

Annus LXXXIX – ??? - ??? 2014 – Fasc. 4

ANTONIANUM

PERIODICUM TRIMESTRE

PONTIFICIAE UNIVERSITATIS ANTONIANUM
DE URBE

Direzione - Amministrazione: Via Merulana 124 - 00185 Roma - Italy

La rivista *Antonianum* è pubblicata dal 1926 dall'Antonianum di Roma – ora la Pontificia Università “Antonianum” – a scadenza trimestrale. I numeri appaiono in Marzo, Giugno, Settembre e Dicembre.

Gli articoli e le recensioni pubblicati in *Antonianum* sono sottoposti alla normativa vigente del copyright; è dunque vietata la riproduzione totale o parziale del materiale stampato, sia nella versione originale che in traduzione. La Direzione accoglierà le richieste di pubblicazione dei nostri articoli in altre riviste o libri e risponderà caso per caso.

Per la valutazione degli articoli la rivista segue le procedure internazionali di *blind peer review*.

Per i prezzi e le condizioni di abbonamento, si veda l'ultima pagina.

The periodical *Antonianum* has been published quarterly since 1926 by the Pontifical Athenaeum Antonianum. The editions appear in March, June, September, and December.

The articles and reviews published in *Antonianum* are subject to current copyright norms; thus the total or partial reproduction of the printed material, whether in the original or in translation, is forbidden. The management will consider requests for publication of our articles in journals or books on a case by case basis.

Articles submitted for publication will be reviewed according to the international standards of double blind peer review.

For subscription prices and conditions, please see the last page.

Indexes and Databases: Our periodical is indexed in the following international databases: IBZ (Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur); IBR (Internationale Bibliographie der Rezensionen); ITh (Index Theologicus); SwetsNet; R&TA (Religious and Theological Abstracts); Religion Index One: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion Indexes: Ten Year Subset in CD-ROM, and the ATLA Religion Databases on CD-ROM; PCI (Periodical Contents Index), FRANCIS; Dialnet; Universidad de la Rioja (Spagna).

Indexed selectively by: Old Testament Abstracts; CBQ (Catholic Biblical Quarterly) IZBG (Internationale Zeitschriftenshau der Bibelwissenschaft und Grenzgebiete); ThWAT (Theologisches Wörterbuch zum AT); Biblica.dbf; Bibliografia canonistica, AIDA (Articoli italiani di periodici accademici), IMB (International Medieval Bibliography), DCB (Database of Classical Bibliography); Sociofile (Sociological Abstracts); Historical Abstracts; Philosophers Index.

E-mail: antonianumreview@yahoo.com

Fax: 00-39-0670373605

Web site: www.antonianumroma.org/rivistantonianum.php

ISSN 0003-6064

GIUSEPPE BUFFON, *Director*
 MAKSYM ADAM KOPIEC, *Vice-Director*
 PÁL OTTÓ HARSÁNYI, *Secretarius*
 MARY MELONE, AUGUSTÍN HERNÁNDEZ, JORGE HORTA, *Consilium directivum*
 AUGUSTO MICANGELI, *Administrator*

DARIO ANTISERI – RICHARD CROSS - ANDREA DI MAIO – DAVID JAEGER - PAOLO
 MARTINELLI - LUIS NAVARRO - MARCO NOBILE – THIMOTY NOONE - STÉPHANE
 OPPES – LLUIS OVIEDO - LUCA PARISOLI - ZBIGNIEW SUCHECKI, *Scientiarum Coetus*

INDEX

	Pag.
Giuseppe Buffon, OFM, <i>Ad lectores</i>	000

ARTICOLI

Bernard Forthomme, OFM, Philosophie, theologie, sagesse franciscaine et configurations scripturaires de la folie	000
Vittorio Capuzza, La data del martirio di Paolo di Tarso nella <i>Lettera ai Corinti</i> di Clemente romano	000
Martín Carbajo Núñez, OFM, La gioia di evangelizzare potenzialità della <i>via pulchritudinis</i> e del linguaggio narrativo	000
Pál Ottó Harsányi, OFM, Ricerca della felicità e mentalità consumistica. Una lettura alla luce dell'antropologia del Concilio Vaticano II	000
Matteo Scozia, La non classicità della metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto	000
Dominikus J. Kraschl, OFM, A Philosophical Argument for the Createdness of the World	000

LES ESSAIS

Giuseppe Buffon, OFM, Il <i>Proprium</i> del Concilio Vaticano II tra testi, ermeneutiche e stile. Appunti per una riflessione	000
---	-----

Cristóbal Solares, OFM , El encuentro corre el riesgo de convertirse en un choque: Francisco de Asís y Alik al Kamil, sultán (rey) de Egipto.....	000
Andrzej Pastwa , La tutela dei diritti soggettivi nell'ordinamento giuridico della Chiesa: nell'ottica del principio sistemico aequitas canonica (can. 221 CIC).....	000

RECENSIONES

Innocenzo Cardellini, *Numeri 1,1 – 10,10. Nuova versione, introduzione e commento* (Marco Nobile) xxx; Erich Zenger, *I Salmi*. Studi biblici, 173 (Marco Nobile) xxx; Davide Riserbato, *Duns Scoto. Fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell'altare e l'unione ipostatica* (Ernesto Dezza) xxx; Walter Hoeres, *Gradatio entis Sein und Telihabe bei Duns Scotus und Franz Suárez* (Witold Grzegorz Salamon) xxx; Cesare Vaiani, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*. Fonti e ricerche 23 (Alessandro Mastromatteo) xxx; Adrian Holderegger – Mariano Delgado – Anton Rotzetter (Hrsg.), *Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung*. Religionsforum, 10 (Benedikt Mertens) xxx; Fortunato Frezza, *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*. La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 19 (Pietro Messa) xxx; *I Francescani e la crociata. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013*, a cura di Alavaro Cacciotti e Maria Melli (Luca Demontis) xxx.

CHRONICA

Questioni Disputate di Alessandro Di Hales: aspetto dottrinale, di Aleksander Horowski	000
Cronaca XIII Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck), di Sara Muzzi	000
Opera a Directione recepta	000
Indices voluminis 89 (2014).....	000

Ad lectores

L'ultimo quaderno *Antonianum* del 2014 prede avvio con due studi sulla dottrina filosofica del dottore sottile, Giovanni Duns Scoto, proposto come pesatore alternativo agli schieramenti della filosofia classica, come il primo tra i filosofi occidentali ad aver tracciato una via originale rispetto alla linea aristotelico – tomista, nel tentativo di sostenere razionalmente una fede messa in questione dalla modernità. Sulla scia della sostenibilità razionale della rivelazione e dalla fede si pone anche l'altro studio di natura filosofica, che con un'argomentazione originale a favore dell'esistenza di Dio si dimostra assai in sintonia con la tradizione francescana, in quanto si basa sul concetto stesso di creazione e di dipendenza di cose ed eventi dall'Altissimo Bon Signore. Anche gli ultimi due contributi, sulla comunicazione della fede e sul consumismo, considerato nell'ottica vitalista di ostacolo alla vera felicità, ricalcano, in continuità con i precedenti, filoni cari alla riflessione francescana, attenta tanto al fattore evangelizzazione quanto ai temi dell'economia e dell'ecologia. Tra la prima serie di studi a carattere filosofico e la seconda di natura etico- antropologica, inseriamo un approfondimento, condotto con metodo filologico, su argomento biblico, tema assai caro agli studi condotti nella nostra facoltà di scienze bibliche e archeologiche di Gerusalemme.

L'autore del primo contributo, *Philosophie, théologie, sagesse franciscaine et configurations scripturaires de la folie*, Bernard Forthomme OFM, professore presso la facoltà teologica dei Gesuiti, Centre Sèvres, a Parigi, ci introduce ad una riflessione di natura filosofica con un'analisi dei concetti di *logos* e *hybris* – mente/spirito e follia; propone infatti un confronto che ne evidenzia le opposizioni e le interazioni secondo l'interpretazione applicata da differenti scuole di pensiero. La tesi difesa da Platone, Emmanuel Lévinas, Ronald Laing, Gilles Deleuze, secondo la quale la follia giunge a soggiogare completamente il cuore dell'uomo e il suo stesso spirito, a suo avviso, incontra l'opposizione della corrente di pensiero che fa capo ad Aristotele, Tommaso d'Aquino, Occam, Friedrich Hegel e Philippe Pinel. La considerazione funge solo da preambolo alla presentazione del pensiero di Giovanni Duns Scoto il quale, spiega Forthomme, esulando da entrambi gli schieramenti, proprio a motivo della sua complessità e apparente contraddittorietà si situa sulla scia della

tradizione biblica, per la quale l'opposizione tra saggio e folle e quindi tra saggezza follia non esclude la reciproca contaminazione. La ricchezza della complessità francescana viene considerata dall'autore anche affrontando il tema del femminile, valutato al di là di ogni sensualismo; egli delinea così un nuovo confronto tra tradizione biblico- sapienziale e tradizione francescana. Saggezza e follia si fondono infatti per Francesco d'Assisi in quella donna povera che è figura più infima del solo povero, dello stesso lebbroso, le cui stimmate sono esito di una lontananza sociale, morale e religiosa, vero scarto sociale, morale e religioso.

Anche per il dottor Matteo Scozia, già allievo presso la nostra facoltà di filosofia, il pensiero francescano propone con Giovanni Duns Scoto una visione della realtà alternativa a tutta classicità che affonda le sue radici nel pensiero aristotelico. Le ragioni che spingono il dottor sottile ad attuare una tale svolta innovativa risiedono nell'esigenza, tutta moderna, di esporre la fede con categorie più consone ai parametri della razionalità tipica dell'autunno del medioevo. L'autore dimostra la sua tesi soprattutto nella seconda parte del suo contributo, quando valuta le differenze tra metodo tomista e quello scotista mediante un confronto intorno alla dottrina dell'individuazione. L'alternativa agli aristotelici e quindi anche all'aquinata proposta da Scoto, ne è convinto Scozia, riconoscente al magistero di Antonie Vos, Simo Knuuttila, Richard Cross e Luca Parisoli, non è elemento sporadico bensì fattore costante e perfino sistematico.

Non si allontana dall'ambito filosofico nemmeno il contributo di Dominikus J. Kraschl OFM, interessato ad un tema assai caro alla teologia naturale classica, la cosiddetta prova dell'esistenza di Dio, che l'autore considera dalla prospettiva originale e quasi del tutto inedita del teologo fondamentale tedesco Peter Knauer, SJ. La novità dell'argomento kuanueriano, rispetto alle versioni già note alla teologia naturale, consiste nel fondare il valore universale di alcuni fatti su una concettualizzazione iniziale del mondo come *entirely related to.. entyrelly fiffèrent from*. La prova dell'esistenza di Dio si basa, secondo Kraschel – Knauer, sulla concetto stesso di creazione dal nulla, il quale postula un mondo, natura ed eventi, cose e storia, la cui dipendenza dal Creatore, da Dio, è totale, assoluta. "Being created therefore – argomenta Knauer - means a 'being entirely related to

... / being entirely different from ...' The whereupon of this relatedness we call: 'God': God is the one, without whom there is nothing".

Il passaggio dalla filosofia alla filologia viene operato con lo studio del prof. Vittorio Capuzza, docente all' Università degli Studi di Roma "Tor Vergata che ci onora della sua collaborazione, il quale ritiene, grazie appunto alla scienza filologica, di potere scoprire quanto la 'parola' cela sotto le stratificazioni depositate dall'avvicinarsi degli eventi. E in particolare, mediante l'analisi della lettera di Clemente romano ai Corinzi, che fa allusione all'evenienza eccezionale, dovuta al governo di due prefetti in vece dell'imperatore Nerone, l'autore intende fissare all'anno 67 la data del martirio di Paolo a Roma. Il giro di boa del suo ragionamento è costituito dall'interpretazione dell'espressione "*epi tòn egumènon*" con "*al tempo dei (due) prefetti (del pretorio)*", corrispondente all'anno 67, durante il quale San Paolo Apostolo rende la sua "testimonianza".

Con lo studio, *La gioia di evangelizzare Potenzialità della via pulchritudinis e del linguaggio narrativo*, del nostro professore Martín Carbajo si apre la seconda parte del IV numero di *Antonianum* 2014. Nel villaggio globale in cui si assottigliano le differenze tra comunicazione di massa e comunicazione personale e dove al linguaggio analitico si sostituisce con sempre maggiore frequenza un codice comunicativo che fa leva sulle emozioni, sull'empatia, sull'estetica, la *via pucritudinis* pare la soluzione ideale per una comunicazione che intenda farsi canale adeguato all'annuncio cristiano, così come viene inteso da papa Francesco nella *Evangelii gaudium*. E' ponendosi sulla scia di una tradizione francescana disposta ad una evangelizzazione fino agli estremi confini della terra, attenta ai linguaggi e alle culture, fervida nella creatività di forme comunicative assai diversificate, che Martin Carbajo ci offre questa riflessione sulle problematiche della comunicazione della fede "in un mondo che cambia". Il comunicare la fede, infatti, implica oggi molte difficoltà proprio a motivo della *novitas* semantica caratterizzante l'odierno contesto socio-culturale che, come afferma papa Francesco, "riduce l'ambito delle certezze razionali a quello delle conquiste scientifiche e tecnologiche". E' la stessa cultura digitale a presentare nuove sfide al linguaggio e quindi al pensiero teologico, cioè all'"intelligenza della fede". Perciò, come già affermava S. Giovanni Paolo II, "occorre integrare il messaggio stesso in questa nuova cultura".

Proseguendo sulla linea di un'attenzione alle problematiche odierne, Pál Ottó Harsányi, professore nella nostra facoltà di teologia e segretario della rivista, si prefigge di analizzare la mentalità consumistica, prendendo avvio da uno studio degli aspetti più squisitamente socio culturali e passando poi a considerare risvolti più prettamente teologico-antropologici, già in esame con il Concilio Vaticano II. Nel contestò della globalizzazione, fenomeno culturale tanto complesso quanto ambiguo, l'autore suggerisce un indirizzo etico-pedagogico finalizzato al potenziamento delle relazioni tra le persone e con Dio (Sant'Agostino), viatico alla realizzazione delle più profonde aspirazioni dell'animo umano. Solo operando in questo modo, secondo Harsányi, diventa possibile sfuggire alla tentazione di rincorre uno *status* sociale del tutto illusorio (Jean Baudrillard), esito di campagne propagandistiche che, puntando sulla creazione di falsi bisogni, presentano *standard* di vita che pretendono di offrire un felicità piena. La riflessione teologica sull'aspirazione umana alla comunione, realizzata dalle relazioni trinitarie, la stessa teologia dell'alleanza, vengono indicate dall'autore come altrettanti percorsi in grado di intercettare le questioni e i desideri dell'uomo odierno, il quale aspira appunto alla felicità, alla pienezza di senso, ad una vita piena. Anche un regime di sobrietà, in controtendenza rispetto alle sollecitazioni del consumismo, può allora rispecchiare una esigenza di equilibrio finalizzato ad un'armonia di vita, prima ancora che un aspirazione alla giustizia sociale.

Cogliamo l'occasione per presentare ai nostri lettori i migliori auguri per la prossime feste natalizie e per il futuro nuovo anno, 2015.

Giuseppe Buffon ofm
E-mail: antonianumreview@yahoo.com

PHILOSOPHIE, THEOLOGIE, SAGESSE FRANCISCINE ET CONFIGURATIONS SCRIPTURAIRES DE LA FOLIE¹

Summary: As its starting point, this study examines the thesis that the philosophical logos did not really have an opposite, except the tragic hybris and the perversion of either theory (sophism) or practice (despotism). The Stoic position that contrasts the wise and the fool seems more nuanced. This horizon will determine two cardinal options in the assessment of folly, and in getting beyond them: Either folly cannot reach the heart or mind of the human (Aristotle, Aquinas, Ockham, Hegel, Pinel) or, on the contrary, it does reach them (Plato, Lévinas, Ronald Laing, Deleuze). In Duns Scotus, we find both the thesis of a free will in itself inaccessible to folly, and the thesis of the purest created will (angelic), as the very root of the power to err seriously: mentally, morally and religiously. This complex position brings us closer to the Biblical position, in which, following traditional culture, first the wise person is contrasted with the fool (nábâl), and then wisdom is contrasted with folly. There, though, wisdom and folly may intimately contaminate one another, yet without confusion! There follows an examination of the femininity – beyond sexual differentiation! – of wisdom and folly in Scriptural wisdom sources and in the Franciscan tradition.

Sumario: el presente estudio inicia con el examen de la tesis según la cual el logos filosófico no tiene opositores, excepción hecha de la «hybris» trágica e de la pervisión teórica (sofisma) o práctica (despotismo); la posición estoica, que se opone al sabio y al insensato, se muestra más diversificada. Un horizonte de tal tipo determina dos opciones fundamentales para la valoración de la insensatez y su superación: o ésta no llega a tomar posesión del corazón del hombre y de su mismo espíritu (Aristóteles, Tomás de Aquino, Occam, Hegel, Pinel) o, por el contrario, llega a dominarlo (Platón, Lévinas, Ronald Laing, Deleuze). En el pensamiento de Duns Scoto, se hallan al mismo tiempo sea la tesis de una voluntad en sí misma libre e inaccesible a la insensatez, sea la tesis de una voluntad creada como entidad absolutamente pura (angelical), fuente de la facultad de errar psíquica, moral o religiosamente. Esta compleja visión se acerca a la perspectiva bíblica tradicional, según la cual el sabio se opone ante todo al insensato (nábâl), la sabiduría a la insensatez, con el resultado de una contaminación recíproca, pero sin confusión. Sigue el examen de la figura femenina – sin entrar en la consideración de las diferencias sexuales – de la sabiduría y de la insensatez tal como son propuestas por la tradición bíblica sapiencial y la tradición franciscana.

¹ Communication prononcée lors du Colloque intitulé *L'homme et l'autre. Figures de l'altérité dans le christianisme et le judaïsme*, le 28 novembre 2011, au Collège des Bernardins/Institut Universitaire d'Etudes Juives (Paris).

I. La double thèse philosophique

Si nous désirons apprécier la portée des configurations du *fou* et de la *folle* dans le corpus scripturaire, il me semble éclairant de partir d'une double thèse touchant les rapports de la folie et de la raison dans la tradition philosophique grecque.

a) La première position soutient que le *logos* n'a pas d'altérité véritable. En dehors de l'*hybris* tragique, celle des hommes mais provoquée par un obscur désir divin, le *logos* n'aurait pas de véritable contraire. Il n'y aurait que la perversion du *logos* lui-même, lequel resterait en réalité toujours la mesure souveraine, sous forme de sophismes ou de despotismes².

b) La seconde thèse ne conteste pas absolument la première, mais fait remarquer à quel point le stoïcisme rompt, malgré tout, avec cette tradition du *logos* sans altérité, dès lors qu'il oppose radicalement la figure du sage à celle du fou³. C'est bien plutôt la folie qui devient la chose du monde la mieux partagée, tandis que la sagesse se montre un idéal quasi inaccessible.

Cette dualité entre le sage et le fou semble nous rapprocher d'une tension plus conventionnelle que la philosophie du *logos*. Et par là, semble-t-il, une telle dualité paraît plus proche de l'expression articulée par de nombreuses sagesse traditionnelles et par la sagesse biblique en particulier.

II. Le double présupposé psychologique et la théologie scotienne

a) Toutefois, il est possible qu'au-delà de cette divergence émergée, se trouvent en réalité deux lignes de front essentielles: la première au regard de laquelle l'âme ne peut être atteinte en elle-même par la folie. Toute blessure ne serait que le contrecoup du corps sur les puissances in-

² Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*, Paris, 1961, p. III: «le *Logos* grec n'a pas de contraire».

³ Cf. le portrait du fou donné par Jean de Stobi (Stobée, V^e s.), suivant une tradition bien antérieure (Arius Didyme, *Epitomè*, I^e s.): «Il n'est pas ami du *logos* (*philologos*), mais ami des bavardages (*logophilos*)». Voir R. BRAGUE, *Le fou stoïcien*, in *Introduction au monde grec*, 2008, p. 261-274.

lectuelles ou des effets de l'imagination, souvent perçue elle-même du côté du corps, comme on le voit encore chez Descartes. Ligne bien caractérisée par Aristote et ceux qui s'en réclament jusqu'à Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham ou Hegel⁴, avec leurs variables médicales. Et il est vrai que cette première thèse affirmant un logos inaccessible en lui-même à la folie influe jusque dans l'anatomie aristotélicienne. Aristote pense que le cœur, même comme organe, n'est pas susceptible de lésions. Ce préjugé métaphysique a sans doute entravé le développement de la physiologie cardiaque⁵. Galien va même jusqu'à préciser que le cœur ne souffre ni par le corps ni par le psychisme (ainsi dans une situation de chagrin).

b) Par contre, l'autre ligne anthropologique, reconnaît possible une errance radicale de l'âme. Et pas seulement par la folie furieuse, mais peut-être, plus finement, par les quatre manies, les quatre délires thématés dans le *Phèdre* de Platon ; quatre délires non pathologiques et même rapportés à quatre divinités: la folie rituelle (télestique), érotique, poétique et mantique (oraculaire). La folie rituelle ou initiatique jouxte la folie comme délire, inspiration divinatoire. Certes, il ne s'agit en rien d'une errance individuelle, volontaire, psychique ou personnelle au sens moderne du terme. Le psychisme est un courant focalisateur de forces à la fois cosmiques et divines, sujet à un devenir dramatique (comme le tourment de l'âme qui n'a pas respecté la sagesse, selon *République X*), voire à une transmigration plus ou moins heureuse, y compris animale, dont la mythologie est relativement rationalisée, car elle est pensée en fonction de la partie appetitive, thymique, ou rationnelle [*logistikon*] de l'âme, suivant *République IV*.

⁴ « Der Geist ist frei, für sich, dieser Krankheit [cette folie, *Verrücktheit*, qui sonne comme une horloge détraquée] nicht fähig » (G.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, 1929, Tome X, p. 204). L'avantage de cette optique, c'est qu'elle fonde la pertinence d'une médecine de la relation d'aide, et l'espérance d'une guérison appuyée par ce fond radical de santé, contestant *a priori* l'idée d'incurabilité. D'où l'éloge hégélien du traitement moral développé par Philippe Pinel.

⁵ Cf. ARISTOTE, *Parties des animaux*, 667 a: «le cœur ne peut souffrir aucune maladie».

Malgré tout, l'inspiration divinatoire, pour n'évoquer que cette forme de délire, se manifeste souvent liée à l'épreuve végétative ou cénesthésique de soi, avec des harmoniques parfois explicitement poétiques. Une telle inspiration oraculaire affecte une forme de l'individuation ou du lyrisme de la psychè. Malgré l'apologie initiale du libre-arbitre relevant des textes anti-manichéens, il semble bien que cette orientation touchant l'affection du psychisme prépare la lignée augustinienne, et cela, jusque dans sa conception de la corruption radicale de l'homme, y compris sa liberté, sa raison volontaire et intellectuelle.

c) Par contre, il ne faut peut-être pas appuyer unilatéralement sur la divergence de cette ligne avec la thèse de l'inaccessibilité à la folie. Si l'on s'arrête à la pensée de Duns Scot, il est clair que la volonté libre ne peut errer, qu'elle n'est pas atteinte directement par la folie. Néanmoins, le même penseur est capable de penser très systématiquement la perversion inhérente au monde angélique et donc à la sagesse la plus pure, avant la chute en somme, n'ayant en face d'elle, pour ainsi dire, que le bien! Malgré tout, la sagesse angélique peut choisir la folie, ou pour le moins, se décider en faveur d'une modalité d'approche du bien qui dénote un volontarisme pervers ne recherchant que sa propre intensité à l'occasion du bien⁶. Ou, par un excès de vitesse, elle se précipite sur le bien comme une finalité nécessaire par la vérité de son objet. Ou enfin, elle prétend atteindre ce même objet sans égard pour les circonstances favorables et, en somme, sans égard pour l'autre!

III. Singularité de la tension scripturaire entre sagesse et folie

Quoi qu'il en soit, la tension scripturaire ou sapientiale entre la sagesse et la folie, entre le portrait de Dame Sagesse et celui de Dame Folie, singeant la première (Proverbes 9), se distingue à la fois de l'invulnérabilité en soi du logos, autant que de la dualité stoïcienne. Non seulement il semble bien que le cœur puisse errer gravement (jusqu'à murmurer

⁶ Sur le développement de la pensée scotienne des perversions *a priori* ou transcendante, suivant le lexique kantien, voir notre ouvrage: *Les aventures de la volonté perverse*, Bruxelles, Lessius, 2010.

l'inexistence de la justice de Dieu)⁷, mais que, par ailleurs, la sagesse ne soit pas réservée à une élite, au sage quasi introuvable!

Ainsi, le corpus scripturaire ne rend pas la sagesse inaccessible ni le sage inabordable. Et cela n'est pas lié simplement au fait que la sagesse traditionnelle manquerait d'ambition, serait avant tout pragmatique ou prudentielle. Parce qu'elle ne serait qu'une forme d'habileté pour réussir dans l'existence, serait-ce même un art de bien gouverner. Sagesse d'ailleurs capable de se révéler une ruse pervertissant la loi droite en gestion insolente, la connaissance du bonheur et du malheur en maîtrise arrogante (cf. Gn 3, 1 et la critique de la sagesse politique salomonienne par Jésus; Mt 12, 42).

La sagesse accessible n'est pas seulement l'expérience et la reconnaissance de l'ordre des éléments naturels (Pr 8, 22-31) et d'un art de vivre, d'une attention singulière à l'usage de la parole, à la grandeur et à la misère de l'homme mortel, mais également, dès qu'elle trouve à se formuler explicitement, la sagesse même de Dieu exprimée dans ses lois et ses secrets concernant l'avenir (cf. Daniel 2, 28 ss). La sagesse est si accessible qu'elle s'exprime en première personne et rend intime à elle chaque être qui l'accueille.

Toutefois, autant la sagesse se rend accessible, autant la folie elle-même peut se personnifier sous les traits mythiques d'une Folle majeure, se faire proche, hospitalière même, fût-ce finalement pour mieux nous entraîner vers la mort, celle qui ruine jusqu'au plus intime. Folie qui est capable de nier la justice, la puissance ou l'être même de Dieu, et de faire passer le juste pour un fou, et la mort du juste pour un malheur sans remède.

⁷ Jusqu'à quel point l'altération de notre psychisme est-elle possible? Derrière cette question se profile une problématique future concernant la démonologie comme discipline rationnelle, à partir du «tournant démoniaque» des années 1290. Voir Richard de Mediavilla [Menneville, Picardie], *Questions disputées*, tome IV, Question 23-31, éd. critique et trad.. A. Boureau, Paris, Belles Lettres, 2011. Cf. notamment la question 31: «Les mauvais anges peuvent-ils se jouer de nos sensations (*ludificare sensus nostros*)?» La position d'Aristote est examinée critiquement d'entrée de jeu: «Non,... car Aristote dit (*De anima* III), que la sensation des choses proches est toujours véridique» (31, 3, p. 339).

La figure du fou comme nâbâl, l'être caduque

Le *fou* par excellence n'est-il pas celui qui dit dans son cœur qu'il n'y a pas de Dieu ? Cette figure du fou prend le nom de *nâbâl*. Même si la version alexandrine le rend par *aphrôn* et la vulgate par *stultus*, le terme évoque plutôt la figure du scélérat dont nous parle la *Peshitta* (la vulgate syriaque). La racine du terme *nâbâl* évoque ce qui est fané, flétri (*nbl*)⁸. Ce qui rapproche le vocable du verbe *tomber* (*npl*). Ce qui assimile donc la folie à une forme de chute, de *ptôse* pour le dire en grec, voire de cadavre (*ptôma*). Le *nâbâl*, c'est l'être caduque, c'est l'être qui tombe et dont la chute finit par l'identifier à un cadavre (*nabûlat*, en arabe)⁹.

Il n'y a donc pas ici, comme dans le champ sémantique de la philosophie, une simple opposition entre le sage et le fou. Le fou, ce n'est pas simplement celui qui serait privé de sagesse ou de connaissance, mais celui qui tombe. C'est celui qui n'est pas un homme droit, un homme debout dont la verticalité durable le distingue de l'animal, mais un être qui ne garde pas la tête haute (cf. LXX Lévitique 26, 13: *méta parrhêsias*). Pour le dire en un terme explicite : c'est celui qui n'est pas l'homme de la parole franche et courageuse (*parrhêsia*)¹⁰, celui qui n'ose pas dire ce qu'il pense vraiment. Il dit dans son cœur et non ouvertement: il n'y a pas de Dieu (suivant les *Psaumes* hébreux 14 et 53). Mais ce qu'il pense se déduit de ses actes injustes.

Le *nâbâl*, ce n'est pas simplement l'homme stupide opposé au sage, au sens du *hâkâm*. C'est celui qui se comporte comme un despote étranger. Celui qui est avide et prend le pain de l'affamé. Celui qui fait obstacle à l'exercice généreux du pouvoir, à la souveraineté messianique. *Nâbâl* est aussi un nom propre, celui d'un homme qui refuse d'aider le roi David et ses hommes en difficulté au désert, alors qu'il possédait de grands biens, suivant le premier livre de Samuel. Ce personnage se montre fol égale-

⁸ L'éphémère, ce qui se fane est une obsession révélatrice de l'insensé: «ne laissons pas échapper les premières fleurs du printemps. Couronnons-nous de boutons de roses avant qu'elles ne se fanent (...). Opprimons le pauvre qui pourtant est juste (...). mais que pour nous la force soit la norme du droit, car la faiblesse s'avère inutile» (*Livre de la Sagesse* 2, 7-11).

⁹ Cf. A. CAQUOT, *Sur une désignation vétéro-testamentaire de l'insensé*, in *Revue d'Histoire des Religions*, 1959, vol. 155, pp. 1-16.

¹⁰ Cf. *Actes des Apôtres* 2,29; 4, 13.29.31; 6, 10; 14, 19; 16, 4; 28, 31.

ment par son ivresse jalouse et par le durcissement de son cœur occasionnant sa mort inopinée. Le véritable antonyme du *nâbâl*, c'est le *nâdîb*, celui qui dispense libéralement!

La folie comme hospitalité rusée qui sape la civilisation

Mais la folie ne prend pas toujours une face aussi ouvertement hostile, dure et ébrieuse. Elle peut ruser, s'annoncer par un discours charmeur comme on l'entend dans le discours de Dame Folie. Son hospitalité de folle n'est qu'une ruse de l'avidité (cf. *Proverbes* 9, 13-18).

Son absence de libéralité, son avidité sans égard pour les itinérants, les pauvres, le rapproche d'ailleurs de la figure animale. Le *nâbâl* est menacé par l'animalité alors même qu'il s'arroge un despotisme divinisé. Animalité sourde, distincte de celle qui écoute mieux la parole de Dieu que le peuple d'Israël, comme dans l'ouverture du premier Isaïe (source de la présence animale auprès de Jésus enfant dans l'évangile apocryphe du *Pseudo-Matthieu*, 14), annonce d'une réconciliation finale de toutes les créatures¹¹.

¹¹ L'obéissance animale n'est alors célébrée que par ce qu'il s'agit d'une écoute supérieure de la parole, et non parce qu'il s'agirait là d'exalter une bienveillance instinctive ou une quelconque absence de pensée. C'est par l'écoute au contraire que l'animal sans parole mais non sans expression excède le plan instinctif et, par là, devient un témoignage de la structure obédientielle de tout l'être en tant qu'appelé à l'être, *pro-voqué!* L'animal est exalté lorsqu'il fait la volonté de Dieu en suivant son être animal. Il n'y a là aucune dérive irrationaliste à la russe (cf. Dostoïevski, Grossman, Levinas), aucune sotériologie animale par défaut : plus le mal est violent, majestueux ou vulgaire, plus il réclame la parole éclaircissante, plus il faut le confronter avec la pensée droite (*recta ratio*) et la volonté libre, sa rationalité (laquelle n'est pas simplement pratique ou prudentielle), sous peine de se soumettre plus que jamais à la violence de l'histoire et au destin de l'être, voire de réduire l'histoire humaine au parc zoologique sans grillages et le soin médical en médecine vétérinaire! L'appellation des animaux par *frères* et *sœurs* que l'on trouve chez François d'Assise ne signifie en rien une identité ontologique mais une similitude relationnelle radicale et une obéissance à la volonté divine de par le comportement (Ce qui est conforme à la définition évangélique de *frère* et *sœur*: moins les frères de sang que ceux qui font la volonté de Dieu). Cette appellation franciscaine récuse non seulement la hiérarchie ontologique, mais exprime surtout l'équidistance de *chaque être* dans son rapport immédiat au *solus bonus* (suivant le dernier chapitre de la *Regula non bullata*), mais aussi *plenum bonum*, *omne bonum*, *totum bonum*, *verum et summum bonum* sur lequel le Bien (non comme idée platonicienne ni même augus-

Animalité symbolisée ici par la chute et la métamorphose animale ou herbivore du prétentieux roi de Babylone, mais aussi par la figure incestueuse du Pharaon.

Cette figure du *nâbâl* comme figure de l'avidité despotique, se trahit de manière flagrante par l'*inceste royal* — inceste qui menace la racine de la civilisation et réclame une thérapie messiaque radicale, comme on le voit dès l'ouverture de l'Évangile: Jean-Baptiste conteste l'inceste hérodien pour préparer les chemins d'une nouvelle gouvernance ! Sans doute, la transgression sexuelle apparaît comme une modalité de la souveraineté sacrée, pharaonique, celle qui fait exception à la loi, mais c'est précisément comme une exception qui confirme la règle pour tous les autres. Le *nâbâl*, c'est l'incestueux. C'est celui qui sous prétexte de garantir la civilisation, en se montrant hospitalier à l'exception, la menace dans son fondement.

Hospitalité qui n'accueille l'exception que pour effacer toute exception, la puissance de l'altérité, la contingence de l'arbre et de ses racines. Hospitalité incapable de comprendre la chute autrement que comme une catastrophe, et la contingence autrement que comme un accident qui trouble la substance: or la contingence, l'événement qui vient, ce qui nous *touche*, est déjà une *anastrophe*!

Cette folie royale se manifeste aussi chez Saül. Non toutefois sous la figure de l'inceste. Sa vraie folie, c'est la prétention de mener une politique qui soit *comme* celle des autres peuples, avec la tentation inhérente de confondre l'autonomie du pouvoir et le modèle incestueux de la puissance. Face à l'urgence du peuple agressé, face à l'incurie de l'ancien régime (le pouvoir sacerdotal corrompu et impuissant militairement des fils de Samuel), il y avait pourtant bel et bien urgence à mettre en cause la théocratie¹².

tinienne, mais comme acte discontinu, signe intelligible), comme chaque être concret, doit s'orienter sans se voir supprimé ou prétendument dépassé ! Qu'il s'agisse du soleil qui se lève sur les bons comme sur les méchants, de la fleur des champs (on oublie trop souvent le recours végétal face à la douleur), des oiseaux du ciel ou d'un seul des cheveux de notre tête ! Voilà qui est plus grand que la sagesse de Salomon lui-même!

¹² Cf. nos travaux sur la question: *La folie du roi Saül*, Empêcheurs (Seuil), Paris, 2002. Et: *La tragédie du roi Saül*, in *Nouvelle Revue Théologique*, tome 133/2, 2011, p. 245-265.

Toutefois, le risque, qui est celui de la sagesse elle-même, c'est de fonder par ruse son pouvoir dans une généalogie endogène, comme on le pressent dès le récit de la *Genèse*, dès lors que l'on veut manger de tout arbre, sans exception légale ou théologique, y compris le fruit de l'arbre central (ch. 3); comme s'il n'y avait point d'altérité, comme si Dieu n'existait pas! Risque fatal dont l'issue est la mort inopinée ou suicidaire et le corps laissé à nu sans sépulture, sans soin (*acédiaque*), le corps effroyablement morcelé. La volonté d'une articulation immanente s'achève dans la désarticulation hétérogène !

Il est très révélateur, à ce propos, que Tamar refuse l'acte insensé, la folie (*nebâlâ*), l'inceste que lui enjoint Amnon, son demi-frère, un des fils de David. Cela ne se fait pas en Israël, et pas plus les autres pratiques foncièrement inhospitalières ou inciviles que sont le viol ou le comportement des gens de Sodome.

Ce n'est donc pas un hasard si c'est la figure de Jean le Baptiste qui ouvre les Évangiles. Non seulement il rompt avec sa propre généalogie sacerdotale, mais il dénonce la pratique de l'inceste par le pouvoir politique. Préparer les chemins du messie, c'est d'abord mettre la cognée à la racine de l'arbre généalogique incestueux, cet arbre du pouvoir sacerdotal et royal dont la verticalité et la croissance naturelles prétendent donner une justification rationnelle ou du moins une forme harmonieuse aux pires violences!

Ce n'est sans doute pas un hasard si le modèle de l'arbre est choisi par Descartes pour penser l'unité de la divergence entre les sciences, mais tout particulièrement dans la tradition de l'Ordre franciscain lui-même, aux fins de donner un semblant de rationalité et d'harmonie aux conflits institutionnels, idéologiques et parfois physiques générés par l'émergence des différentes «branches». L'usage récent du terme plus englobant encore — «famille franciscaine» — donne une tournure moins biologique et plus humaine à la même volonté d'harmoniser et de «naturaliser» les différences.

IV. La configuration féminine de la folie.

Qu'en est-il à présent de la figure féminine de la Folie ? Elle ne peut se réduire au sexe féminin dans le cadre de la dualité des sexes. Ni à une simple configuration métaphorique prolongeant un personnage d'ori-

gine mythologique¹³. Voir une dimension féminine du Dieu miséricordieux, *matriciant* ou *maternellement paternel* comme l'écrit François de Sales !

La folie sous sa figure féminine offre une hospitalité, comme une prostituée qui interpelle le passant à la croisée des chemins, mais qui conduit aux limites de la mort (*Proverbes* 9, 15.18). Prostituée antique à entendre comme ce personnage obscur et fatal bien éloigné du mythe de la fille de joie ! En ce sens, la folle est avide de la vie des autres; elle masque son appétit funeste sous les dehors de l'hospitalité, cette marque majeure de la sagesse. C'est pourquoi le *Qobélet* (7, 4-6) nous avertit que se faire invectiver par un sage est préférable à se faire enchanter par un insensé !

La folie n'est pas attentive, à la manière caractéristique de la sagesse, aux pauvres et aux personnes stériles, particulièrement aux eunuques (cf. *Livre de la Sagesse*, 3-4). C'est la sagesse (sous la figure de l'Ange ou de la vivacité l'Esprit) animant les envoyés de Dieu, qui prend soin de l'eunuque éthiopien, haut fonctionnaire de la reine des Éthiopiens, en lui faisant comprendre très rapidement le futur réservé aux serviteurs souffrants (cf. *Actes* 8) ! La féminité de la folie touche essentiellement ce rapport au temps appauvri, stérile, avorté ou violenté (notamment par l'inceste)¹⁴, castré soit par la nature, soit par les hommes. Mais elle n'offre pas un avenir, une espérance, un autre temps que la généalogie comme succession des générations.

La sagesse comme eu-phorie

Il est au contraire très révélateur de la configuration féminine de la sagesse qu'elle veuille s'exprimer dans la figure de Sion manifestant une maternité singulière qui nous porte sur la hanche, comme dans la figure d'Elisabeth la stérile et trop âgée pour enfanter encore, et qui met au jour le prophète par excellence, et puis dans la figure mariale comme fécon-

¹³ Cf. *La Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Cerf, *Lectio divina* n° 160, Paris, 1995. Voir particulièrement les contributions de A.-M. Pelletier (sur la question de la féminité de la sagesse) et de P. Beauchamp (sur l'argumentation médicale dans la *Sagesse de Salomon*).

¹⁴ Cf. notre ouvrage *Sainte Dymna et l'inceste. De l'inceste royal au placement familial des insensés*, Paris, 2004.

dité du virginal, du recommencement de son peuple, de l'humanité, de la création.

C'est la reprise du motif sapiential suivant lequel l'humanité est aimée par l'architecture du monde, son jeu accessible (*Proverbes* 8, 30-31), mais sur un registre inédit. Il s'agit bien là d'une féminité irréductible au sexe féminin et à sa fécondité spécifique. Nous sommes ici dans le champ d'une féminité sapientiale irréductible à la dualité du sexe physiologique, mais encore du sexe seulement social ou culturel (*gender*) — nouvelle version de l'angélisme baroque comme paradigme anthropologique!

Il est aussi très parlant de voir la figure de la féminité attachée à l'ouverture du temps, à son excès, à son dépassement au sein même du temps et de l'histoire. La sagesse, c'est finalement la connaissance porteuse des secrets du futur, de l'anticipation de ce qui advient. C'est une caractéristique profonde de la vierge sage que de prévoir heureusement le port de la lumière verticale au moment où tout est écrasé par la nuit ; de prévoir d'emporter la quantité d'huile nécessaire pour veiller sans agitation, mais efficacement, dès que le cri prévient de l'advenue du joyeux futur dans la nuit.

C'est un symptôme profond de la vierge folle de ne pas faire preuve d'anticipation (cf. *Matthieu* 25). Cette sorte de folie-là, c'est la pire de toute: elle rend le futur, sinon impossible absolument, du moins impossible pour elle. Le temps se termine dans l'impossibilité de l'union nuptiale spirituelle, dans la stérilité et la méconnaissance de ce qui advient, dans l'intempestif, le temps inopportun.

La sagesse franciscaine

Il est tout aussi riche d'enseignement de voir François d'Assise non seulement dialoguer avec Dame Pauvreté (*Sacrum commercium cum Domina Paupertate*, XIII^e s.)¹⁵, avec cette Dame qui lui ouvre le cloître aux dimensions du monde entier, mais de le voir s'assimiler lui-même à une *femme pauvre* — plus pauvre qu'un homme pauvre de ce temps, plus stigmatisée encore socialement, mais attentive aux signes des temps.

¹⁵ Cf. *Sacrum commercium cum Domina Paupertate, nuova editio critica* par S. Brufani, Assise, éd. Porziuncola, 1990, 183 pp.

En outre, dans sa *Règle pour les ermitages*, François parle des *mères* (*matres*)¹⁶ qui doivent assister les fils qui réclament une seule chose: le seul Bon, l'Esprit et sa sainte opération, source unique de tous biens. Mais cette féminité des frères qui assistent les autres ne reproduit pas, sans changement radical, le rapport devenu traditionnel entre la figure de Marthe et celle de Marie, les sœurs de Lazare, l'ami de Jésus.

En effet, ce n'est plus ici cette Marthe qui vient distraire l'écoute de la parole en rappelant les nécessités du repas ! Au contraire, c'est en assumant les nécessités du repas qu'elle favorise l'écoute de la parole. Car ventre affamé n'a pas d'oreilles. En outre, les mères de l'ermitage empêchent la distraction par la parole venue de l'extériorité immanente ! Elles régulent la parole extérieure et interne. En effet, les fils qui sont recueillis dans l'ermitage peuvent rompre le silence seulement avec leurs mères, pas immédiatement avec les gens de l'extérieur¹⁷.

Enfin, il ne s'agit pas d'une nature ou d'une fonction à jamais fixée de la féminité. La fonction de mère est sujette à un transfert de compétence : les fils doivent aussi, à leur tour, devenir des *mères* (le pluriel est révélateur)¹⁸, et prendre en charge la quête de la nourriture comme la régulation de la parole en rapport avec le silence et avec les bruits, tous les bavardages !

Mais pour approfondir la figure de la folie comme Dame folie, peut-être faut-il revenir à la figure du fou comme *nâbâl* au sens du psalmiste: il est insensé celui qui a dit dans son cœur, il n'y a point de Dieu! Oui, il est insensé de dire une chose qui empêcherait l'articulation même du langage¹⁹, et donc le *dire* même du cœur, ce *verbum in corde* évoqué par

¹⁶ Cf. *Regula pro eremitoriis data* (ca 1217), § 2. In FRANÇOIS D'ASSISE, *Ecrits*, SC 285, Paris, 1981, p. 201

¹⁷ «Et isti filii non loquantur cum aliqua persona nisi cum matribus suis» (*Regula*, o. c., 9).

¹⁸ «Filii vero quandoque officium matrum assumant» (*Regula*, o. c., 10).

¹⁹ Cf. JACQUES LACAN, *Le Séminaire*, tome IV: *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1999, p. 364: «Il est insensé de dire une chose qui est contradictoire avec l'articulation du langage... Le nom du père est essentiel à toute articulation du langage humain, et c'est la raison pour laquelle le Psalmiste dit: l'insensé a dit dans son cœur: il n'y a pas de Dieu». Ce qui se traduit ailleurs par un éloge appuyé du prologue johannique: *au commencement était le verbe* (*en archè en ho logos*).

S. Augustin, et introduit au centre de la théologie par son *De Trinitate*²⁰. Dire en son cœur qu'il n'y a pas de Dieu, voilà qui affecte le *dire cordial* lui-même, l'*oratio mentalis* indispensable à l'expression comme *oratio verbalis*. Il y a une dimension logique et grammaticale du parler intérieur, sans référence théologique nécessaire au verbe christique²¹, mais qui implique toujours le nom du Père. Comme dans la prière essentiellement trinitaire de François, le Nom du Père est premier.

Non pas l'imaginaire de la paternité comme toute-puissance narcissique, mais au contraire ce qui implique le passage par une paternité qui n'est plus en opposition radicale avec l'impuissance, celle du bègue notamment (comme Moïse), l'indigence, la stérilité ou la vie de l'eunuque précisément ! D'ailleurs, la parole proférée par Jésus, lui qui montre, exprime et interprète le Père, offre l'unité du bègue et de l'éloquent, de Moïse et d'Aaron (le frère sacerdotal adjuvant, *logeion* au sens de Philon), du verbe intérieur et de la parole proférée hardiment face aux puissants. Une telle parole unifiée fait nommer Jésus lui-même non plus seulement comme ce qui communique la sagesse aux hommes, mais comme *Sagesse de Dieu* (cf. 1 Co 1, 24 ss.; Col 1, 15ss.; Prologue de Jean). Là encore, la sagesse se manifeste comme ce qui excède la dualité des sexes.

Or, ce qui est particulièrement significatif ici, c'est précisément le lien étroit entre la figure de la sagesse (concernant autant le mâle que la femme) et le soin pris des itinérants, des pauvres, des affamés (cf. Jn 6, 35 ; Pr 9, 1-16), des stériles ou des eunuques. C'est le lien entre la sagesse féminine, excédant la détermination sexuelle, et la régulation de la fécondité, mais encore de la faim autant que du silence, du passage allant

²⁰ Mais il faudrait évoquer outre le *entos logos* platonicien et le couple *logos prophorikos* et *endiathetos* attribué peut-être un peu rapidement aux stoïciens, l'usage allégorique qu'en fait Philon d'Alexandrie à propos du pectoral du grand-prêtre (*hosben mishpat*, pectoral du jugement, Ex 28, 15), notamment, ainsi dans son *De Vita Mosis* (II, 127): «ce n'est pas sans motif que le pectoral (*logeion*) est double. Car la raison (*logos*) apparaît sous deux formes dans l'univers et dans la nature humaine: dans l'univers, celle des idées immatérielles et exemplaires..., et celle des choses visibles... Chez l'homme l'une de ses formes est intérieure (*endiathetos*), l'autre produite au dehors par la parole (*prophorikos*)...».

²¹ Coupure avec le verbe augustinien caractéristique de la pensée noétique et «nominaliste» de G. d'Ockham: cf. Claude Panaccio, *Le Discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.

du ventre affamé qui n'a pas d'oreilles à l'écoute, mais encore du *dire* au *dit* rompant le silence de la parole intérieure et régulant les paroles venant de l'extérieur. Cette régulation sapientiale féminine consonne, en son ordre propre, avec le passage de l'imaginaire (puissance ou fécondité narcissique) à l'ordre symbolique comme nom du Père.

Obéir à cet ordre, c'est être comme le bœuf et l'âne d'Isaïe; c'est être fils et fille de Dieu, mieux que ceux qui sont sujets de la loi et ne l'écourent pas. Ce qui définit la fraternité, ce n'est pas simplement le père qui a ensemencé, la mère qui a allaité, le lien familial, mais la franche pratique de l'Ordre du père: autrement dit, être frère et sœur, c'est accomplir spontanément la volonté libre de Dieu.

Ainsi le soleil, les étoiles, les animaux, les plantes, les minéraux, le feu, l'eau, le vent, la terre, sont nos frères et sœurs parce qu'ils sont et s'expriment, car déjà du seul fait d'exercer leur être même et leur manifestation, ils font la volonté de Dieu. La sagesse franciscaine n'est pas ailleurs que dans ce désir profond d'accomplir la volonté libre de Dieu, car cet accomplissement nous unit déjà intimement à lui dans la seule et simple pratique de notre être le plus quotidien, par les inflammations de nos existences enthousiastes ou irascibles, par les larmes de rire ou de détresse, par nos souffles, nos inspirations ou nos essoufflements, et par nos démarches, nos contacts hardis avec la terre. Même notre expiration corporelle se manifeste alors comme notre sœur!

La sagesse et ses figures singulières

Toutefois, de même qu'il ne s'agit pas d'une paternité allégorique, mais de ce qui revendique un père réel, avec parfois ce que cela comporte de rude et de cru, comme cette puissance d'invective du sage dont parle *Qohélet*, de même la féminité sapientiale n'est pas simplement allégorique: elle fait aussi appel sans s'y réduire à la figure de femmes singulières opposées au *nâbâl*, comme la nécromancienne d'En-Dor (Source, Œil de la terre), Abigaïl (Joie du père), mais aussi Esther, la cachée, et Judith (même si le personnage est romanesque), le courage sobre et avisé, tête haute d'un peuple confronté à l'insolence d'un despote avide et en état d'ébriété!

Il en va ainsi pour la folie du fou. Il ne faut pas y voir seulement un archétype mythologique ou un exemplaire moral, pédagogique, voire

une simple expression culturelle ou ethnographique. Evoquons ici, tout particulièrement, la figure du fou de Guérasa, suivant l'épisode de *Marc* (5, 1-20), dédoublé en *Matthieu* pour des raisons de crédibilité testimoniale. Ce fou est identifié parfois à un possédé, mais de manière inappropriée, car cette catégorie relève de la pensée moderne impliquant un sens de l'individu psychique et corporel qui n'est précisément pas caractéristique de celui qui se précipite avec violence sur Jésus.

Son unicité n'est pas distincte du multiple: non seulement *je est un autre*, mais mon nom est Légion! C'est le signe même de l'envahisseur romain, de la dissémination! Il n'a pas de corps propre, pas plus que d'identité bien définie. Il hurle, se déchire le corps avec des pierres. Sa chair n'est pas encore bien distincte de celle du porc, d'un troupeau de porc pour faire bonne mesure, comme dans un délire schizophrénique ou une transformation grégaire des dimensions thymiques et rationnelles de l'âme (*logistikon*), mais rendue seulement possible par ces dernières!

Il est vrai que sa violence portée contre lui-même, auto-mutilante, est liée étroitement à un ostracisme, à une stigmatisation sociale qui répond à cet homme dont l'irascibilité va jusqu'à briser ses liens. Le violent de Guérasa est rejeté par la cité des vivants et isolé dans la cité des morts, *extra muros* comme il se devait! Des esprits impurs se sont imposés à lui.

Et voici que Jésus passe par là. Le voyant, le violent se précipite sur lui. Jésus lui/leur parle. Il le délivre. Voici qu'il est assagi, vêtu, assis dans son bon sens près de Jésus. Il voudrait venir avec Jésus. Etre de son cercle rapproché. Il garde un attachement ambigu au thérapeute. Ce n'est pas parce qu'il est vraiment guéri qu'il ne peut rechuter en pire. Il faut accompagner une guérison, surtout si elle est vraiment réussie, créer un lieu intérieur. Il ne suffit pas d'exorciser, de faire le vide des démons intérieurs. Non seulement ils peuvent revenir plus nombreux, et l'état s'aggraver encore par rapport au statut antérieur, mais le délire peut enrôler le thérapeute comme une nouvelle figure d'envahisseur, et substituer ainsi le guérisseur présent aux esprits impurs récemment chassés!

Impurs: entendons ce flux de vie nouvelle ou ce transit, ce flux de suppurations et de morts, cet effroi de la nouveauté advenante ou évanescente, cette hésitation du réel, de la vie, à la manière du lépreux entre la vie et la mort ou d'un flux de sang mensuel! Il ne suffit pas d'être purifié ou délivré pour faire partie du mouvement de Jésus. Mais il faut, en tout état de cause, une intériorité nouvelle pour confirmer, affermir la

guérison. Laquelle? Une mission vers les siens, vers la ville *intra muros*. Dire ce que la miséricorde de Dieu a fait pour le témoin, sans référence explicite au thérapeute rencontré sur le chemin, ce qui est absolument essentiel: non pas à l'humilité de Jésus d'abord, mais au bien, à la guérison du malheureux de Guérasa et de ses concitoyens, de la cité des vivants !

Il faut réconcilier les morts et les vivants, pour éviter la mélancolie des vifs qui vivent comme des morts paralysés (songeons à la féminité pétrifiée de l'ange mélancolique chez Dürer) ou des morts qui survivent comme des revenants! Il faut réconcilier le cœur des fils avec le cœur des pères! Ce n'est pas un hasard si un des vecteurs sémantiques du *nâbâl* évoque précisément les êtres infernaux, les larves moqueuses du shéol dont parle Job (30) ou les ombres désignées par Isaïe (14, 15 ss.).

Enfin, il est caractéristique de la folie du fou de faire passer les justes et les sages pour des insensés, et de faire croire que leur mort dénonce leur justice et leur sagesse, met le sceau à leur échec, le dévoile comme définitif²²! C'est ce qui est arrivé à Jésus (Mc 3,21 [*exestè ; in furorem versus est*]; 6, 3) et à ses disciples qui ne sont pas plus grands que le maître! Paul rapproche cette méprise de la condition antique du pauvre (réservoir de victimes sacrificielles lors des épidémies) et de la condition des acteurs, d'un rôle théâtral qu'on entend faire jouer publiquement aux apôtres (*theatron* 1 Co 4, 9; *theatrizô* Hb 10, 33)!

Face à cela, la réponse du sage, de Paul en particulier, c'est d'opérer un glissement subversif. Ce qui passe pour sage au regard du spectateur et du régisseur des rôles, c'est précisément ce qui manifeste la folie fatale. Par contre, ce qui passe pour folie malsaine, voilà la vraie sagesse : folie de Dieu (*môria theou*; cf. 1 Co 1, 18)! Le renversement est précis. La version alexandrine des Ecritures hébraïques rendait le fou entendu comme *nâbâl*, non seulement majoritairement par *aphrôn*, mais aussi par *môros*.

Ce *môros* est celui qui précisément édifie sa maison sur du sable, laquelle est condamnée à chuter dès l'arrivée des pluies et des vents (cf. Mt 7, 26; antithèse de Dame sagesse qui taille les sept colonnes de sa demeure; Pr 9, 1). En outre, étymologiquement, le terme *môros* signifie non pas ce qui est fané, caduque, en chute, mais ce qui est fade (cf. Mt 5, 13; Lc 14, 34).

²² «Les impies verront donc la mort du sage sans comprendre ce qu'à voulu pour lui le Seigneur...» (Sg 4, 17).

La folie est fadeur, ce qui est émoussé, ce que l'on foule aux pieds! Ce qui est fade s'oppose à l'acuité de l'esprit, à son sel. Or voici que c'est la fadeur écœurante du sang de la croix qui devient le sel de la terre! Fade en lui-même, mais de par cette pacifique, humble et simple fadeur, ce qui donne de la force, du relief ou du goût varié à tout le reste !

Folie et eschatologie

Mais en même temps, rappelons que le terme de folie derrière le vocable de *nâbâl*, est aussi apparenté à ce qui est tombé, comme un cadavre! La folie est une chute, une ptôse! Or le cadavre de Jésus est aussi désigné *ptôma* (Marc 15, 45)! Ainsi la sagesse semble désormais se manifester *sub contrario*. Mais jusqu'à un certain point seulement, celui qui ruine un simple renversement dialectique. C'est le fruit mûr tombé de l'arbre après avoir été élevé sur la croix.

La résurrection n'est plus signifiée seulement par l'élévation immédiate de celui qui rend son dernier souffle, mais par la chute elle-même, et le temps de mûrir aux regards, et de germer en terre. Temps non seulement pour que le regard mûrisse, mais pour passer du voir seul, au voir *et* croire, comme dans la première *Admonition* de S. François, avec ce que cela comporte de détachement avant de se saisir du fruit.

Pour conclure, relevons encore le rapprochement que l'on peut suggérer entre le *cadavre* que l'on dissimule ou ensevelit, et le *pauvre* (*ptôchos*) entendu comme l'être qui se cache²³. Est-ce alors étonnant si la résurrection est précisément appréhendée non comme un désir de survie, mais comme ce qui relève le juste mis au rang des malfaiteurs, ce qui relève le pauvre de la cendre?

La sagesse, serait-ce sous la métaphore de la ville céleste, est porteuse d'espérance, de l'ouverture du temps au-delà de la suite des générations. Mais ouverture qui implique un peuple digne de ce nom et qui ne se

²³ Le vocable *'anaw* se traduit notamment par *ptôchos*, mendiant (littéralement : qui se blottit, se cache, du verbe se blottir, *ptéssô*) — v. *ptôchos* dans la LXX Ps. 9, 18,23.30 etc.; Pr 31, 20etc. ; Si 4, 1.4.8; 7, 32 etc. — mais il est rendu également par le terme *praïûs* (LXX Ps. 33, 2 etc.; Si, 3, 18...; Is 26, 6) qui évoque la douceur gardée même dans l'expérience douloureuse. Il est encore révélateur que le vocable d'*'anawab* soit rapproché de termes désignant la justice, le respect de Dieu et la fidélité dans la littérature sapientielle.

laisse pas désintégrer ou disloquer par la folie. Sagesse qui évite ce ramassis, celui dont une parole forte, deutéronomique (Dt 32, 21), menace le devenir d'un peuple qui semble pourtant bien identifié par son élection (comme identification initiale vers l'autre).

Ce qui n'est pas un peuple, entendons précisément un peuple *insensé*, voilà ce qui pourrait rendre jaloux la nation qui prétend ne pas être un grouillement de larves. A moins que ce peuple retrouve la sagesse qui est sise dans la simplicité et la reconnaissance qu'aucun bien n'est simplement l'effet d'une production par soi. Reconnaissance sans laquelle il n'y a ni justice ni alliance durable. Ce n'est pas le corps social qui assure organiquement ou magiquement sa cohésion, mais les relations justes entre les «doux» ou les pacifiques. Voilà ce qui donne accès aux secrets de ce qui advient.

BERNARD FORTHOMME OFM

LA DATA DEL MARTIRIO DI PAOLO DI TARSO NELLA LETTERA AI CORINTI DI CLEMENTE ROMANO

Summary: Philology helps to rediscover a thought or, sometimes, a fact, even an historical fact, that a certain word crystallised and handed over to the future. This ultimate function of the word – the “philatic” function, so to speak – can be seen at work in the Epistle to the Corinthians by Pope St. Clement of Rome. There, by indicating the “two Prefects of Rome” at that time, the writer appears to have wished to establish a precise point in time with reference to the martyrdom of St. Paul, namely the year 67 A.D. The essay now being published intends to examine precisely these aspects as it attempts to put forward by way of a result an accurate indication of the “witness” given by Paul of Tarsus.

Sumario: la filología ayuda a redescubrir un pensamiento o también, de vez en cuando, un dato histórico que la palabra ha fosilizado y entregado al futuro. Tal función última, por así decirlo “protectora” («filáctica») de la palabra, puede ser considerada en la Carta a los Corintios del Papa Clemente romano, en la que, con la indicación del encargo por un tiempo determinado de los “dos Prefectos de la Urbe”, habría querido indicar un tiempo preciso en relación con el martirio de San Paolo, es decir en el año 67. El ensayo, que ahora va a ser publicado, quiere examinar precisamente estos aspectos, con la intención de ofrecer como resultado la indicación precisa del “testimonio” dado por Pablo de Tarso.

1. Clemente come testimone diretto del martirio di Paolo

Fra le notizie certe su Clemente Romano, papa e martire (+102), c'è quanto Ireneo, che fu Vescovo di Lione e martire anch'egli (+202), attesta nella sua Opera *Adversus Haereses*, III, 3,3: “*Tertio loco ab Apostolis episcopatum sortitur Clemens, qui et vidit ipsos Apostolos et contulit cum eis*”.¹

Ireneo fu a Roma nel 177-178 e quindi è logico sostenere che trasse tali notizie direttamente nella Città, ove la memoria di Clemente era rimasta viva presso la comunità dei cristiani.

¹ “*Clemens exhibet hic validum testimonium pro martyrio Romae facti ab apostolis Petro et Paulo*”, così commenta G. VIZZINI in *Bibliotheca Sactorum Patrum*, series prima, *Patres Apostolicis*, volumen I, *Epistola I S. Clementis ad Corinthios*, Romae 1901, p. 128, nota 5.

Da questa testimonianza è significativamente riconosciuto che Clemente, oltre ad aver conversato con gli Apostoli, aveva udito “*il suono stesso della loro predicazione e aveva la tradizione loro sotto gli occhi*”.

Dunque, Clemente conobbe Pietro e Paolo.

La *Lettera ai Corinti*, che, assieme alla *Didakè* e alle Epistole di Sant’Ignazio, è la fonte più antica del Cristianesimo, fu scritta tra l’anno 96 e l’anno 98.²

La lingua utilizzata è il greco; fra le fonti che hanno trasmesso il suo testo, la più antica risale al IV secolo ed è in copto.³ Non v’è alcun dubbio sulla rilevanza anche storica del contenuto dell’Epistola, che è “*tra i documenti più importanti dell’epoca successiva agli apostoli, a parte il Nuovo Testamento, essa rappresenta l’opera più antica della letteratura cristiana di cui siano affermati in maniera storica il nome, la condizione e l’epoca dell’autore*”.⁴

Del martirio di Pietro e di Paolo, S. Clemente parla al Capitolo V della *Lettera*, dopo aver fatto riferimenti, nei precedenti capitoli, agli eventi causati dalla persecuzione verso i cristiani iniziata, con particolare crudeltà, da Nerone nell’anno 64.⁵ “*Il quinto capitolo è molto importante:*

² A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici, S. Clemente Romano*, ed. Lateranum 1938, pp. 46-49.

³ Ms. Orient. Fol. 3065 appartenente alla Biblioteca di Berlino; il testo proviene dalla Biblioteca del Monastero di Scendi di Atrope (pubblicato da SCHMIDT, *Texte und Untersuchungen*, XXXII, 1., Berlino 1908). Per quanto riguarda le fonti di lingua greca, il testo proviene dall’antico Cod. Alexandrinus, risalente al V secolo e conservato nel *British Museum* di Londra, in Royal I.D. V-VIII (riprodotto e pubblicato in *Facsimile of the Codex Alexandrinus*, London, 1879-1880, vol. IV, *New Testament and Clementine Epistles*). Ma nel Codice Alessandrini mancano i capitoli 57,6-64,1; l’intero testo della Lettera è contenuto nel cd. Codice di Gerusalemme, redatto da Leone notario nel 1056 (J. QUASTEN, *Patrologia. I Primi due secoli (II, III)*, vol. I, Marietti, 1980, p. 52. Per le edizioni e i numerosi studi sull’Epistola ai Corinti di Clemente romano, si veda *ivi*, pp. 53-55; fra gli studi, in particolare cfr.: H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom*, 2 ed., Berlin, 1927; O. CULMANN, *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d’après le témoignage de Clément Romain*, in *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg, 10, 1930, pp. 294-300; H. CHADWICK, *St. Peter and St. Paul in Rome*, in *Journal of Theological Studies*, London, n.s. 8, 1957, pp. 30-52; O. MARUCCHI, *Pietro e Paolo a Roma*, 2 ed., Torino, 1934). Sulla figura di Clemente si veda, da ultimo, G. B. PROJA, *S. Clemente I, Papa e Martire*, Basilica Lateranense, Roma 2008.

⁴ J. QUASTEN, *Patrologia, op. cit.*, p. 47.

⁵ Sulpicio SEVERO nelle *Cronache* (L.II, 29, 2), servendosi di Tacito (*Annali*, XV, 44) per descrivere l’incendio di Roma e l’inizio delle persecuzioni dei cristiani, pone

fornisce una testimonianza valida sul soggiorno di s. Pietro a Roma, sul viaggio di s. Paolo in Spagna e sul martirio dei due principi degli Apostoli.⁶

Ebbene, in tale contesto dall'indubbio valore storico, un dettaglio di particolare interesse e rilevanza viene offerto in quel Capitolo V intorno alla figura di Paolo di Tarso.

E' fra tali descrizioni, contenute nel testo greco d'origine, che si possono formulare importanti deduzioni storiche intorno alla data del martirio di Paolo, del quale fu testimone diretto, e forse anche *de visu*, Clemente Romano.⁷

2. La fonte

Come si è più volte indicato, si parla del martirio di Paolo nel Capitolo V, 5-7 della Lettera:⁸

“Per invidia e per discordia Paolo mostrò il premio della pazienza. Per sette volte portando catene, esiliato, lapidato, fattosi araldo nell'oriente e nell'occidente, ebbe la nobile fama della fede. Dopo aver predicato la giustizia a tutto il mondo, giunto al confine dell'occidente e resa testimonianza davanti alle autorità [επι τὸν ἐγμὲνον], lasciò il mondo e raggiunse il luogo santo, divenendo il più grande modello di pazienza”.⁹

Occorre esaminare più da vicino il significato del termine ἡγούμενος che Clemente utilizza quando indica l'azione giuridica prima del martirio (cioè la “testimonianza”) di Paolo di Tarso.

come parallelo in ordine temporale il martirio di S. Pietro e quello di S. Paolo; così anche Tertulliano (*La prescrizione degli eretici*, 24, 4) e Lattanzio (*La morte dei persecutori*, 2,6). Su tale punto, si veda l'edizione delle *Cronache*, a cura di L. LONGOBARDO, Città Nuova, Roma 2008, p. 164.

⁶ J. QUASTEN, *Patrologia*, op. cit., p. 48.

⁷ G. VIZZINI (op. cit., p. 130, nota 5) attesta l'importanza della Lettera di Clemente anche per i diversi spunti che essa offre in relazione agli ultimi tempi della vita di San Paolo: “*Praeter martyrium apostolorum, Clemens quasdam notizias de Paulo adnotat, quae plurimi intersunt*”.

⁸ Testo da *Sources Chrétiennes* (SC), 167, p. 108.

⁹ Traduzione tratta da *I Padri Apostolici*, Città Nuova, 2005, pp. 49 e ss. (carattere in tondo mio).

Il termine ἡγούμενος è un sostantivo derivato dal participio perfetto del verbo ἡγέομαι (“condurre”), il cui senso politico corrisponde a “guidare”, “reggere”; perciò, da un lato, il termine greco in generale indica l'equivalente latino di *dux*;¹⁰ più in particolare, il significato del sostantivo è quello di *capo, governatore o prefetto*¹¹.

Clemente Romano nella *Lettera*, all'interno del testo della preghiera contenuta nei Capitoli LIX, 2 – LXI, 3 usa (al Cap. LX, 4) il termine “*τοῖς τὲ ἐγουμενοῖς*” per indicare “*coloro che guidano il popolo*”, unendolo al sostantivo “*ἀρκουσίν*”, cioè “*coloro che comandano*”.¹²

D'altra parte, in tale parola, come perfezionamento dell'idea di “condurre”, si iscrive anche il significato di *Praefectus*: lo dimostra C. Schrevel nel *Lexicon Manuale Graeco-latinum*¹³, il quale alla voce *Praefectus* indica il sostantivo ἡγέμων. In altri termini, il significato di “prefetto” specifica e non esaurisce il contenuto del sostantivo greco ἡγούμενος.

Altri esempi dell'utilizzo del termine greco si hanno nel Vangelo di Matteo (27,11; 14), in cui Ponzio Pilato è chiamato “governatore” e nel testo greco il termine usato è ἡγεμόνος. Inoltre, sempre nel Vangelo di Matteo (2,6), nella richiamata profezia (che compare in 2 Sam 5,2: “*e tu Betlemme,.... da te uscirà un capo, che pascerà il mio popolo Israele*”) la parola “capo” è resa con il termine greco ἡγούμενος.

Va precisato, parallelamente, che il sostantivo “autorità” (usato dai traduttori italiani per la Lettera di S. Clemente) in greco - compreso

¹⁰ Il significato più generale di “guidare, condurre” rimarrà nell'uso anche nei secoli alto medioevali; si veda, ad esempio, l'uso del termine ἡγούμενος (lat. *egumentum*) per indicare l'Abate di un Monastero. In tal senso: cfr. GASPARIS ALOYSII OMERICI, *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas veterum inscriptiones et numismata accedunt inscriptiones et monumenta quae extant in Bibliotheca Monachorum Camaldulensium S. Gregorii in Monte Coelio, Romae 1765*, p. 270 (in cui sui legge “*Egumentum, Abbatem scilicet*”); e ancora, cfr. CAESARIS BARONII, *Epitome Annalium Ecclesiasticorum*, Lugduni 1604, p. 258; stessa citazione in L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, T. I, Mediolani 1723, p. 173.

¹¹ cfr. ROCCI, *Vocabolario greco – italiano*, sub relativa voce, p. 845, ed. 1983.

¹² A. CASAMASSA (in *I Padri Apostolici*, op. cit., pp. 50- 51) riconosce nel primo termine il significato di Imperatore e lascia il secondo senza traduzione precisa. Sarebbe meglio, a mio parere, tradurre la frase: “*a coloro che ci comandano e che ci guidano*”. In tal senso, si veda *I Padri Apostolici*, Città Nuova, al Cap. LX, 4.

¹³ Patavi, 1778, p. 551, col. 2, sub voce *Praefectus*.

quello della *koinè* - è reso più propriamente dai termini $\eta\gamma\epsilon\tau\eta\sigma$ ovvero $\epsilon\acute{\xi}\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$, come è dimostrato, ad esempio, in Rm 13,1 e in Ef 1,21.

Tutto ciò evidenzia, dunque, come l'affermazione di S. Clemente (Lettera ai Corinti, V, 7: “*epi tòn egumènon*”) vada finalmente riferita alla specifica figura dei “governatori” o dei “prefetti” e non possa essere circoscritta al generico significato di “autorità”.

Che il vocabolo possa essere tradotto come “Prefetto”, oltre alla già citata fonte del Rocci, trova conferma anche nello Schenkl, che *sub voce* $\eta\gamma\epsilon\theta\upsilon\mu\alpha\iota$,¹⁴ indica il significato di “*capitaneggiare un esercito*”, che ben si applica alla funzione propria del Prefetto del pretorio.

3. Il Praefectus praetorio

Come è noto, nella Roma antica, dall'età del principato in avanti, gli organi ausiliari del *princeps* erano i “legati”, i “praefecti” ed i “procuratores”.

I legati avevano avuto la loro origine strutturale già presso i governatori delle provincie, mentre i prefetti “*hanno maggiore importanza dei legati perché, mentre questi sono organi periferici, essi sono organi centrali e perciò in grado di controllare il funzionamento dello Stato nel suo complesso*”.¹⁵

Con il termine *Praefectus* (da *praeficio*) veniva indicato un preposto, un deputato ad una funzione specifica e “*hujusmodi praefecti creabantur ab imperatore ipso Romano, a consule, a praetore*”.¹⁶ Più in particolare, va detto che alla luce delle diverse funzioni assegnate lungo i secoli della storia di Roma ai singoli cittadini preposti, diverse furono le categorie dei *Praefecti*: *sacrorum*¹⁷; *mulieribus*¹⁸; *in militia externa*¹⁹; *equitum* (*scilicet: generale della cavalleria in Romana*²⁰); *Legionis*; *Classis* (*idest: ammiraglio*), *navium* (*idest: capitano della nave*); *Castrorum*; *Fabrum*; *Remigum* (*idest: capo della ciurma*); *Aerari*; *Annonae*. Assunsero un importantissimo ruolo, di pari

¹⁴ C. SCHENKL, *Vocabolario*, ed. XIX, Vienna, p. 381.

¹⁵ G. SCHERILLO, A. DELL'ORO, *Manuale di Storia del Diritto Romano*, Cisalpino, Milano 1990, p. 314.

¹⁶ E. FORCELLINI, *Lexicon*, *sub voce*, edizione 1827. Per le definizioni - che seguono - delle varie categorie dei Prefetti, *ivi*, p. 641 e 642.

¹⁷ “*cujusmodi erat pontifex maximus*”.

¹⁸ “*erat apud Graecos qui modestiae matronali praeerat*”.

¹⁹ “*quem nos generale, aut luogotenente generale dicimus*”.

²⁰ “*eratque fere in auxiliis, quod in legionibus tribunus*”.

dignità, sia il *Praefectus Urbis*, con l'incarico di una sorta di governatore con funzioni anche di giurisdizione,²¹ sia il *Praefectus Praetorio*.

Quest'ultima figura fu istituita da Augusto ed esercitava le proprie funzioni di comandante del quartier generale, di capo di stato maggiore o di capitano della guardia (cd. *Praetorium* dell'imperatore), inizialmente con una competenza a partire da cento miglia al di là di Roma.

Successivamente, si caratterizzò per la partecipazione più estesa ai poteri dell'imperatore in campo militare, e, proprio per la stretta vicinanza con l'imperatore, ne diviene il naturale sostituto, acquistando così una competenza generica.²²

Di questa competenza generale diversi passi del Digesto ne danno indicazione e contezza (cfr. Dig. 1, 2, 2 § 19 e Dig. 1, 11, 1 pr.).

Dunque, le funzioni e la struttura dell'ufficio del Prefetto del pretorio perdono man mano la caratteristica militare e assumono il carattere civile, fino ad esercitare la funzione normativa mediante l'emanazione di editti.

Il ruolo era ricoperto normalmente da più titolari,²³ in linea di massima due Prefetti;²⁴ gli storici romanisti ne hanno riconosciuto due principali ragioni: la prima consisteva nel fatto che il *princeps* avesse voluto

²¹ “*fuii magistratus Romae, qui Urbanis negotiis praeerat...at sub imperatoribus coepit esse stabilis ad perpetuus, ex institutione Augusti* (SVETONIO, *Le vite dei Cesari*, Libro II, Augusto XXXVII) *multaeque reipublicae partes ejus procurationi tributae sunt: de quibus v. Ulp. Dig. 1, tit. 12* (e cfr. TACITO, *Annales*, VI, X e XI). *Varrone apud Gell. 14.7 ponit, qui fuerint, per quos more majorum senatus haberi soleret, eosque nominat, dictatorem, consulem, praetores, tribunos plebi, interregem, praefectum urbi*”.

²² Con Costantino, i Prefetti del pretorio divennero quattro per tutto l'impero: *per Orientem, per Illyricum, per Italiam, per Gallias*. Il quinto fu aggiunto da Giustino per l'Africa. Il Forcellini, che non dà l'indicazione temporale della suddivisione nelle quattro regioni, sottolinea però l'importanza ormai acquisita da tale figura fino ad essere riconosciuta come il “vice imperatore” nelle zone di competenza; così scrive “*Posterioribus temporibus, quatuor fuere praefecti pretorio, vice imperatoris partem imperii administrantes*” (*Lexicon, op. cit.*, p. 641, col. 2).

Un'annotazione: il padre di S. Ambrogio era Prefetto del pretorio nelle Gallie, così come riferisce PAOLINO DA MILANO, *Vita Ambrosii*, Migne, P.L. 14, ora in *Vite dei Santi*, ed. C. MOHRMANN, Milano 1975.

²³ G. SCHERILLO, A. DELL'ORO, *Manuale, op. cit.*, pp. 315 e 316.

²⁴ Nel periodo che in questa sede interessa più da vicino, può essere interessante notare che, come scrive Tacito, Nerone “*duos praetoriis cohortibus imposuerat, Faenium Rufum ex vulgi favore, quia rem frumentariam sine quaestu tractabat, Ofonium Tigellinum, veterem impudicitiam atque infamiam in eo secutus. Atque illi pro cognitis moribus fuere, validior Ti-*

stabilire fra essi un reciproco controllo, il che avrebbe ostacolato efficacemente eventuali tentativi di presa del potere e di insurrezione nei confronti dello stesso *princeps*;²⁵ la seconda ragione, risiederebbe nella vastità delle attribuzioni affidate alla carica, quale sostituto del *princeps*, fra cui anche quella di dirigere le campagne militari, spesso contemporanee, su diversi fronti lontani.²⁶

Il ruolo, la dignità e il potere dei prefetti del pretorio nello specifico periodo Neroniano - che è quello che qui interessa, poiché S. Paolo fu martirizzato al tempo di Nerone - devono essere, inoltre, interpretate alla luce della nuova tendenza verso una monarchia assoluta, che diverrà con i Severi una vera e propria struttura tale da lasciare all'ordinamento cittadino, dapprima solo poche competenze per poi determinarne la totale scomparsa.²⁷

Sicché, Nerone, che fu l'ultimo della dinastia giulio-claudia, tese alla totalizzazione del potere: questo significò, parallelamente, un incremento del grado di sintesi delle diverse funzioni anche in capo ai Prefetti del pretorio.

L'apice di tale forza pretoriana si ebbe in una data precisa: fu un viaggio, l'unico, che Nerone compì in Oriente e in Grecia che determinò, in via del tutto eccezionale e unica, l'esercizio di quei poteri imperiali nella città di Roma da parte dei *due* Prefetti del pretorio, che l'imperatore aveva lasciato, in sua vece, alla guida e al governo dell'Urbe²⁸ durante il suo viaggio che durò diversi mesi. Era l'anno 67.²⁹

gellinus in animo principis et intimis libidinibus adsumptus, prospera populi et militum fama Rufus, quod apud Neronem adversum experiebatur" (*Annales*, L. XIV, LI).

²⁵ C. LONGO, G. SCHERILLO, *Storia del diritto romano*, Milano 1935, p. 228. Infatti, si pensi, ad esempio, a quanto accadde dopo la morte di Nerone nell'anno 68: il prefetto del pretorio Ninfidio Sabino costringe l'altro prefetto Tigellino a dimettersi e si proclama unico comandante delle guardie pretoriane; Galba, il successore di Nerone, però nomina prefetto del pretorio anche Cornelio Lacone. Sabino fu ucciso dai pretoriani dopo che si proclamò successore di Nerone (cfr. PLUTARCO, *Vita di Galba*, X e L. A. MURATORI, *Annali d'Italia*, T. II, p. 28).

²⁶ G. SCHERILLO, A. DELL'ORO, *Manuale*, op. cit., pp. 315, nota 2.

²⁷ M. A. LEVI, *Nerone e i suoi tempi*, Milano 1949; G. SCHERILLO, A. DELL'ORO, *Manuale*, op. cit., pp. 385.

²⁸ Della delega al governo della città di Roma ne dà indicazione anche il MARUCCHI, *Manuale di Archeologia cristiana*, Desclée & C. Editori Pontifici, Roma 1923 (1933), p. 36.

²⁹ O. MARUCCHI, *Manuale*, op. cit., p. 36; A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici*, op. cit., pp. 51 e 52.

Erano Prefetti del pretorio Gaio Ofonio Tigellino (62-68) e Gaio Ninfidio Sabino (65-68).³⁰

4. “Al tempo dei due Prefetti”

L'espressione “*epì tòn egumènon*” utilizzata da Clemente nel Cap. V, 7 della *Lettera* è costruita con la preposizione “*epì*” e il caso del genitivo plurale del sostantivo ἡγοούμενος.

Tale costruzione può assumere in greco diversi significati: stare sopra un luogo, anche figurativamente; avere relazione con qualcosa; stare alla presenza di qualcuno (corrisponde al *coram* latino: “*davanti a*”); indicare un tempo preciso (“*al tempo di*”).

Scartati, per evidenti ragioni, i primi due significati, va precisato che in diverse traduzioni italiane - come quella sopra riportata e citata in nota 6 - sia stato reso il costrutto greco in esame con l'espressione “*davanti alle autorità*”,³¹ il che oltre ad apparire un'ovvietà, poiché la persecuzione è causata e attuata dall'imperatore e da coloro che hanno un ruolo strutturale di autorità, non offre alcun significato preciso o una ragione per cui Clemente l'avrebbe scritta insieme a diverse altre notizie precise, riguar-

Dell'unico viaggio di Nerone ne parla Svetonio (*Le vite dei Cesari*, L. VI, *Nerone* XIX): “*In Acaia, accingendosi al taglio dell'Istmo, riuniti i pretoriani in assemblea, li incoraggiò a mettersi al lavoro, poi, ad uno squillo di tromba, diede lui stesso il primo colpo di vanga, scavò la terra, ne riempì una cesta e la trasportò sulle spalle*”, (trad. di E. NOSEDA, ed. Garzanti, Milano, 2009, p. 268); per il testo del discorso che Nerone tenne a Corinto ove concesse l'immunità e la libertà ai greci, si veda Dittenberger SIG III ed. 814 = SIG II ed. 376.

³⁰ Per le fonti, si vedano: WINDISCHMANN, *Vindiciae Petrinae*, 1876, p. 64; VIZZINI (*op. cit.*, p. 131, nota 5), il quale richiama, altresì, “*de Helio et Polycleto, qui summas imperii, cum Nero in Graecia commoraretur, a. 67*”, fonte in DIO CASSUS, *Historiae*, LXIII, 12, 19; MIGNE, *Patrologia Graeca*, (P.I.G.) p. 219.

Su Tigellino, si veda quanto scritto da Tacito (*supra*, nota 22); inoltre, si consideri che Nerone conferì l'onore del trionfo a Petronio Turpiuliano, al pretore Cocceio Nerva e al prefetto del pretorio Tigellino, ma “*Tigellinum et Nervam ita extollens, ut super triumphales in foro imagines apud Palatium quoque effigies eorum sisteret*”, (Tacito, *Annales*, L. XV, LXXII). Lo stesso Tacito ci informa che Ninfidio ricevette le insegne consolari; questi era figlio di una liberta “*quae corpus decorum inter servos libertosque principum vulgaverat, ex C. Caesare se genitum ferebat, quoniam forte quadam habitu procerus et torvo vultu erat, sive C. Caesar, scortorum quoque cupiens, etiam matri eius inclusit*” (*Annales*, L. XV, LXXII).

³¹ Anche il Quasten non si discosta e riporta la seguente traduzione: “*(...) e sostenuto il martirio davanti ai governanti (...)*” (in *Patrologia, op. cit.*, p. 48).

danti solo la figura di S. Paolo. Inoltre, si consideri che, stando all'uso del greco, l'espressione più classica che avrebbe meglio indicato lo stare in presenza o davanti a qualcuno sarebbe stata *κατὰ πρόσωπου*.

Invece, la costruzione della frase viene a delineare un preciso riferimento storico se essa si considera come un complemento di tempo determinato (*"al tempo di"*), secondo un certo stile narrativo che era in uso presso diversi autori; quest'ultima forma stilistica era adoperata da Tacito e tale affinità si rivela come un aspetto importante solo se si considera che Tacito e Clemente romano furono contemporanei: Tacito, nato nel 55 d.C. (alcuni storici spostano la data al 57), morì nel 120; Clemente romano fu martirizzato nel 102. In particolare, Tacito negli *Annali*, per inquadrare il momento storico di riferimento, all'*incipit* di diversi Libri è uso far riferimento ai consolati e ai nomi dei consoli del tempo a cui si riferiscono gli accadimenti narrati; ad esempio: nel Libro II il riferimento temporale è indicato così *"Sisenna Statilio L. Libone consulibus mota Orientis regna provinciaeque Romanae (...)"*; nel Libro IV: *"C. Asinio C. Antistio consulibus nonus Tiberio annus erat compositae rei publicae"*; nel Libro V: *"Rubellio et Fufio consulibus, quorum utriusque Geminus cognomentum erat, Iulia Augusta mortem obiit"*; nel Libro XIV: *"Gaio Vipstano C. Fonteio consulibus diu meditatatum scelus non ultra Nero distulit"*; anche nel capitolo XLVIII del Libro XIV è indicato *"P. Mario L. Afinio consulibus Antistius praetor (...)"*.

Alla luce di tutto ciò e considerando, poi, che S. Paolo fu martirizzato a Roma, cioè nella città ove esercitavano i loro poteri i Prefetti del pretorio, deve logicamente concludersi che il vocabolo ἡγομεν (al plurale) usato da S. Clemente debba essere tradotto tecnicamente come *"Prefetti"* (*"sub Praefectis"*), secondo le accezioni, di cui s'è già parlato, e che vengono ad indicare al lettore un preciso e chiaro richiamo temporale, quello nel quale, in via d'eccezione e inconfondibilmente, erano a Roma due Prefetti che esercitavano il potere imperiale.³²

³² "Sub Praefectis" come già indicò nel 1938 il Casamassa, il quale però riferì della circostanza dei prefetti per la sola indicazione della data della persecuzione di Nerone (che invece ebbe inizio nell'anno 64), senza alcun altro riferimento o deduzione (A. CASAMASSA, *I Padri Apostolici*, op. cit., pp. 51 e 52).

Nel 1901 più precisamente il Vizzini (in op. cit., p. 131, nota 5) indicò la possibilità che ἡγομενων significasse "sub Praefectis" e, per le ragioni ivi espresse in rapida sintesi, legò all'anno 67 il martirio di Paolo; inoltre, considerò che *"at cum vox ἡγομενοι sensu generali apud Clementem (XXXII, 2; XXXVII, 2, 3; LI, 5; LV, 1; LXI, 1) adhibeatur, de*

Tale fu l'eccezionalità dell'evento della delega ai due Prefetti che Clemente, non sussistendo altra misura cronologica (oltre a quella calcolata dalla fondazione di Roma), se ne serve per indicare un momento temporale determinato e cioè per datare il martirio di San Paolo; a dimostrazione della particolare attenzione che Clemente romano dedica all'Apostolo delle genti - tale per cui solo per lui viene espresso il tempo in cui avvenne il suo martirio - sta il fatto che nella Epistola ai Corinti è indicato, altresì, l'importante evento storico del viaggio paolino nell'estremo occidente.

Tutto ciò che finora si è tentato di delineare ci induce a riconoscere la validità della considerazione secondo cui il martirio di S. Paolo sia avvenuto nell'anno 67, quando a Roma cioè i due Prefetti esercitarono eccezionalmente il governo dell'Urbe in vece dell'imperatore Nerone.

Sicché la frase “*epi tòn egumènon*” assume il significato: “*al tempo* (del governo delegato dell'Urbe) *dei* (due) *prefetti* (del pretorio)”, cioè l'anno 67, nel quale rese la sua “testimonianza” San Paolo Apostolo.

VITTORIO CAPUZZA

magistratibus supremis Romanorum vel de imperatore eiusque consilio, quod ex principibus civitatis (Svet., Tiber. C. LV) coalescebat, est intelligenda” (ivi). Dunque, viene segnalata come possibile ipotesi che il termine ἡγούμενοι potesse riguardare anche i consiglieri negli affari pubblici: Tiberio, ad esempio, si era fatto assegnare venti tra “i principali cittadini”, dei quali, però, come riferisce Svetonio, solo due o tre riuscirono a salvarsi la vita: gli altri, fra cui Seiano che Tiberio aveva innalzato al massimo potere, furono uccisi con vari pretesti. Ma accettando quest'ultima linea ermeneutica, rischia di perdere efficacia la segnalazione temporale che, invece, Clemente intese fornire come un chiaro indice di riferimento: esso non poteva, perciò, dissociarsi da un fatto eccezionale e ben delimitato nella sua durata, quale fu appunto la presenza dei due Prefetti nella città di Roma durante il viaggio di Nerone in Grecia.

Una prima indicazione di tali conclusioni, l'ho espressa, insieme a Mons. G.B. Proja, in G.B. PROJA, *San Paolo Apostolo*, Basilica Lateranense, Roma 2009, pp. 69 e 70: in tal senso, si veda *ivi* il capitolo 18, *Il martirio*, pp. 66-71.

LA GIOIA DI EVANGELIZZARE: POTENZIALITÀ DELLA *VIA PULCHRITUDINIS* E DEL LINGUAGGIO NARRATIVO

Voi non avete solo una gloriosa storia da ricordare e da raccontare, ma
*una grande storia da costruire!*¹

Summary: This article analyzes the challenges for evangelization in today's media culture, paying particular attention to Pope Francis' apostolic exhortation "Evangelii Gaudium". In the "global village" the traditional clear distinction between personal and mass communication seems to be fading away. Communicative interaction is mainly focused on personal daily experiences and it privileges intuitive and emotive rather than analytical abilities. In this context, we need to revalue the "via pulchritudinis" and the narrative language as privileged means to express and share our experience of faith.

Resumen: En este artículo se estudian los desafíos que la actual sociedad mediática presenta a la evangelización y, en este análisis, se presta una atención especial a la exhortación apostólica Evangelii Gaudium. En la "aldea global", se están diluyendo los límites entre comunicación personal y comunicación de masa, al tiempo que se privilegia la propia experiencia cotidiana y se da prioridad a lo intuitivo y emotivo sobre lo analítico. En este contexto, necesitamos revalorizar "el camino de la belleza" (via pulchritudinis) y el lenguaje narrativo como medios privilegiados para vivir y compartir la experiencia de fe.

Rivolgendo una particolare attenzione all'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, questo articolo esplora le sfide che l'attuale società mediatica e globalizzata pone all'evangelizzazione e all'espressione comunitaria della fede. Il vivere la fede implica oggi molte difficoltà in un contesto socio-culturale che "riduce l'ambito delle certezze razionali a quello delle conquiste scientifiche e tecnologiche"². Oggetti ed eventi sembrano non avere più un chiaro significato simbolico-religioso

¹ Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Vita consecrata*, 25-03-1996, n. 110, in *Acta Apostolicae Sedis*, [=AAS], 88 (1996), p. 377-486.

² Benedetto XVI, Lettera apostolica *Porta fidei*, 11-10-2011, [=PF], n. 12, in *AAS* 103 (2011), p. 723-734.

nell'immaginario collettivo, giacché predomina una mentalità concreta, positivista.

Il processo di secolarizzazione iniziato nel Rinascimento è sfociato in una visione immanente della realtà, comune a credenti e non credenti. Si direbbe che la fede sia solo una delle opzioni a disposizione del consumatore. La religione è stata relegata nella sfera privata e la fede è solo un'alternativa in più tra le altre. Questo non vuol dire che l'apertura alla trascendenza sia stata abbandonata anche se l'individuo, quando cerca il senso della realtà, ha davanti a sé un ampio pluralismo religioso, morale, spirituale³.

Un dato rilevante dell'attuale cultura secolare, secondo Taylor, è l'ideale dell'autenticità. Oggi si dà molta importanza all'esperienza e all'autonomia morale dell'individuo. Le persone hanno sete di autenticità e reclamano “evangelizzatori che parlino di un Dio che essi conoscano e che sia a loro familiare, come se vedessero l'Invisibile”⁴. D'altra parte, il bombardamento indiscriminato “di dati, tutti allo stesso livello, finisce per portarci a una tremenda superficialità al momento di impostare le questioni morali”⁵.

La cultura digitale presenta nuove sfide al linguaggio e al pensiero teologico, cioè all'“intelligenza della fede”⁶. “Occorre integrare il messaggio stesso in questa ‘nuova cultura’”⁷. Oggi la comunicazione è piuttosto orizzontale, interattiva e determina, ‘per lo più, una capacità più intuitiva che analitica’⁸. In questo ambito, diventa necessario rivedere alcuni concetti legati all'evangelizzazione (comunicazione, cultura) e rivalutare “la via della bellezza” (*via pulchritudinis*) e il linguaggio narrativo come

³ Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA 2007, p. 221-298.

⁴ Paolo VI, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, [=EN], 8-12-1975, n. 76, in AAS 58 (1976), p. 5-76.

⁵ Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, [=EG], Città del Vaticano 2013, n. 64.

⁶ Benedetto XVI, Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, 28-02-2011, in *L'Osservatore Romano*, [=OR], (28 febbraio – 1 marzo 2011), p. 8.

⁷ Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Redemptoris missio*, [=RM], 7-12-1990, n. 37, in AAS 83 (1991), p. 249-340; M.R. Attanasio, *Il linguaggio multimediale nell'educazione alla fede*, Milano 2007.

⁸ Benedetto XVI, Discorso..., cit., 28-02-2011.

mezzi privilegiati per esprimere e condividere l'esperienza della fede. La tradizione ecclesiale è ricca di proposte, ad esempio le espressioni artistiche che saranno presentate nella quinta parte dell'articolo senza alcuna pretesa di esaustività, cercando di indurre a utilizzare maggiormente i linguaggi evocativi, più consoni alla sensibilità odierna.

Nell'attuale contesto mediatico e secolarizzato dobbiamo essere creativi; "non possiamo più rimanere tranquilli, in attesa passiva, dentro le nostre chiese"; è necessario passare "da una pastorale di semplice conservazione a una pastorale decisamente missionaria"⁹ e propositiva, "in costante atteggiamento di 'uscita'" (EG 27). Invece di rimpiangere il cristianesimo sociologico dei tempi passati, il credente e tutta la comunità ecclesiale devono testimoniare gioiosamente il Vangelo, senza timori, inserendolo nel nuovo contesto culturale.

1. Vivere e comunicare la gioia del Vangelo

Oggi la Chiesa invita a vivere e a comunicare la gioia del Vangelo in modi, linguaggi e simboli che siano comprensibili per gli uomini d'oggi. Ciò implica un profondo rinnovamento ecclesiale che comprenda tutto (costumi, stili, linguaggi), in modo che tutta la Chiesa diventi missionaria (EG 27), annunciatrice inesauribile dell'infinita misericordia del Padre che essa stessa sperimenta (EG 24).

Una siffatta opera evangelizzatrice si basa su una concezione dialettica e relazionale dell'essere umano. Più che un essere pensante (*ens cogitans*), l'uomo è un essere pensato, infinitamente amato¹⁰. La sua socialità non è frutto di mancanze, di timori o di interessi, ma appartiene alla sua stessa essenza: egli è un essere per la comunicazione che conduce alla comunione.

Se l'uomo esiste è perché Dio lo chiama, lo convoca, fa di lui il destinatario della sua autocomunicazione. In effetti, "Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi,

⁹ V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-americano e dei Caraibi, Documento di Aparecida, 29-06-2007, n. 548 e 370, citato in EG 15.

¹⁰ "Being is being-thought... and yet is true being itself". J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, San Francisco 2004, p. 157. "There is no such thing as a person in the categorical singular". *Ibid.*, p. 180.

per invitarli e ammetterli alla comunione con sé"¹¹. Per questo prima che "animale razionale", l'uomo è un essere libero e relazionale, che si sviluppa e si perfeziona nell'incontro libero e affettuoso con l'Altro, con gli altri e con l'altro. La sua libertà è sempre dialogica, relazionale, frutto dell'amore divino e orientata all'incontro. La sua identità si configura nell'alterità.

Dialogare è condividere, compatire, lasciarsi interpellare, arricchirsi reciprocamente. In questa prospettiva, la differenza non è una deficienza, l'alterità non è un'alterazione, ma una possibilità di reciproco arricchimento.

Dio è Parola (Gv 1,1) e l'uomo è colui che ascolta questa Parola (1Sam 3,9), colui che accoglie il Verbo come fa Maria. "Così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto" (Is 55,11). L'Onnipotente desidera di aver bisogno dell'uomo e aspetta la sua risposta. Nella preghiera, la Parola ritorna al Padre in forma umana. I Salmi, in effetti, sono Parola di Dio senza cessare di essere parola dell'uomo.

In base a questa concezione antropologica, esiste una stretta relazione tra comunicazione, comunione e comunità. La comunicazione non è fine a se stessa, né può ridursi a una semplice trasmissione di dati o di informazioni, come succede tra due computer. Il suo obiettivo consiste nel favorire la comunione, nel creare relazioni di amicizia e fiducia (*EG* 88). Allo stesso modo, l'evangelizzazione non può limitarsi a essere una fredda trasmissione di verità.

L'esempio è Cristo, perfetto comunicatore, Verbo del Padre, che si è incarnato facendosi somigliante in tutto ai destinatari della sua comunicazione, e a essi si è donato per amore. In questo modo ha ri-creato, per la forza dello Spirito, la comunione che il peccato aveva distrutto e ci ha resi Figli di Dio grazie all'unione con Lui nello Spirito.

¹¹ Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica Dei Verbum, (=DV), 18-11-1965, n. 2, in AAS 58 (1966), p. 817-835. Il concilio di Trento e il Vaticano I avevano presentato la rivelazione come azione verticale di Dio che si traduce in dottrina. Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Bologna 1995, [=DZ], n. 1501 e 3015.

1.1. *Raccontare e celebrare insieme l'esperienza dell'amore di Dio*

“Tutto cominciò con un'esperienza”¹², un incontro, che ciascun cristiano deve rivivere, lasciandosi amare da Dio e amandolo “con l'amore che Egli stesso ci comunica” (EG 178). Pertanto, l'esperienza mistica precede quella ascetica, l'indicativo viene prima dell'imperativo, l'ortoprassi anticipa l'ortodossia. In effetti la fede nasce quando si sperimenta l'amore divino, gratuito e liberatore, fattosi presenza concreta in Gesù di Nazareth.

All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva¹³.

L'esperienza dell'amore di Dio, totalmente gratuito e disinteressato, porta il credente a evangelizzare, a raccontare la storia della salvezza che sta trasformando la sua vita. In effetti, “l'attività missionaria è risposta all'amore con cui Dio ci ama. Il Suo amore ci redime e ci sprona verso la *missio ad gentes*”¹⁴. Questa esperienza d'amore costruisce e sostiene la Chiesa, che non si può comprendere senza di essa. In realtà tutte le creature esistono in questo Amore divino e lo proclamano per il semplice fatto di essere se stesse.

I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani annuncia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il racconto e la notte alla notte ne trasmette notizia (Sal 19, 1-2). Una generazione narra all'altra le tue opere, annuncia le tue imprese. Il glorioso splendore della tua maestà e le tue meraviglie voglio meditare (Sal 145, 4-6).

La storia della salvezza è la più bella narrazione dell'amore di Dio. La sua assoluta gratuità rende impossibile qualsiasi tentativo di appro-

¹² E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1978, p. 23.

¹³ Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 25-12-2005, n. 1, in AAS 98 (2006) 217; EG 264.

¹⁴ Benedetto XVI, *Messaggio per la Giornata missionaria mondiale*, 11-05-2008, n. 2, in AAS 100 (2008), p. 567-571.

priazione. Dio prende sempre l'iniziativa. La fede in Lui è un dono dello Spirito Santo che la Chiesa testimonia e celebra. Pertanto l'evangelizzazione non è opera nostra né la fede è frutto del nostro sforzo, ma è un dono sempre nuovo che deve essere vissuto e condiviso nella comunità.

In realtà, ogni autentica azione evangelizzatrice è sempre "nuova" (EG 11). La più grande minaccia "è il grigio pragmatismo della vita quotidiana della Chiesa, nel quale tutto apparentemente procede nella normalità, mentre in realtà la fede si va logorando e degenerando nella meschinità"¹⁵.

1.2. *Un processo interattivo, dinamico*

"Tutti dobbiamo lasciare che gli altri ci evangelizzino costantemente" e allo stesso tempo "tutti siamo chiamati ad offrire agli altri la testimonianza esplicita dell'amore salvifico del Signore" (EG 121). Questo vale per tutti, anche per i teologi, i sacerdoti e i missionari che potrebbero credere di essere i soli a possedere un messaggio ben strutturato e che, pertanto, potrebbero presumere che la loro missione consista principalmente nel cercare la strategia più adeguata per trasmettere tale messaggio, vincendo le possibili reticenze. "Il predicatore deve anche porsi in ascolto *del popolo*, per scoprire quello che i fedeli hanno bisogno di sentirsi dire. Un predicatore è un contemplativo della Parola e anche un contemplativo del popolo" (EG 154). Pertanto l'evangelizzazione non è un processo lineare di trasmissione di contenuti, ma un processo interattivo, dinamico, una ricerca reciproca dei "semi del Verbo" già presenti in tutti gli uomini¹⁶.

Prima che il missionario entri in contatto con i non credenti, Dio li ha già amati e ha posto in essi i semi del Verbo. Così, sebbene manchi il riferimento esplicito al Dio cristiano, non per questo si esclude che il Risorto sia presente nei loro cuori¹⁷.

¹⁵ EG 83: qui si cita J. Ratzinger, *Situazione attuale della fede e della teologia*, in *L'Osservatore Romano*, [=OR], (1-11-1996).

¹⁶ J.A. García, *En el mundo desde Dios. Vida Religiosa y resistencia cultural*, Maeliño 1989, p. 41; cfr. G. O'Collins, *The Second Vatican Council on Other Religions*, Oxford 2013.

¹⁷ "Dio ha legato la salvezza al sacramento del Battesimo, tuttavia egli non è legato ai suoi sacramenti". *Catechismo della Chiesa Cattolica*, [=CCC], n. 1257, Madrid 1992.

Nel cuore di tutti gli uomini di buona volontà lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale¹⁸.

“Il mondo è stato cosparso dei semi del Verbo, che è necessario distinguere, far crescere e maturare”¹⁹. Questa presenza implicita non ci esime dall'urgenza missionaria. Non possiamo privare gli altri del tesoro della vita e dell'amore che abbiamo ricevuto gratuitamente e di cui tutti abbiamo bisogno per giungere a una vita piena (*EG* 264).

Gli uomini potranno salvarsi anche per altri sentieri, grazie alla misericordia di Dio, benché noi non annunziamo loro il Vangelo; ma potremo noi salvarci se, per negligenza, per paura, per vergogna [...], o in conseguenza di idee false, trascuriamo di annunziarlo? (*EN* 80)

La missione consisterà dunque nell'aiutarli a scoprire quei semi del Verbo²⁰, ossia nell'aiutarli a esclamare, come i discepoli di Emmaus: “Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?” (*Lc* 24,32). Annunciando il Vangelo, anche il missionario è evangelizzato da coloro che lo ascoltano, poiché in essi coglie la perenne novità del Dio onnipresente.

Su questa linea, Francesco d'Assisi insegnava ai suoi frati missionari che il primo modo di evangelizzare deve essere la presenza affabile, cortese, amichevole, l'“essere in mezzo”, sottomessi a ogni creatura. Il modo in cui i frati vanno per il mondo²¹ è più importante della predicazione esplicita: “tutti i frati tuttavia, predichino con le opere” (*RnB* 17,3: *FF* 46). È la loro comunicazione non verbale a esprimere al meglio quello che sono. Vivendo come minori renderanno la loro sequela dell'Emma-

¹⁸ Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, [=GS], 7-12-1965, n. 22, in *AAS* 58 (1966), p. 1025-1120.

¹⁹ P.G. Cabra, *La vida religiosa en misión*, Santander 1991, 81 [traduzione mia]; E. Melandri, *Dalla “colonizzazione” alla liberazione*, in *Adista* 32 (2012), p. 30.

²⁰ V.M. Pedrosa et al., ed., *Nuevo diccionario de catequética*, I, Madrid 1999, p. 52.

²¹ Francesco d'Assisi, *Regola non bollata*, [=Rnb], c. 14, in *Fonti Francescane*, [=FF], Padova 32011, p. 40.

nuele²² che, incarnandosi, vivifica la creazione dall'interno, per la forza dello Spirito, e la orienta verso la comunione escatologica con il Vivente in eterno²³.

Francesco d'Assisi volle imitare Gesù, che “nacque per noi lungo la via”²⁴ e “fu povero e ospite, e visse di elemosine” (*Rnb* 9,4-5: *FF* 31). Ha sviluppato così una spiritualità dell'incontro, sempre in cammino verso l'altro, ovunque esso si trovi.

Papa Francesco conferma che l'azione evangelizzatrice necessita di una “vicinanza reale e cordiale”²⁵, che è testimonianza di povertà cristiana. Essa implica altresì il condividere “le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono” (*GS* 1). In effetti, senza l'opzione preferenziale per i poveri “l'annuncio del Vangelo, che pur è la prima carità, rischia di essere incompreso o di affogare in quel mare di parole a cui l'odierna società della comunicazione quotidianamente ci espone”²⁶.

1.3. *L'evangelizzazione, missione di tutto il Popolo di Dio*

La Chiesa, corpo di Cristo, è missionaria per natura; è annuncio e comunicazione evangelizzatrice²⁷. Lo è nella sua origine poiché è frutto dell'autocomunicazione di Dio Uno e Trino nel tempo; lo è nel suo sviluppo, in quanto accoglie il Verbo e lo comunica, diventando così sacramento di comunione per tutti gli uomini, grazie all'azione dello Spirito Santo. La Chiesa esiste per liberare l'uomo, attraverso l'annuncio della salvezza.

²² Mt 1,23; cfr. Is 7,14; 8,8-10.

²³ Francesco d'Assisi, Lettera a tutto l'Ordine, n. 52, in *FF* 233.

²⁴ Francesco d'Assisi, Ufficio della Passione del Signore, XV, 7, in *FF* 303.

²⁵ EG 199. “A me piace ricordare quello che san Francesco di Assisi diceva ai suoi frati: ‘Predicate sempre il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole’. Le parole vengono... ma prima la testimonianza”. Francesco, Discorso ai partecipanti al congresso internazionale sulla catechesi, 27-09-2013, in *OR* (29-09-2013) 8; cfr. Id., Omelia, 14-04-2013, n. 2, in *OR* (15/16-04-2013) 8.

²⁶ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo Millennio ineunte*, 6-01-2001, n. 50, in *AAS* 93 (2001) 303.

²⁷ Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, [=LG], 21-11-1964, n. 2, in *AAS* 57 (1965), p. 5-71; Cfr. Id., Decreto ad *Gentes divinitus*, 7-12-1965, n. 2, in *AAS* 58 (1966), p. 947-990.

La Chiesa, perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina; essa diffonde anche in qualche modo sopra tutto il mondo la luce che questa vita divina irradia, e lo fa specialmente per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della umana società e conferisce al lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato (*GS* 40).

In quanto membro attivo del Popolo di Dio, ciascun cristiano partecipa intensamente alla missione ecclesiale, che sente come propria²⁸. In tutti "i battezzati, dal primo all'ultimo, opera la forza santificatrice dello Spirito che spinge ad evangelizzare"²⁹. In effetti "l'evangelizzazione è compito della Chiesa. Ma questo soggetto dell'evangelizzazione è ben più di una istituzione organica e gerarchica" (*EG* 111), giacché è prima di tutto un popolo santo, che ha ricevuto l'unzione ed è guidato dallo Spirito Santo, che "possiede un suo olfatto per individuare nuove strade"³⁰ e che "non può sbagliarsi nel credere" (*LG* 12).

Il considerare la Chiesa come Popolo di Dio riflette l'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, che ha inteso sottolineare il carattere misterico e storico della comunità ecclesiale.

Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante da un duplice elemento, umano e divino (*LG* 8).

Nella Chiesa tutti i battezzati formano un'unità sacramentale e condividono attivamente la responsabilità nel mondo. Di conseguenza, la parrocchia deve essere la comunità delle comunità, ambito di viva comunione e partecipazione, completamente orientata alla missione (*EG*

²⁸ Mt 28,19; "Quello che io vi dico nelle tenebre, voi ditelo nella luce" Mt 10,27. "Chi ha scoperto Cristo deve portare altri verso di Lui. Una grande gioia non si può tenere per sé". Benedetto XVI, *La rivoluzione di Dio*, Milano 2005, p. 74; cfr. EN 1.

²⁹ EG 119. Sulla Chiesa come popolo di Dio: A.J. Pérez Martínez, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar*, Madrid 2014, p. 206-208.

³⁰ EG 31. Per questo, in alcune circostanze il vescovo "dovrà camminare dietro al popolo". *Ibid.*

28). In realtà tutte le strutture e le espressioni della Chiesa devono essere segno visibile di comunione, comunicazione e partecipazione, in modo che “tutti possano sentirsi accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del Vangelo” (EG 114).

2. La necessità di rivedere alcuni concetti di base

Il tema dell'evangelizzazione è strettamente legato a quello della comunicazione e a quello della cultura. Evangelizzare è comunicare un'esperienza in una determinata cultura. L'annuncio cristiano deve trasmettere fedelmente il *depositum fidei* e deve inoltre incarnarsi in ogni cultura e in ogni persona. Per conseguire il primo obiettivo è preferibile la concezione lineare della comunicazione e l'uso del linguaggio verbale/concettuale; l'inculturazione esige invece una concezione più pluralista e interattiva della comunicazione. Pertanto, una corretta comprensione della comunicazione e della cultura aiuterà a mettere a fuoco adeguatamente il tema dell'evangelizzazione.

I nuovi MCS, Internet e le reti sociali (Facebook, Twitter) promuovono una comunicazione orizzontale e interattiva. Oggi, infatti, evangelizzare significa “entrare in contatto”, inter-agire, con persone di ogni cultura e religione³¹ per scoprire insieme i “semi del Verbo” già presenti in tutti e condividere l'esperienza di fede che ha trasformato la vita del cristiano che annuncia il Vangelo. Per rispondere adeguatamente al nuovo contesto del villaggio globale, cercheremo di evidenziare che i concetti di comunicazione, cultura, educazione e catechesi devono essere compresi in modo dialogico, superando qualsiasi concezione prevalentemente unidirezionale. Pertanto, non abbiamo la pretesa di fornirne un'esposizione sistematica e articolata.

³¹ “Con il Vangelo nelle mani e nel cuore”, il cristiano deve rendersi conto che “i nuovi mezzi consentono di entrare in contatto con credenti di ogni religione, con non credenti e persone di ogni cultura”. Benedetto XVI, Messaggio per la XLIV giornata mondiale delle comunicazioni sociali, 16-05-2010, in OR (24-25 gennaio 2011), p. 11.

2.1. *Come intendere la comunicazione*

La comunicazione è una realtà complessa e può essere affrontata in diversi modi³². Le numerose prospettive possono essere raggruppate in due grandi scuole: una interpreta la comunicazione come trasmissione di messaggi, l'altra come produzione e scambio di significati³³.

La prima scuola parla di un processo lineare: l'emittente trasmette un messaggio al ricevente usando un canale e un processo di codificazione/decodificazione. Il linguaggio utilizzato deve essere preciso, per garantire una trasmissione fedele dei contenuti³⁴. La comunicazione sarà considerata efficace se il messaggio è ricevuto esattamente come l'aveva inteso l'emittente. Per conseguire questo obiettivo, si utilizza il linguaggio verbale/concettuale e si tiene nella dovuta considerazione l'apporto degli studi di psicologia e delle scienze sociali.

La seconda scuola utilizza in prevalenza il linguaggio narrativo/iconico e si basa sugli studi di semiotica e di linguistica. Il protagonista non è il soggetto emittente ma il significato, mediante il quale si interpreta e si configura la visione della realtà. L'obiettivo principale della comunicazione non è trasmettere fedelmente un messaggio, ma evocare, generare e scambiarsi reciprocamente significati, attraverso l'interazione e la trattativa tra i soggetti implicati. Questo processo interattivo permette la formazione delle diverse culture.

³² La comunicazione viene intesa in maniera diversa a seconda del modello che si sceglie di adottare: 1. Modello semiologico: la comunicazione è un processo di significazione (cfr. C. Morris, *Segni, linguaggio e comportamento*, Milano 1977); 2. Modello psicologico: una forma di comportamento che manifesta la propria psicologia; 3. Modello sociologico: scambio di flussi di informazioni e decisioni; 4. Modello psicolinguistico: emissione e ricezione di messaggi costruiti sulla base di un codice linguisticamente e culturalmente elaborato; 5. Modello cibernetico: trasmissione di informazioni in un sistema di autoregolazione e 'retroalimentazione' (cfr. J. Singh, *Linguaggio e cibernetica*, Milano 1969, p. 17); 6. Teoria matematica della comunicazione: trasmissione di una serie di segnali caratterizzati dalla probabilità di dipendenza ed entropia (cfr. C.E. Shannon – W. Weaver, *La teoria matematica delle comunicazioni*, Milano 21983).

³³ Cfr. J. Fiske, *Introduction to communication studies*, London 32011; S. Steinberg, *An introduction to communication studies*, Cape Town 2007, p. 59.

³⁴ Cfr. W. Lycan, *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione contemporanea*, Milano 2002.

In questa seconda prospettiva, la comunicazione è una continua negoziazione tra differenti soggetti per giungere a nuovi significati attraverso l'interpretazione narrativa. Pertanto, il fatto che il messaggio trasmesso venga modificato nel processo di interpretazione non significa necessariamente che la comunicazione sia stata un fallimento. Inoltre, il messaggio non sarà quello che il primo emittente aveva inteso trasmettere, ma la costruzione di segni e codici che, nel processo di interazione e di negoziazione, produrranno nuovi significati. L'obiettivo principale del processo comunicativo non consiste nell'esercitare un'influenza sul ricevente, per provocare in lui una determinata reazione, ma nel saper creare e leggere i segni contenuti nei testi³⁵. Ciascun lettore costruisce una propria visione della realtà, a partire dal testo che riceve dai mezzi di comunicazione sociale [=MCS] e da altre fonti. Pertanto questa scuola considera i MCS non solo mezzi ma mediazioni. I fruitori li utilizzano in modo attivo, poiché non si limitano a decodificare il messaggio mediatico, ma partecipano anche alla costruzione del senso attraverso un processo di convergenza.

2.2. *Il concetto di cultura*

L'integrazione del messaggio evangelico “nella ‘nuova cultura’ creata dalla comunicazione moderna” (RM 37) esige l'assunzione di un concetto adeguato di cultura e di inculturazione. Esistono più di trecento definizioni di cultura³⁶. In effetti la cultura è una realtà complessa, che può essere studiata da molte prospettive. La filosofia della cultura risponde alla domanda: perché l'uomo cerca di migliorare le proprie capacità? L'antropologia culturale si chiede: come si dedica l'uomo a sviluppare le proprie potenzialità? E infine la semiotica della cultura si interroga: come sono organizzati i processi culturali?³⁷

³⁵ J. Fiske, *Introduction...*, cit., p. 3. Sull'attività simbolica e interpretativa della comunità umana: T. Todorov, *Simbolismo e interpretazione*, Napoli 1986; C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona 1992; J. Vallverdú, *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, Barcelona 2014.

³⁶ E. Chiavacci, *Principi di morale sociale*, Bologna 1971, p. 51.

³⁷ S. Babolin, *Produzione di senso...*, cit., p. 27-28.

Con il termine generico di “cultura” si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l’uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; cerca di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale” (GS 53). Nelle parole di papa Francesco: la cultura “è lo stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi tra loro, con le altre creature e con Dio. Intesa così, la cultura comprende la totalità della vita di un popolo” (EG 115).

Anche qui possiamo raggruppare le varie prospettive in due grandi scuole. La prima parla di cultura al singolare, come insieme di nozioni, di valori e modelli di comportamento ritenuti universali e assoluti, un ideale di vita per tutta l’umanità. Chi vuole essere considerato una persona colta dovrà assumerli. L’ideale della *paideia* greca e dell’*humanitas* latina riflette questa concezione. Per i romani, la cultura era “privilegio” del cittadino libero (*civis romanus*: civilizzazione); lo schiavo non aveva diritto alla cultura; lo straniero era un barbaro (= balbuziente, incolto). Per questo oggi questa concezione è considerata elitaria, aristocratica, monolitica e discriminatoria. In Occidente non sono mancati personaggi che l’hanno riconosciuta come la loro propria cultura, un “privilegio” che li avrebbe posti al di sopra degli altri popoli, i quali sarebbero stati invece incivili e fermi allo stato di natura. Di conseguenza, si giustificava il colonialismo per condurli velocemente alla “luce” della ragione (Illuminismo) e del progresso. In quest’ottica risulta significativa la giustificazione che Victor Hugo forniva degli abusi francesi in Algeria³⁸. Quando tale concezione si applica all’individuo, si è soliti affermare che solamente alcuni riescono a essere colti, distinti, perché hanno il privilegio di possedere molte conoscenze. “Avere” una cultura significa essere civilizzati, aver superato l’ignoranza e la barbarie. La cultura si converte così in segno e strumento di distinzione e di superiorità.

La seconda scuola parla di culture al plurale, ciascuna con la propria dignità e il proprio valore, in quanto esprime l’identità di un popolo insieme ai suoi ideali di vita. La varietà culturale arricchisce la nostra conoscenza del mondo e di noi stessi. Ogni cultura è considerata un sistema

³⁸ « C’est la civilisation qui marche sur la barbarie. C’est un peuple éclairé qui va trouver un peuple dans la nuit. Nous sommes les Grecs du monde; c’est à nous d’illuminer le monde ». V. Hugo, *Choses vues*, Paris 1887, p. 52.

strutturato di significazioni, elaborato per una determinata comunità di interpretazione. In altre parole, ogni cultura è un linguaggio; ogni manifestazione culturale è un testo. La conoscenza del mondo equivarrà all'analisi filologica e semiotica di tali testi, utilizzando la lettura, la comprensione e l'interpretazione. Ogni individuo o gruppo umano è immerso in questo processo permanente di interpretazione e costruzione di significati. Questa scuola assume due forme ben definite: evolutiva e strutturale. La prima dipende dagli studi dell'antropologia e della sociologia; la seconda dalla semiotica.

È necessario superare la concezione elitaria della cultura, che intende imporre una visione monolitica della conoscenza, come pure l'estremo contrario, il relativismo, che nega una base culturale comune a tutta l'umanità.

Nell'unità della cultura, come modo proprio dell'esistenza umana, si radica nello stesso tempo la pluralità delle culture in seno alle quali l'uomo vive. In questa pluralità, L'uomo si sviluppa senza perdere tuttavia il contatto essenziale con l'unità della cultura in quanto dimensione fondamentale ed essenziale della sua esistenza e del suo essere"³⁹.

È necessario pervenire a una sintesi che abbia come base la concezione della cultura al singolare (concezione umanistica), ma che evidenzi anche il materiale elaborato da ciascuna cultura (concezione evolutiva) e i procedimenti di questa elaborazione (concezione strutturale). Si eviteranno così sia il relativismo che il colonialismo culturale.

2.3 *L'educazione e la catechesi*

In linea con quanto si è già detto sulla comunicazione, daremo adesso alcune indicazioni riguardo all'educazione⁴⁰ e alla catechesi⁴¹, concetti

³⁹ Giovanni Paolo II, Discorso all'UNESCO, 2-06-1980, in *Insegnamenti di Juan Pablo II, III/1* (1980) 1640.

⁴⁰ E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano 2001; J.L. Corzo Toral, *Educar es otra cosa. Manual alternativo entre Calazanz, Milani y Freire*, Madrid 2007; G.B. Montini, *La missione di educare*, Brescia 2009; G. Battista, *Teologia dell'educazione cristiana: pluralità di modelli e di strategie. Un'antologia di testi*, Città del Vaticano 2013.

⁴¹ L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, Padova 22004; A. Fossion, *Il Dio desiderabile. Proposta della fede e iniziazione cristiana*, Leumann

assai complessi e dibattuti, per i quali rimandiamo ad altri testi. A noi interessa sottolineare quanto segue.

L'educazione non può essere intesa come un modellare l'altro inculcandogli valori e ideali previamente elaborati. Questo sarebbe istruire, non educare. Nella sua opera pastorale e formativa l'educatore deve sviluppare la creatività propria dell'artista, poiché non esistono risposte sempre valide da applicare in modo automatico. Più che un trasferimento lineare, l'educazione è un processo di aiuto reciproco, finalizzato a far sì che ciascuno scopra ciò che già è e apprenda a essere sempre più se stesso. Secondo Freire, non si tratta tanto di educare un altro, quanto piuttosto di educarci insieme affrontando le sfide quotidiane. "Nessuno educa nessuno. Nessuno si educa da solo. Gli uomini si educano tra di loro, mediati dal mondo"⁴².

L'evangelizzatore⁴³ (sacerdote, catechista, ecc.) dovrà mostrare "vicinanza, apertura al dialogo, pazienza, accoglienza cordiale che non condanna" (EG 165). Qualsiasi persona, non importa la sua condizione esistenziale, è un destinatario degno dell'annuncio, poiché questo nasce dall'amore e si manifesta nella più assoluta gratuità. Il seme del seminatore (Mt 13,1-23) non sceglie il terreno: arriva a tutti.

L'evangelizzatore non sarà ossessionato dal dover trasmettere una quantità di contenuti, a volte in modo disarticolato, ma si concentrerà piuttosto "sull'essenziale, su ciò che è più bello, più grande, più attraente e allo stesso tempo più necessario" (EG 35). Più che "una formazione che si presupporrebbe essere più 'solida', insisterà sull'annuncio gioioso dell'amore salvifico di Dio (il *kerygma*)⁴⁴, che è previo all'obbligazione morale e religiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà" (EG 165). La salvezza non si impone dall'esterno: "Figlia, la tua fede ti ha salvata" (Lc 8,43).

Nel momento di dare consigli o di cercare soluzioni, il pastore dovrà stare attento alla voce dello Spirito per poter scoprire, qui e ora, la volon-

2011; E. Genre, *Con quale autorità? Ripensare la catechesi nella postmodernità*, Torino 2008; G. Biancardi, ed., *Pluralità di linguaggi e cammino di fede*, Leumann 2008.

⁴² P. Freire, *Pedagogia del oprimido*, Madrid 2008 (20^a ristampa), 69; Cfr. C. Nanni, *Corresponsabili. Crescere ed educarsi insieme*, Roma 2013.

⁴³ *Sull'evangelizzazione*: E. Fossion, *Volver a empezar*, Santander 2005; A. Bozzolo – R. Carelli, ed., *Evangelizzazione e educazione*, Roma 2011.

⁴⁴ C. Cacciato, *Il primo annuncio. Tra Kerygma e catechesi*, Leumann 2010.

tà divina su quella persona o comunità⁴⁵. Parimenti, dovrà accompagnare la comunità cristiana in un continuo ricreare le risposte alle sfide di ogni giorno e i simboli con cui esprimere la propria fede⁴⁶.

L'evangelizzatore è un testimone, non è un superuomo. La sua debolezza accentua la gratuità di quanto annuncia, soprattutto quando sembra non ottenere alcun risultato. Anche Gesù, il perfetto comunicatore, non fu compreso nemmeno dai suoi. Nell'attuale società competitiva che onora solo i vincitori, diventa necessario mostrare l'importanza che può avere l'eventuale insuccesso nella crescita di una persona. Con l'aiuto divino, anche ciò che obiettivamente è un male può tramutarsi in un aiuto alla crescita personale⁴⁷, poiché Cristo, sposo bellissimo, purifica e rende belle tutte le cose⁴⁸.

2.4. *L'inculturazione del messaggio evangelico*

Il Vangelo, e dunque l'evangelizzazione, sono indipendenti rispetto a tutte le culture (*EN* 20), e pertanto la Chiesa "non è legata ad alcuna particolare forma" di esse (*GS* 42). Il messaggio evangelico va inculturato in ogni contesto umano. Le basi teologiche di questo processo possono essere spiegate facendo riferimento ai quattro grandi misteri della fede cristiana: la Creazione, l'Incarnazione, la Redenzione e la Pentecoste.

1) Il fatto di essere stati creati a immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1,28) evoca la creatività dell'essere umano, chiamato a collaborare al progetto divino. Le molteplici culture sono espressione della ricca creatività con cui l'uomo risponde al suo Creatore e affronta in modo responsabile le sfide che gli si presentano.

⁴⁵ E. Biemmi – G. Biancardi, ed., *La catechesi narrativa*, Leumann 2012.

⁴⁶ Cfr. J.L. Moral, *Jóvenes, religión e Iglesia. Repensar la pastoral juvenil*, Madrid 2011, p. 259ss; P. Zuppa, ed., *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare «ecclesialità» alla catechesi oggi*, Leumann 2012; V. Orlando – M. Pacucci, *La Chiesa come comunità educante*, Bologna 2008.

⁴⁷ Cfr. *Rm* 8,28. "Oh felice colpa che meritasti tale e tanto grande Redentore!", si proclama nel preconcio pasquale. Bonaventura afferma: "Deformia facit pulchra, pulchra pulchriora et pulchriora pulcherrima". *Hexaem* I, 34 (*Opere di San Bonaventura*, VI/1 66-67).

⁴⁸ "Pulchritudo pulchrificativa universorum". Bonaventura, *Sermones de nativitate b. Mariae virginis*, II (*Opera omnia*, IX 709a).

2) Il mistero dell'Incarnazione mostra il valore e la dignità di tutto il creato. In Gesù di Nazareth Dio si umanizza, si fa creatura in una cultura concreta, assumendo così tutto ciò che è veramente umano nelle sue molteplici manifestazioni culturali. I semi del Verbo sono presenti in ciascuna cultura e pertanto il cristianesimo “porterà anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato”⁴⁹.

3) Il mistero della Redenzione ci ricorda che “ciascuna cultura deve essere trasformata dai valori del Vangelo alla luce del mistero pasquale”⁵⁰. Non si tratta di un puro adattamento esteriore, eclettico o minimalista, ma di un'intima trasformazione e integrazione (*RM* 52).

L'inculturazione della Buona Novella assume tutti gli autentici valori umani purificandoli dal peccato e restituendoli al loro pieno significato (*EcA* 61). Nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutte le ricchezze, le risorse e le forme di vita dei popoli in ciò che esse hanno di buono e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva (*LG* 13).

4) Nel mistero della Pentecoste, lo Spirito Santo rende possibile l'unità della fede nella diversità delle culture, superando così la confusione di Babele. Egli “è la fonte della sapienza dei popoli”⁵¹.

3. Il linguaggio della fede: unendo due mondi

La fede viene espressa usando molti linguaggi differenti: verbale, narrativo, concettuale, dossologico, esortativo-parenetico⁵². Quale, tra questi, è il più adatto all'evangelizzazione? Alcuni studi dimostrano che

⁴⁹ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo Millennio ineunte*, 6-01-2001, n. 40, in *AAS* 93 (2001), p. 294-295.

⁵⁰ Giovanni Paolo II, *Esortazioni apostoliche post-sinodali* *Ecclesia in Africa*, [*EcA*], 14-09-1995, n. 61, in *AAS* 88 (1996), p. 5-82. “È imperioso il bisogno di evangelizzare le culture [...]. Ogni cultura e ogni gruppo sociale necessita di purificazione e maturazione” *EG* 69.

⁵¹ *EcA* 61; M.P. Gallagher, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Cinisello Balsamo 1999, p. 147-154.

⁵² G. Biancardi, ed., *Pluralità di linguaggi e cammino di fede*, Leumann 2008; P. Ciardella – S.M. Maggiani, ed., *La fede e la sua comunicazione. Il Vangelo, la Chiesa e la cultura*, Bologna 2006.

l'informazione trasmessa con il linguaggio non-verbale è cinque volte superiore a quella che si trasmette con le parole e che, in campo pubblicitario, quante più parole/concetti si usano, tanto meno si ricorderà il messaggio⁵³. Già Paolo VI insisteva sul fatto che “l'importanza evidente del contenuto dell'evangelizzazione non deve nascondere l'importanza delle vie e dei mezzi” (EN 40).

Abbiamo già chiarito che non si tratta di travasare un contenuto ben strutturato in quanti lo ignorano, ma di invitare a entrare in un'esperienza che conduce all'incontro personale con il Risorto. Più che trasmettere conoscenze si tratta di evocare convinzioni. In questo senso risultano significative queste parole di Babin:

Volete predicare il Vangelo oggi? Usate il linguaggio simbolico. Fu il linguaggio di Gesù. Oggi è il linguaggio predominante dei media. Ai termini astratti aggiunge la modulazione. È la migliore messa in scena del pensiero. Volete rivelare il Padre dei cieli, ‘colui che abita in una luce inaccessibile’? Usate la via simbolica. Fu il metodo di Gesù coi discepoli. Fu il metodo più antico di tutte le religioni. Anche oggi è il metodo dei pellegrinaggi, dei campi-scuola e dei corsi di formazione delle imprese⁵⁴.

La valorizzazione del linguaggio simbolico comporta una rinnovata attenzione al contributo proveniente sia dalla *via pulchritudinis* che dalla comunicazione narrativa. La bellezza in generale e, più concretamente, le arti “sia letterarie sia plastiche sono, a loro modo, non soltanto delle illustrazioni estetiche ma dei veri ‘luoghi’ teologici”⁵⁵.

3.1. *La necessaria complementarità tra il linguaggio concettuale e quello narrativo*

Il linguaggio verbale/concettuale usa segni convenzionali per trasmettere idee universali e concetti astratti. Al contrario, il linguaggio simbolico trasmette convinzioni prima che conoscenze. La sua regola fondamentale potrebbe essere espressa così: “non dire loro quel che do-

⁵³ T. Stenico, Il linguaggio catechistico come evento di incarnazione, in Id., Era mediatica..., cit., p. 313.

⁵⁴ P. Babin, La catechesi nell'era della comunicazione, Leumann 1989, p. 130.

⁵⁵ M.D. Chenu, La teologia nel XII secolo, Milano 1983 (1^a ristampa 1992), p. 9.

vrebbero credere, mostra loro quello che tu vedi”⁵⁶, ovvero comunica ciò che tu stesso hai contemplato⁵⁷. Non è sufficiente proferire delle verità ed esprimerle correttamente; bisogna far sì che gli interlocutori si sentano spronati all’incontro con il Dio vivente.

L’opera di evangelizzazione sarà più efficace se si accosta a una sintesi armoniosa di queste due concezioni della comunicazione umana⁵⁸. Il necessario equilibrio implica l’aver superato “una concezione intellettualistica della comunicazione della fede, che la riduce a una semplice affermazione di verità” logiche, dimostrabili⁵⁹, mentre tralascia l’esperienza della comunità.

Grazia e salvezza, redenzione e religione non devono necessariamente essere espresse con concetti inusuali, marcatamente ‘soprannaturali’, ma piuttosto nel linguaggio umano corrente, nel linguaggio dell’incontro e dell’esperienza e, soprattutto, in quello delle immagini, delle testimonianze, dei racconti⁶⁰.

L’immagine, il simbolo e l’estetica sono importanti nell’evangelizzazione e nell’espressione della fede, ma è necessario anche un linguaggio concettuale. Entrambi i linguaggi sono fondamentali: il linguaggio concettuale favorisce l’esposizione lineare, ben argomentata, mentre quello simbolico è suggestivo, emotivo, capace di suscitare desideri, speranze, ideali. Se si rinunciassero al primo, la comunicazione perderebbe di rigore, di precisione, di capacità di analisi, di astrazione e di sintesi; rinunciando invece al linguaggio simbolico, si perderebbe la profondità intuitiva,

⁵⁶ Cfr. P. Brooks, *La comunicazione della fede nell’età dei media elettronici*, Leumann 1987, p. 75.

⁵⁷ Cfr. Tommaso d’aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 188, art. 6; EN 76.

⁵⁸ Sulla convergenza di questi modelli di comunicazione: E.M. Rogers, *Communication Networks. Towards new paradigms for research*, New York 1981; S. Dianich, *Teorie della comunicazione ed ecclesiologia*, in *Associazione Teologica Italiana, L’ecclesiologia contemporanea*, Padova 1994, p. 134-178; P. Cobley – P.J. Schulz, ed., *Theories and models of communication*, Berlin 2013.

⁵⁹ S. Dianich, *Linguaggi teologici e linguaggi architettonici*, in *Vivens Homo* 21/2 (2010), p. 452.

⁶⁰ E. Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1978, p. 23.

emotiva e ludica⁶¹. Di fatto, ciò che attrae dei *MCS* non dipende tanto dal contenuto del messaggio, ma piuttosto dal modo drammatico di trasmetterlo e dalla capacità di trasformarlo in spettacolo narrativo. Anche l'arte e le grandiose cattedrali sono capaci di elevarci attraverso la bellezza⁶².

Una teologia che si serve solo del linguaggio concettuale corre il rischio di convertirsi in un'ideologia, incapace di interpellare personalmente gli ascoltatori. D'altro canto, il linguaggio narrativo/simbolico richiede necessariamente anche il linguaggio concettuale per non ridursi a mero esercizio estetizzante, superficiale e privo di contenuto.

3.2. *Evocare l'indicibile e aprire al trascendente*

Dobbiamo recuperare il linguaggio della fede, capace di esprimere l'indicibile e di intradare all'esperienza trascendente, in grado cioè di unire l'umano e il divino. La comunicazione della fede deve essere simbolica, analogica, per rendere possibile la contemplazione di un mistero che ci sovrasta. In effetti, non siamo né i proprietari, né gli arbitri della Parola, "ma i depositari, gli araldi, i servitori" (*EN 78*).

Il linguaggio religioso ha sempre un doppio livello di significato: utilizza concetti noti per aiutare ad andare oltre, fino a esprimere l'indicibile. Ciò è possibile dal momento che esiste un'intrinseca connessione tra il mondo reale e quello trascendente, come dimostra il mistero dell'incarnazione. Il credente scopre e vive questa dimensione sacramentale del mondo sensibile, nel quale ogni oggetto fa parte di un tutto che, a sua volta, è immagine della gloria divina.

"Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono" (*Gb 42,5*). Giobbe non è stato testimone o destinatario di alcuna teofania, ma la debolezza che ha sperimentato gli ha fatto vedere l'universo con occhi nuovi e scoprire in esso la presenza del Dio vivente. Il dato concreto lo ha aperto al dato simbolico. L'esperienza di Giobbe, come in genere quella dei santi, rinvia a un incontro con il Trascendente. Anche noi oggi siamo invitati a percepire ciò che passava davanti ai loro occhi, siamo invitati a contemplare Dio, guardando con loro nella stessa direzione. Si

⁶¹ Cfr. F. Ceretti, *La comunicazione. Dalla cultura orale ai media elettronici*, Leumann 2000, p. 43-53.

⁶² P. Brooks, *La comunicazione...*, cit., p. 40-42.

tratta di rivivere la loro esperienza qui e ora, percorrendo anche noi quel faticoso cammino che ha reso possibile la loro scoperta⁶³.

Convieni tener presente che non è sufficiente nemmeno l'uso adeguato di un determinato linguaggio. La Buona Novella non si riduce a un "qualcosa" da trasmettere. L'informazione sulle questioni di fede può sembrare una ciarlataneria se non è accompagnata dalla testimonianza. C'è "un tempo per tacere e un tempo per parlare" (Qo 3,7). Non si tratta di ridursi a trasmettere dati, ma di introdurre l'altro a un'esperienza, e ciò è impossibile se colui che comunica non vive il messaggio in prima persona. Spesso questo tipo di comunicazione richiede il silenzio per far spazio alla verità simbolica.

Solo il testimone è in grado di combinare reale e trascendente in un'unica persona. Il testimone è colui che, mosso dall'ispirazione divina, ha sviluppato la capacità di vedere il mondo come un sacramento e uno specchio dell'eternità, poiché sa che il mistero che annuncia è un dono che va molto più in là della sua limitata esperienza. Più che all'efficienza punta alla trasparenza: le sue modalità non sono tanto il fare o il sapere quanto piuttosto il mostrare, l'indicare. In lui si rende evidente il fatto che l'uomo è il simbolo vivente di Dio⁶⁴.

3.3. *La metafora, l'analogia e il simbolo*

Il linguaggio teologico utilizza sovente la metafora, l'analogia e il simbolo, che devono essere scoperti più che inventati. Simboli, metafore e immagini vanno resi continuamente attuali, altrimenti potrebbero ostacolare l'accesso a quella stessa verità che provano a trasmettere.

L'immagine grafica o narrativa può essere utilizzata per intuire la trascendenza (icone), ma può anche essere "addomesticata" a proprio beneficio (idoli)⁶⁵. Il detto socratico: "dì qualcosa perché io ti veda" esprime la necessità di captare la realtà totale della persona, senza ridurla a un ogget-

⁶³ P. Brooks, *La comunicazione...*, cit., p. 79.

⁶⁴ Cfr. S. Babolin, *Produzione di senso. Introduzione alla filosofia della cultura*, Roma 1996, p. 72-73.

⁶⁵ "Instead of thinking of memorials as 'stand-ins' for memory (and thus idols), we might think of them as 'triggers' for memories (and thus icons). The experience of/ at the memorial then becomes an ever-new memorializing activity. Memory cannot be indelibly tied to objects; the link is always tenuous and ephemeral, open to spontanei-

to osservabile e manipolabile⁶⁶. A causa di tale ambiguità, l'Antico Testamento preferisce l'ascolto e rifiuta l'uso delle immagini per rappresentare la divinità. YHWH è l'invisibile, ma non è l'inintelligibile; non mostra il Suo volto⁶⁷, ma fa sentire la Sua voce. Parimenti si invita ad ascoltare con il cuore, prima che con le orecchie; ad avere un cuore docile, capace di accogliere e comprendere gli altri, capace quindi di discernimento (1Re 3,9).

La conoscenza della fede “è associata al senso dell'udito”⁶⁸ ma ciò non impedisce che il credente desideri vedere il volto divino; infatti, “per il quarto Vangelo, credere è ascoltare e, allo stesso tempo, vedere” (LF 30).

L'udito attesta la chiamata personale e l'obbedienza, e anche il fatto che la verità si rivela nel tempo; la vista offre la visione piena dell'intero percorso e permette di situarsi nel grande progetto di Dio; senza tale visione disporremmo solo di frammenti isolati di un tutto sconosciuto. [...] L'Antico Testamento ha combinato ambedue i tipi di conoscenza [...]. In questo modo si è potuto sviluppare un dialogo con la cultura ellenistica [... che] ha collegato la conoscenza alla visione (LF 29).

Anche nella liturgia si ricorre al senso della vista per celebrare la rivelazione del Dio invisibile. A questo fine si utilizza un codice iconico che non si limita a usare luci, ombre e colori liturgici, ma che è in sé una comunicazione “luminosa” dell'avvenimento che “illumina” il mondo. Il velare, il disvelare e il rivelare impediscono che Dio appaia “come un oggetto visto, come qualcosa che si è mostrato, ma come la Luce che fa vedere, come la Luce che mostra senza essere vista nella sua sorgente”⁶⁹. Non interessa tanto il messaggio quanto la sua origine. L'intera persona del credente è invitata all'incontro con il Dio vivo e per questo si fa ricorso al gesto rituale, al tatto, all'olfatto (incenso), al gusto (comunione). Tutta la persona e tutte le persone che vi partecipano entrano attivamente in questa esperienza comunitaria di incontro.

ty and innovation”. S.B. Plate, ed., *Religion, Art and Visual Culture. A cross-cultural reader*, New Cork 2002, p. 199.

⁶⁶ K. Reinhardt, *La percepción de lo bello según la 'exposición del cantar de los cantares' de Fray Luis de León*, in *Revista Agustiniana* 41 (2000), p. 488-489.

⁶⁷ Es 33,18-33; 24,10; Is 6,1.

⁶⁸ Francesco, *Lettera enciclica Lumen Fidei*, [=LF], 29-06-2013, Madrid 2013, n. 29; “Fides ex auditu”. Rm 10,17. “La fede è legata all'ascolto”. LF 8.

⁶⁹ G. Bonaccorso, *La liturgia come evento di comunicazione...*, cit., p. 292.

Il credente è colui che sperimenta l'unione profonda che esiste tra il mondo sensibile e quello trascendente, e per questo le sue parole sono più simili a immagini che a definizioni. La fede ci fa percepire che la nostra umanità è teofanica, dacchè in essa è presente Dio stesso. Il simbolo rivela la dimensione profonda della realtà, scoprendo il legame che esiste tra il visibile e il trascendente⁷⁰, tra noi e il mistero, aprendoci a un nuovo modo di comprendere la nostra realtà. Alla luce di quanto ci comunica, scopriamo quello che siamo, apprezziamo la nostra dignità.

Il simbolo ci aiuta a intuire il mistero, indica la sua presenza, ma non si lascia dominare o oggettivare. Il simbolo “è più che una metafora poichè va oltre quello su cui si appoggia: è diverso senza cessare di essere la stessa cosa”⁷¹. Esso non va confuso neppure con il segno, la cui capacità di rappresentazione è fissata convenzionalmente, frutto di un accordo. I segni possono farci credere che conosciamo e dominiamo la realtà, ma spesso ce ne offrono solo un surrogato. Infatti, secondo Baudrillard, i nuovi MCS stano creando soggetti autistici, che abbandonano il simbolo e lo sostituiscono con segni e immagini autoreferenziali che rinchiudono il soggetto in un'iper-realtà anestetizzante⁷².

“La metafora è un linguaggio che il computer non può elaborare, ma se mancassero le metafore ammutolirebbero i profeti, i sacerdoti, i teologi”. In realtà, questo tipo di “linguaggio è quello più specificatamente umano”⁷³ poichè è capace di stimolare l'immaginazione e di ampliare la conoscenza a partire da ciò che già conosciamo.

Nella sua forma più semplice la metafora consiste nel fatto che un nome passa dal suo referente originale ad un altro referente; questo *salto* è accompagnato di solito da un corrispondente spostamento a livello di sentimento o di atteggiamento; è questa seconda parte del processo che fa sì che la metafora abbia un così grande influsso nell'emergere delle idee morali⁷⁴.

⁷⁰ Cfr. M.I. Rupnik, Arte e spiritualità. Spunti per un orientamento, in P. Martinelli – W. Block, Arte e spiritualità. Studi, riflessioni, testimonianze, Bologna 2014, p. 30-31.

⁷¹ R. Haughton, The passionate God, London 1981, p. 214 [traduzione mia].

⁷² J. Baudrillard, Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?, Milano 1996, p.153.

⁷³ P. Brooks, La comunicazione..., cit., p. 44.

⁷⁴ G.B. Caird, The language and imagery of the Bible, London 1980, p. 17, citato in P. Brooks, La comunicazione..., cit., p. 43.

Questo tipo di comunicazione stimola la libertà e la creatività che sono proprie dell'artista e che caratterizzano anche la relazione amorosa, libera e autentica: non c'è amore senza libertà e senza creatività.

3.4. *La parabola*

I testi narrativi, invece di offrire significati, inducono rappresentazioni⁷⁵. La loro indeterminazione stimola la partecipazione dei destinatari, che si sentono mossi ad attualizzarli continuamente, anche se la loro struttura impedisce un'interpretazione arbitraria⁷⁶.

La parabola è un esempio chiaro di catechesi narrativa⁷⁷. Usando un formato breve, semplice e attraente, la parabola aiuta a scoprire una realtà sconosciuta a partire da ciò che già si conosce. In ciò essa si distingue chiaramente dalla favola, che crea un mondo fittizio, immaginario. Allo stesso modo si distingue dalle narrazioni moraleggianti o di intrattenimento, in quanto la parabola è capace di interpellare profondamente gli ascoltatori.

La parabola non è una lezione esplicativa, ma invita a partecipare all'esperienza narrativa per cogliere poi di sorpresa l'ascoltatore al momento della conclusione. Non intende fare una relazione dettagliata degli avvenimenti, con particolari precisi su tempi e luoghi, poichè il suo obiettivo non consiste nel sottoporre una storia all'analisi critica dello studioso, ma mira a interpellare l'ascoltatore perchè si senta implicato in prima persona nell'evento della salvezza, che esige una risposta totalizzante⁷⁸. Più che un insegnamento, la parabola è un'esperienza; più che un raccontare è un coinvolgere, un aiutare a far nascere la verità⁷⁹. Nella pa-

⁷⁵ J. Bruner, *La mente a più dimensioni*, Bari 1988, p. 32.

⁷⁶ Cfr. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Milano 42004.

⁷⁷ Sull'uso della comunicazione visuale e narrativa nella catechesi: G. Ferreras, *Audiovisuel et cathéchèse*, in *Lumen Vitae* 42/3 (1987), p. 297-302; S. Brunetto, *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, Bologna 2004.

⁷⁸ Cfr. M.L. Mazzaello – A. Peron, *La narrazione in catechesi nell'ultimo ventennio*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 31/2 (1993), p. 250-256; R. Tonelli – L.A. Gallo – M. Pollo, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Leumann 1992.

⁷⁹ Cfr. P. Brooks, *La comunicazione...*, cit., p. 67; V. Fusco, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983, p. 60-61. *Le profezie dei profeti potranno*

rabola della pecorella smarrita, ad esempio, risulta significativo il modo in cui Gesù riprende il testo relativo ai pastori di Israele (Ez 34, 4-16). Gesù non solo pronuncia parabole, ma opera in parabole e la sua stessa vita si converte in una parabola vivente⁸⁰.

Oggi la Chiesa riconosce la necessità di usare il “linguaggio parabolico” individuando i simboli e le diverse forme di bellezza che risultano significativi in ciascun ambito culturale (EG 167).

4. La via pulchritudinis

Nel mistero dell’Incarnazione, il “Dio-Mistero” si è reso visibile in Gesù di Nazaret (Col 1,15), rendendo possibile lo sviluppo della *via pulchritudinis*. “La Sacra Scrittura è diventata così una sorta di ‘immenso vocabolario’ (P. Claudel) e di ‘atlante iconografico’ (M. Chagall), a cui hanno attinto la cultura e l’arte cristiana”⁸¹.

La *via pulchritudinis* ci eleva a Dio che è la somma bellezza⁸²: per questo il cristiano ha potenziato l’uso delle arti figurative e grafiche nell’annuncio missionario e nella catechesi⁸³. Ammirando la bellezza si stimola il desiderio di raggiungere la fonte di un tale splendore.

no essere analizzate in maniera simile. Cfr. G. Poli – M. Cardinali, La comunicazione in prospettiva teologica, Leumann 2001, p. 17-20.

⁸⁰ Cfr. J. Jeremías, Las parábolas de Jesús, Estella 111997, p. 255-257; M. Gourgues, Le parabole di Gesù in Marco e Matteo, Leumann 2002; S. Zanconato, Le parabole come paradigma educativo, in Via Verità e Vita 58 (2008) 3, p. 4-7; R. Zimmermann, ed., Compendio delle parabole di Gesù, Brescia 2011.

⁸¹ Giovanni Paolo II, Lettera agli artisti, 4-04-1999, n. 5, in AAS 91 (1999), p. 1155-1172.

⁸² “Summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexuit”. Agostino d’Ippona, De vera religione, c. 39, p. 72, in Patrologia Latina, 226 vol., Paris 1841-1864, [=PL], p. 34; 154; Cfr. B. Forte, La via della Bellezza. Un approccio al mistero di Dio, Brescia 2007.

⁸³ J.A. Marcellán Egorri, Los medios de comunicación social, in A.A. Cuadron, ed., Manual de Doctrina Social de la Iglesia, Madrid 1993, p. 358; EG 167; G. Mura, ed., La via della bellezza. Cammino di evangelizzazione e dialogo, Roma 2006. Sull’importanza dell’immagine e delle arti figurative nell’insegnamento della religione durante il periodo classico e nel Medioevo: A. Grabar, Le vie dell’iconografia cristiana. Antichità e medioevo, Vicenza 2011.

Immagine e parola s'illuminano così a vicenda. L'arte "parla" sempre, almeno implicitamente, del divino, della bellezza infinita di Dio, riflessa nell'Icona per eccellenza: Cristo Signore, Immagine del Dio invisibile⁸⁴.

In realtà le belle arti "per loro natura, hanno relazione con l'infinita bellezza divina"⁸⁵. L'opera artistica ha la capacità di aiutarci a spiccare il balzo verso il trascendente. In questo senso è opportuno ricordare che "nella concezione medievale, l'immagine sacra non aveva solo una funzione estetica, ma era anche qualcosa di vivo, una 'persona' con cui si poteva parlare"⁸⁶.

4.1. "Tu sei bellezza"

"Tu sei bellezza"⁸⁷, proclamava Francesco d'Assisi rivolgendosi all'Altissimo, e Lo "inseguiva dovunque" "seguendo le orme impresse nelle creature", ossia "contemplava, nelle cose belle, il Bellissimo"⁸⁸. La dignità e la bellezza di ciascun essere hanno la loro origine nel Creatore e a Lui conducono. Essendo se stesse, le creature lodano il loro Creatore. Per questo Francesco "in ciascuna delle creature, come in un ruscello, delibava quella Bontà fontale, e le esortava dolcemente, al modo di Davide profeta, alla lode di Dio" (*LegM IX, 1: FF 1162*).

"La bellezza è l'espressione più sublime di Dio", la veste con cui ha ricoperto tutte le creature. San Giovanni della Croce contempla l'Amato "nella natura in una maniera reale e immediata"⁸⁹ e, a sua volta, nella bellezza dell'Amato, percepisce il monte e la collina "dove sgorga acqua

⁸⁴ Benedetto XVI, Discorso sulla presentazione del compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica, 28-06-2005, n. 7, in AAS 97 (2005), p. 801ss; 826-830.

⁸⁵ Concilio Vaticano II, Costituzione Sacrosanctum concilium, 4-12-1964, n. 122, in AAS 56 (1964), p. 97-138.

⁸⁶ C. Bernardi, Azione rituale e azione drammaturgica, in *Rivista Liturgica* 87 (2000), p. 34; H. Belting, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlin 1981. Sull'uso delle arti grafiche nella Riforma protestante: S. Michalski, *The Reformation and the visual arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*, London 2011.

⁸⁷ Francesco d'Assisi, Lodi di Dio altissimo, [=LodA], n. 4, in FF 261.

⁸⁸ Bonaventura, *Leggenda maggiore*, [=LegM], IX, 1, in FF 1162.

⁸⁹ H.U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teológica*, 3. Estilos laicales, Madrid 32000, p. 160-161.

pura⁹⁰. Dio si lascia intravedere nella bellezza e nell'armonia del cosmo⁹¹. Manifestandoci la sua bellezza divina, ci aiuta a percepire la vera entità dell'esistente. In effetti "dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si arriva, per analogia, a contemplare il loro Autore" (Sap 13,5).

Il credente è colui che percepisce il mondo come sacramento, specchio dell'invisibile e, pertanto, si sente mosso alla contemplazione reverenziale; è un contemplativo che vede attraverso lo specchio, ovvero percepisce in tutti gli esseri la bellezza del Creatore. Per lui la realtà è teofanica. Quando si perde questa capacità contemplativa, la religione si muta in ideologia.

L'autocomunicazione divina è all'origine della bellezza che conosciamo. In effetti la bellezza cristiana ha la sua fonte nella Trinità⁹² e si manifesta in modo eccelso in Cristo crocifisso, "uomo dei dolori" (Is 53,3), sfigurato, ma espressione perfetta della bellezza gratuita e dell'amore disinteressato. Egli è "il più bello tra i figli dell'uomo" (Sal 45,3), lo "*sponsus speciosissimus et desiderabilis totus*"⁹³. In lui le nostre ferite son fatte belle, le nostre brutture sono trasfigurate. Egli stesso afferma: "quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me" (Gv 12,32). La bellezza autentica

non è mero estetismo, ma modalità con cui la verità dell'amore di Dio in Cristo ci raggiunge, ci affascina e ci rapisce, facendoci uscire da noi stessi e attraendoci così verso la nostra vera vocazione: l'amore. [...] Nel Nuovo Testamento si compie definitivamente questa epifania di bellezza nella rivelazione di Dio in Gesù Cristo: Egli è la piena manifestazione della gloria divina (SCa 35).

"La vera bellezza è l'amore di Dio che si è definitivamente rivelato a noi nel Mistero pasquale" (SCa 35). La prima beneficiaria è Maria, immagine della Chiesa, "piena di gioventù e di sublime bellezza". Ella è

⁹⁰ Giovanni della Croce, Cantico espiritual, in Id., Canciones, coplas, declaraciones, Milano 1998, p. 59-60.

⁹¹ Cfr. Sb 13,5; Rm 1,19-20; Benedetto XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis*, [=SCa], 22-02-2007, n. 35, in AAS 99 (2007), p. 105-180; F. Boespflug, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Paris 2011.

⁹² Bonaventura la esprime così: «Pater, lux vigentissima; Filius, splendor pulcherrimus et fulgentissimus; Spiritus sanctus, calor ardentissimus» Bonaventura, *Collationes in Hexaameron*, Sermo XXI, 1, in *Opere di San Bonaventura*, VI/1, 380.

⁹³ Bonaventura, *Breviloquium*, 5,6, in *Opere di San Bonaventura*, V 260°.

tota pulchra, piena di grazia, bellezza purissima, “l’immacolata davanti a Dio nell’amore”, il modello dell’uomo nuovo in Cristo. Maria è “giardino chiuso, fonte sigillata”⁹⁴ dove lo Spirito può attuare liberamente. La verginità la abbellisce come spazio di incontro tra la divinità e l’umanità. Ella ci accompagna “nella ricerca della vera bellezza”⁹⁵.

Accogliendo l’Amore di Dio, anche noi siamo fatti belli, poiché la carità è la bellezza dell’anima⁹⁶. Questa fu l’esperienza di Sant’Agostino: “Tardi ti ho amato, o bellezza così antica e così nuova, tardi ti ho amato! Sì, perché tu eri dentro di me, mentre io ero fuori di me [...]. Ma tu hai lanciato segnali di luce e il tuo splendore ha fugato la mia cecità”⁹⁷.

L’imperfezione e le debolezze di ciascun uomo risultano belle quando vengono assunte nel mistero di Cristo, che la liturgia ci aiuta a vivere e celebrare. In essa Dio si fa presenza concreta, avvolgente, facendoci sperimentare che siamo degni perché siamo amati.

4.2. *La Bellezza è inseparabile dal Bene e dalla Verità*

Separata dalla verità e dalla bontà, la bellezza si riduce a mero estetismo, al solo apparire banale e inconsistente. Al contrario “la bellezza delle opere manifesta ed esprime, in una sintesi eccellente, la bontà e la verità profonda del gesto, come pure la coerenza e la santità di chi lo compie”⁹⁸. Si è soliti ripetere che la bellezza è lo splendore della Verità e del Bene⁹⁹.

⁹⁴ Ct 4,12. Alcuni Padri “la chiamarono Santuario dello Spirito Santo espressione che sottolinea il carattere sacro della Vergine”. MarC 26; Cfr. RM 26.

⁹⁵ Giovanni Paolo II, Omelia, 8-12-2004, n. 5-7, in OR (9/10-12-2004) 6; cfr. V. Battaglia, *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù*, Bologna 2011, p. 198-205.

⁹⁶ “Quomodo erimus pulchri? Amando eum qui semper est pulcher. Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo; quia ipsa caritas est animae pulchritudo”. Agostino d’Ippona, *Comentario a la primera epístola de San Juan 9,9*, in PL 35, p. 2051.

⁹⁷ Agostino d’Ippona, *Confessioni*, X, 38, in PL 32, 661 (trad. it. Novara 2013, p. 233).

⁹⁸ Benedetto XVI, *Messaggio in occasione della XIII seduta pubblica delle Accademie Pontificie*, 24-11-2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV/2 (2008), p. 708-711, qui 709.

⁹⁹ Spesso si attribuisce questa affermazione a Platone, quantunque tale attribuzione sia discutibile. Platone, *El banquete*, in *Id.*, *Diálogos*, Buenos Aires 311993, p. 89; cfr. M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. I, Madrid 1993, p. 43, nota 1.

Perfino un autore come Rousseau ha affermato: “Ho sempre creduto che la bontà non sia altro che la bellezza messa in azione”¹⁰⁰.

Le immagini sacre, con la loro bellezza, sono anch'esse annuncio evangelico ed esprimono lo splendore della verità cattolica, mostrando la suprema armonia tra il buono e il bello, tra la *via veritatis* e la *via pulchritudinis*¹⁰¹.

Senza la bellezza, il bene è visto in modo moralizzante, oppressivo, e la verità è ridotta a freddi concetti ideologici. Si cade così facilmente nel fanatismo e nell'imposizione spersonalizzante.

Un'evangelizzazione senza la bellezza non attrae e non fa innamorare nessuno. “Noi amiamo solo il bello”¹⁰² affermava sant'Agostino; per questo la via della bellezza è “un modo particolarmente significativo di espressione della spiritualità [...] e una strada particolarmente efficace nella nuova evangelizzazione”¹⁰³. L'efficienza e l'operosità non sono sufficienti, non lo è neppure l'uso di argomenti ben elaborati che vincono, ma non convincono.

Annunciare Cristo significa mostrare che credere in Lui e seguirlo non è solamente una cosa vera e giusta, ma anche bella, capace di colmare la vita di un nuovo splendore e di una gioia profonda, anche in mezzo alle prove (*EG* 167).

Giovanni Paolo II afferma che “la bellezza è cifra del mistero e richiamo al trascendente”¹⁰⁴. L'arte, in effetti, aiuta l'essere umano a esprimere quanto di più nobile ha dentro di sé: la sua tensione verso l'infinito, il suo sapersi donare. “Persino quando scruta le profondità più oscure dell'anima o gli aspetti più sconvolgenti del male, l'artista si fa in qualche

¹⁰⁰ « J'ai toujours cru que le bon n'était que le beau mis en action, que l'un tenait intimement à l'autre, et qu'ils avaient tous deux une source commune dans la nature bien ordonnée ». J.J. Rousseau, *CŒuvres complètes*, VIII, Paris 1823, p. 69-70.

¹⁰¹ Benedetto XVI, Discorso nella presentazione del compendio... cit., n. 6.

¹⁰² Agostino d'Ipbona, *Confessioni*, IV 13,20, in PL 32, 701 (trad. it. Novara 2013, 83); Id., *De musica*, VI 13,38, in PL 32, p. 1183-1184.

¹⁰³ XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, 7-28 ottobre 2012, *Messaggio al popolo di Dio*, Città del Vaticano 2012, n. 10.

¹⁰⁴ Giovanni Paolo II, *Lettera agli artisti...*, cit., n. 16.

modo voce dell'universale attesa di redenzione"¹⁰⁵. Sì, "la bellezza salverà il mondo"¹⁰⁶ come afferma il personaggio di Dostoevskij.

Oggi più che mai, nella civiltà dell'immagine, l'immagine sacra possa esprimere molto di più della stessa parola, dal momento che è oltremodo efficace il suo dinamismo di comunicazione e di trasmissione del messaggio evangelico¹⁰⁷.

La bellezza ci attrae lasciandoci liberi di sognare o immaginare, ci meraviglia senza chiedere nulla in cambio. Il cuore umano desidera la libertà, la creatività e la gratuità che Francesco d'Assisi ha saputo incarnare in modo eccellente. La vera bellezza comunica all'essere umano

una salutare 'scossa', che lo fa uscire da se stesso, lo strappa alla rassegnazione, all'accomodamento del quotidiano, lo fa anche soffrire, come un dardo che lo ferisce, ma proprio in questo modo lo 'risveglia' aprendogli nuovamente gli occhi del cuore e della mente, mettendogli le ali, sospingendolo verso l'alto"¹⁰⁸.

Queste dimensioni elevano l'uomo oltre il quotidiano, lo liberano dagli interessi meschini, gli restituiscono la sua dignità e lo aprono all'incontro gioioso con l'Altro e con gli altri. L'uomo diviene così un contemplativo, capace di scoprire, udire, gustare la bellezza dell'Amato attraverso i sensi spirituali:

Per mezzo di questi l'uomo vede la somma bellezza di Cristo sposo sotto forma dello Splendore; ode la somma armonia sotto l'aspetto del Verbo; gusta la somma dolcezza sotto l'aspetto della Sapienza, che comprende i due aspetti precedenti, cioè il Verbo e lo Splendore; sente la somma fragranza sotto l'aspetto del Verbo infuso nel cuore; stringe a sé la somma soavità sotto l'aspetto del Verbo incarnato che dimora tra noi col corpo e si lascia da noi toccare, baciare, abbracciare per mezzo della carità

¹⁰⁵ Giovanni Paolo II, Lettera agli artisti..., cit., n. 10.

¹⁰⁶ F.M. Dostoevskij, El idiota, in Id., Obras completas, vol. 2, Madrid 1973, p. 506.

¹⁰⁷ Benedetto XVI, Introduzione, 20-03-2005, in Id., Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica, Città del Vaticano 2005 n. 5.

¹⁰⁸ Benedetto XVI, Discorso agli artisti, 21-11-2009, in AAS 101(2009)1051-10

ardentissima, la quale, attraverso il rapimento dell'estasi, fa passare la nostra anima da questo mondo al Padre¹⁰⁹.

Il peccato rompe questa sintonia “multisensoriale” con l'Amato, impedisce il dialogo con il Dio trinitario e ci separa dagli altri (Gen 3). Cristo crocifisso ripara la bellezza che il peccato ha infranto. Grazie a Lui, l'essere umano può nuovamente aprirsi all'Altro, agli altri e al creato, raggiungendo la sua perfezione. Non c'è bellezza senza comunicazione, non c'è verità senza carità. L'arte cristiana intende mostrare questa apertura.

5. Le manifestazioni artistiche

Il Concilio Vaticano II invita a promuovere e a favorire un'arte autentica, una “nobile bellezza” piuttosto che una mera sontuosità (*SC* 124) o un mero estetismo, cioè “una semplice armonia di forme” (*SCa* 35). L'arte quando è autentica ha “la capacità di avvertire, per via di sentimento, ciò che per via di pensiero non si riuscirebbe a capire e a esprimere”¹¹⁰.

L'arte cristiana è inseparabile dalla fede che l'ha generata e che continua a essere la sua chiave interpretativa. Le opere sacre ci invitano a percepire e ad accogliere il mistero di un Dio che si è fatto carne, presenza concreta nel mondo sensibile. Da qui la venerazione delle icone nel mondo orientale. Nella tradizione occidentale hanno predominato “le tendenze più ‘figurative’ e realiste”¹¹¹, che intendono rendere visibile il trascendente mostrando la presenza divina nella realtà umana. Non si deve dimenticare che comunque il mistero di Dio ci sovrasta, il suo silenzio ci interroga. Il cammino della croce e l'esperienza della “notte oscura” purificano la fede del credente e impediscono qualsiasi tipo di appropriazione o dominio.

¹⁰⁹ Bonaventura, *Breviloquium* V,6,6, in Id., *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di L. Mauro, Milano 1985, p. 252 (*Opere di San Bonaventura*, V, 259b).

¹¹⁰ Paolo VI, Omelia nella “Messa degli artisti”, 7-05-1964, in *AAS* 56 (1964), p. 438-444.

¹¹¹ S. del Cura Elena, “Prendados de su hermosura”: la belleza, reflejo de Dios y vía de acceso a su contemplación, in *Estudios Trinitarios* 47/3 (2013), p. 442.

Con il XX secolo, molte delle manifestazioni artistiche non mirano a esprimere i grandi misteri cristiani o lo fanno senza appellarsi alla fede della comunità. Così, "l'arte aspira ad essere totalmente libera e autonoma, senza essere protetta dalle chiese; [...] pretende di autotrascendersi senza trascendenza"¹¹², anche quando rappresenta temi religiosi.

Non è raro che oggi si cerchi una perfezione di tipo classico, fine a se stessa, che tenta di "migliorare" la realtà ma difetta di capacità relazionale e simbolica. Anche il linguaggio religioso sembra aver perso la sua potenzialità simbolica, svuotandosi così di significato. Nonostante ciò, l'arte autentica, per sua propria natura, è sempre una porta aperta sul mistero.

Questa, infatti, anche al di là delle sue espressioni più tipicamente religiose, quando è autentica, ha un'intima affinità con il mondo della fede, sicché, persino nelle condizioni di maggior distacco della cultura dalla Chiesa, proprio l'arte continua a costituire una sorta di ponte gettato verso l'esperienza religiosa. In quanto ricerca del bello, frutto di un'immaginazione che va al di là del quotidiano, essa è, per sua natura, una sorta di appello al Mistero"¹¹³.

Le reticenze veterotestamentarie riguardo all'uso delle immagini e le ricorrenti tendenze iconoclaste ci ricordano il rischio di utilizzare le immagini e l'estetica come fini a se stesse, equiparando la verità alla forma esteriore, sensibile, verificabile. Eva vide che "l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi" (Gen 3,6). Frequentemente l'etica si confonde con l'estetica ("troppo bello per essere vero"). Una cosa "vale se piace", non il contrario ("piace perché vale"). Oggi l'apparenza e il marketing sembrano più convincenti di quanto non lo sia il valore reale.

Le espressioni artistiche, pur tenendo in considerazione i rischi che comportano, rappresentano un modo privilegiato di evangelizzare poiché invitano a fare un'esperienza senza imporre un significato prestabilito ("Venite e vedrete" Gv 1,39). Si riconosce così che l'altro non è un semplice recettore passivo, ma un essere libero, prezioso, unico perché amato da Dio nella sua singolarità e invitato a intraprendere un suo proprio cammino di fede.

¹¹² S. del Cura Elena, "Prendados de su hermosura", cit., p. 446.

¹¹³ Giovanni Paolo II, Lettera agli artisti..., cit., n. 10.

La comunità ecclesiale ha fatto ampiamente ricorso alla pittura, alla scultura e a molte altre modalità di espressione artistica. Sant'Agostino adatta i modelli della retorica classica all'omiletica¹¹⁴ e applica alla catechesi i principi della comunicazione. La catechesi, diceva, sarà completa se "parte dalla frase 'in principio Dio fece il cielo e la terra', fino ad arrivare ai tempi presenti della Chiesa"¹¹⁵.

Gregorio Magno include questi principi tra gli elementi essenziali della pastorale e insiste sulla necessità di conformarsi alla capacità di comprensione dei destinatari:

La guida delle anime sia discreta nel suo silenzio e utile con la sua parola affinché non dica ciò che bisogna tacere e non taccia ciò che occorre dire. Giacché come un parlare incauto trascina nell'errore, così un silenzio senza discrezione lascia nell'errore coloro che avrebbero potuto essere ammaestrati¹¹⁶.

5.1. *L'architettura*

Anche l'architettura rientra tra i modi di evangelizzare tenuti in maggiore considerazione¹¹⁷. I templi testimoniano una fede radicata nel tempo, che precede e orienta la comunità che vi si riunisce¹¹⁸. In essi il credente percepisce l'utopia già realizzata e il senso del suo cammino personale.

Le persone più semplici, spesso analfabete, sono state tra i primi destinatari delle opere magistrali che illustrano il messaggio cristiano nelle chiese. Nei primi secoli, le basiliche romane vengono trasformate in luoghi di culto nell'intento di esprimere plasticamente la novità cristiana. Di norma, l'ingresso è situato nella parte occidentale, in modo

¹¹⁴ Cfr. Agostino d'Ipbona, *De doctrina Christiana. Libri quatuor*, in PL 34.

¹¹⁵ Agostino d'Ipbona, *De catechizandis rudibus*, 3,5, in PL 40 (trad. it. *La catechesi ai principianti*, Milano 2005, p. 25).

¹¹⁶ Gregorio Magno, *Regola Pastoralis*, lib. 2,4, in PL 77, p. 30-31.

¹¹⁷ K. Britton, *Constructing the ineffable: contemporary sacred architecture*, New Haven CT 2011; R.K. Seasoltz, *A sense of the sacred: theological foundations of Christian architecture and art*, New York 2005; R. Schwarz – R. Masiero, *Costruire la Chiesa: il senso liturgico nell'architettura sacra*, Brescia 1999.

¹¹⁸ G. Bonaccorso, *La liturgia come evento di comunicazione*, cit., p. 294.

che il sole nascente illumini ogni mattina l'abside. Fuori dal tempio o accanto all'ingresso è collocato il fonte battesimale. Così il battezzato, libero dalle tenebre del peccato e dalla morte, inizia il suo pellegrinaggio verso l'altare eucaristico dove rifulge il sole di giustizia (Mt 3,20), ovvero Cristo Pantocratore, rappresentato in modo imponente nell'abside (ad esempio nella cattedrale di Cefalù e nel Duomo di Monreale). Spesso le pareti laterali della navata centrale mostrano scene del vangelo e della vita dei santi. Insieme a loro, il credente compie il suo pellegrinaggio verso l'incontro con Cristo.

Il ricco portale delle cattedrali romaniche (1000-1250) è dominato dalla rappresentazione di Cristo come giudice universale, circondato da personaggi dell'Apocalisse. In questo modo si invita alla conversione prima di entrare nello spazio sacro e si mostra che Gesù resuscitato è la vera porta che conduce alla luce senza tramonto. In effetti, soltanto per aver superato il limitare della porta, il credente si trova in uno spazio "virtuale" che invita alla contemplazione e al raccoglimento¹¹⁹. La sobrietà e la solidità della struttura, le sculture, la penombra... tutto sprona a un'esperienza quasi mistica, liminare, al confine tra il reale e il trascendente.

Alcune chiese di stile romanico, pur mancando di grandi aperture verso l'esterno (come le enormi vetrate del Gotico), ottengono una certa luminosità grazie all'uso di affreschi e mosaici, di solito dorati. Alcuni esempi sono la Basilica di San Marco a Venezia (1063-1094), la cappella Palatina a Palermo (1130-1143), la Cattedrale di Monreale (1174) e quella di Cefalù (1131).

Le cattedrali gotiche (1250-1500) trasformano le massicce pareti romaniche in pareti di luce e aumentano notevolmente l'altezza del tempio. La luce entra filtrata dalle straordinarie vetrate, piene di immagini e di episodi biblici o devozionali.

Nelle grandi Cattedrali [gotiche] la luce arriva dal cielo attraverso le vetrate dove si raffigura la storia sacra. La luce di Dio ci viene attraverso il racconto della sua rivelazione, e così è capace di illuminare il nostro cammino nel tempo, ricordando i benefici divini, mostrando come si compiono le sue promesse. [...] Impariamo così che la luce portata dalla fede è legata al racconto concreto della vita (LF 12).

¹¹⁹ Cfr. Benedetto XVI, Udienza generale, 18-11-2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V/2 (2009), p. 571-574, qui 572.

Abbondano le sculture che fanno “delle cattedrali una ‘Bibbia di pietra’, rappresentando gli episodi del Vangelo e illustrando i contenuti dell’anno liturgico, dalla Natività alla Glorificazione del Signore”¹²⁰. Spiccano anche i rilievi, come nel caso degli amboni o dei pulpiti di Nicola Pisano nella cattedrale di Siena o nel Battistero di Pisa, e quelli di Giovanni Pisano (1298-1301) nella cattedrale di Pisa e a Sant’Andrea a Pistoia. Mediante tutti questi elementi si crea un’atmosfera di straordinaria bellezza, che invita il credente a sentirsi partecipe delle esperienze di fede che sta contemplando. Unito a tutta la comunità, del presente e del passato, egli diviene parte attiva della storia della salvezza e si innalza con la preghiera a Colui il quale è la somma bellezza.

Da parte loro, le cattedrali barocche ricorrono all’esuberanza ornamentale (1600)¹²¹ per rendere visibile l’invisibile. Alcuni hanno rilevato come che la sovrabbondanza di immagini potrebbe essere interpretata come un sintomo dell’inquietudine che si genera nei momenti di cambiamento e di crisi sociale.

5.2. *La musica*

Gregorio Magno promuove la musica come elemento rilevante per la comunicazione liturgica, impostando così le basi del canto gregoriano. Recenti studi dimostrano che la musica, utilizzata per i diversi movimenti spirituali, è una fonte preziosa per comprendere l’identità assunta da ciascun gruppo.

Francesco d’Assisi aveva un’anima da artista ed era cosciente del potere evocativo della bellezza. Il suo “Cantico di frate sole” (FF 263), poeticamente bello, lo accompagnava con la musica e in esso trasmetteva fedelmente gli elementi fondamentali del suo messaggio evangelizzatore: invito alla lode dell’Altissimo (“laudate e benedicite”), alla conversione (“guai a quelli ke morrano ne le peccata mortali”), al perdono e alla pace (“quelli ke perdonano...e sosterrano in pace”)¹²².

¹²⁰ Benedetto XVI, Udienza generale, 18-11-2009, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, V/2 (2009), p. 571-574, qui 573.

¹²¹ Cfr. F.-J. Eilers, *Comunicare nella comunità*, Leumann 1997, p. 240ss.

¹²² C. Vaiani, *San Francesco evangelizzatore. Identità e novità evangelica in San Francesco*, Congresso internazionale OFM per le missioni e l’evangelizzazione, pro-manuscripto, Roma 2014, p. 10-11.

Nell'evangelizzazione dell'America Latina, i francescani seppero valorizzare l'innata maestria musicale degli indigeni. Sotto la loro direzione "gli indigeni arrivarono a costruire organi di alta qualità, tra i quali degno di nota è quello di Michoacán, e evidenziarono una grande abilità nell'arte della miniatura e della xilografia"¹²³.

I grandi maestri francescani, come Bonaventura e Bacone, affermano l'importanza del ritmo e del suono, sia nella predicazione che nell'esegesi biblica. Ciò nonostante, i movimenti riformistici del periodo tridentino, come i Riformati, mostrano serie perplessità nei confronti della musica. Solo i conventuali sembrano aver mantenuto un apprezzamento costante dell'uso della musica, come si può vedere nelle costituzioni del 1628. Il conventuale Giovanbattista Martini (1706-1784) coltiva e difende la musica come mezzo efficace per l'educazione, cura dell'anima e porta della virtù, salvo rifiutarla qualora venga usata come fonte di piacere¹²⁴.

5.3. *Il teatro*

Il teatro ha sempre avuto una notevole rilevanza nell'ambito religioso¹²⁵ e ancora oggi è considerato un pregevole fattore di socializzazione¹²⁶. La Chiesa lo ha utilizzato ampiamente in epoca medievale¹²⁷ e barocca. I drammi di tipo morale, gli autos sacramentales e le rappresentazioni della Passione furono molto popolari nei secoli XVII e XVIII.

Collegandosi a una tradizione scenografica ben sviluppata in Spagna¹²⁸, i frati si adattarono alla realtà concreta di ciascuna comunità indigena del Nuovo Mondo, assumendo molti aspetti di quelle culture: simboli, espressioni artistiche, musica, mettendo così in pratica un principio

¹²³ M. Cayota, *La sfida dell'utopia nel Mondo Nuovo. L'alternativa francescana alla "conquista"*, Padova 1992, p. 322.

¹²⁴ G. Buffon, *Arte e trasmissione della fede nella tradizione francescana*, in P. Martinelli – W. Block, *Arte e spiritualità...*, cit., p. 68-70.

¹²⁵ O.G. Brockett, *Storia del teatro. Dal dramma sacro dell'Antico Egitto agli esperimenti degli anni Ottanta*, Venezia 1991; P. Bosisio, *Teatro dell'Occidente*, 2 vol., Milano 2006.

¹²⁶ T. Lewicki, *Sul palco e dietro le quinte. Il teatro palestra di socializzazione*, Milano 2012.

¹²⁷ J.L. Sirera, *Estudios sobre teatro medieval*, Valencia 2008.

¹²⁸ R. Espinar – M. Trapero, *El auto religioso en España*, Madrid 1991.

di ibridazione culturale. Gli attori e i destinatari erano gli stessi indios, che recitavano nella propria lingua¹²⁹.

Quel tipo di teatro si adatta perfettamente allo spirito e al temperamento degli indios¹³⁰. Ad esempio, l'autore francescano del dramma sacro "Adoración de los Reyes", rappresentato per la prima volta a Tlaxomuco nel XVI secolo, si propone di "creare quei presupposti culturali, simbolici ed emotivi che agevolino concretamente l'integrazione della storia messicana nel quadro dell'intera storia sacra"¹³¹.

Conclusione

Negli ultimi decenni i dati statistici hanno rilevato una notevole tendenza alla diminuzione della credenza e della pratica religiosa. Viviamo nell'età secolare, come direbbe Taylor, ma non nel secolarismo ateo. Vale la pena di notare che la cultura moderna ha messo in pratica i valori cristiani fino a un livello inimmaginabile in passato¹³², ad esempio la giustizia su scala planetaria e l'affermazione dei diritti umani come incondizionati e universali. Oggi le catastrofi naturali e la sofferenza risvegliano movimenti universali di solidarietà che sarebbero difficili in una società meno pluralista. D'altra parte non mancano gli aspetti negativi, come l'individualismo¹³³, l'abuso della ragione strumentale e l'umanesimo esclusivista – che si fonda sul mito del progresso e rifiuta la trascendenza¹³⁴.

¹²⁹ R. Ricard, *La "Conquête spirituelle du Mexique". Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris 1933, p. 234; cfr. M.A. Arango, *El teatro religioso colonial en la América hispana*, Barcelona 1997; M. Sten – A. Ortíz – O.A. García, *El teatro franciscano en la Nueva España: fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México D.F. 2000.

¹³⁰ "È da notare, del resto, come il concetto francescano di rappresentazione teatrale già intenda di per sé l'integrazione culturale, la promozione dell'incontro della storia religiosa con l'attualità del secolare". G. Buffon, *Storia dell'ordine francescano. Problemi e prospettive di metodo*, Roma 2013, p. 426-427.

¹³¹ G. Buffon, *Storia dell'ordine francescano...*, cit., p. 427.

¹³² C. Taylor, *A Catholic Modernity?*, Dayton 1996, p. 11.

¹³³ "The dark side of individualism is a centering on the self, which both flattens and narrows our lives, makes them poorer in meaning". C. TAYLOR, *The ethics of authenticity*, London 1995 (6ª ristampa), p. 4.

¹³⁴ C. Taylor, *A Catholic...*, p. 20-21.

Di fronte alla decadenza del cristianesimo sociologico, noi credenti non possiamo incorrere nella nostalgia del passato né nell'ingenua pretesa di tornare a una situazione di cristianità. Quando cadono le convenzioni è necessario rinforzare le convinzioni. Confidando in Cristo, Signore della storia, siamo invitati a essere il "sale della terra", testimoni del Regno, agenti di umanizzazione, aiutando a scoprire i *Semina Verbi* già presenti nel nostro mondo. Sappiamo che, anche se manca il riferimento esplicito al Dio cristiano, non per questo si può escludere che il Risorto sia presente nei cuori (CCC 1257). Allora come evangelizzare oggi?

L'analisi che abbiamo realizzato mostra che, nell'attuale cultura mediatica, il pubblico è abituato a una comunicazione affettiva e multisensoriale. In questo contesto, la *via pulchritudinis* e il linguaggio narrativo sono le forme privilegiate di evangelizzazione. La narrazione è preferibile al discorso analitico e astratto che ha dominato negli ultimi secoli, poiché fa sì che la persona intera, in tutte le sue dimensioni, si senta immersa in ciò che viene narrato, superando il freddo distacco razionale. La narrazione, soprattutto nella celebrazione liturgica, più che esprimere concetti teologici tende a invocare una presenza teologale: quella del Dio che non si limita a comunicare qualcosa, ma si comunica a se stesso. Nel contesto liturgico la parola non viene utilizzata per descrivere ma per accogliere; non per spiegare, ma per incontrare. Da qui l'importanza dei momenti di silenzio che sospendono la parola ma non l'ascolto, evitando così la verbosità e la tentazione del dominio¹³⁵.

Oggi sono altresì importanti le esperienze rituali, con una forte carica simbolica e "liminare", ovvero capaci di condurci al limite tra il reale e l'ideale. Il ritiro comunitario, gli esercizi spirituali, il dramma religioso, il teatro e il pellegrinaggio sono solo alcuni esempi di ciò.

Parimenti, l'azione evangelizzatrice esige la scoperta di valori, immagini e simboli che siano significativi per l'uomo di oggi e allo stesso tempo possano essere utilizzati come simboli del Regno¹³⁶.

¹³⁵ G. Bonaccorso, La liturgia come evento di comunicazione, in T. Stenico, Era mediatica e nuova evangelizzazione, Città del Vaticano 2001, p. 290-291.

¹³⁶ Un esempio di questo tipo di pastorale evangelizzatrice è la conversazione tra Gesù e la Samaritana: R.A. White, La comunicazione pastorale, in T. Stenico, Era mediatica..., cit., 172. Sulla struttura narrativa utilizzata da Gesù: Ibid. 176.

La diminuzione del numero dei cristiani è un segno dei tempi che può favorire un modo di vivere la nostra fede più libero, autentico e gratuito. Non invita a chiudersi per conservarsi puri, ma a proclamare la gioia del Vangelo per costruire un futuro di speranza con tutta l'umanità. Tutti siamo chiamati a proclamare con Paolo: "so infatti in chi ho posto la mia fede" (2Tm 1,12).

MARTÍN CARBAJO NÚÑEZ OFM

RICERCA DELLA FELICITÀ E MENTALITÀ CONSUMISTICA: UNA LETTURA ALLA LUCE DELL'ANTROPOLOGIA DEL CONCILIO VATICANO II

Summary: This study analyses the consumer mentality; it does so first from a sociological point of view, and then develops criteria for its moral evaluation in the light of the theological anthropology of the Vatican Council II. Globalisation, which is the actual context of this behaviour, is a complex and ambiguous phenomenon that, in itself, is neither good nor evil. The most important criterion for any ethical assessment in this area is the promotion of relations of humans with God and with each other, to the end of fulfilling their deepest aspirations. Buying goods seeks not only to satisfy actual needs, but has, more importantly, a strong communicative meaning in reference to the social status of the person. Commercial advertising can sometimes turn desires into (false) needs. Philosophy and theology, like common sense and the human sciences, examine human desires and ambitions. Saint Thomas Aquinas makes Aristotle's finalism in ethics his own, and settles on communion with the Holy Trinity as the ultimate goal of human life. Important topics in theology such as Covenant, becoming God's children in Christ and Salvation should be re-connected to personal decisions in everyday life, with a view to the promotion of the human person as a whole, in unity of body and soul. Sober consumption is not so much a question of social justice as it is an anthropological and moral issue in the search for the authentic meaning of life.

Sommario: Questo studio analizza in primo luogo la diffusa mentalità consumistica dalla prospettiva sociologica, quindi elabora una criteriologia sulla base dell'antropologia conciliare. Il contesto di questo fenomeno è la globalizzazione, una realtà complessa e ambigua che, quale considerata sul piano morale, non è né buona né cattiva. Il criterio principale di valutazione delle scelte concrete in questo campo è la promozione della relazione dell'uomo con Dio e con i suoi simili, rispondendo alle sue aspirazioni più profonde. L'acquisto di beni di consumo non solo mira a soddisfare bisogni attuali, ma ha anche un forte ruolo comunicativo, incidendo profondamente sullo status sociale della persona. Le pubblicità commerciali possono talvolta tramutare i desideri in false necessità. La filosofia e la teologia, oltre alla saggezza comune e alle scienze umane, riflettono sui desideri e le ambizioni dell'uomo. San Tommaso d'Aquino, che fa suo il paradigma finalistico di Aristotele, formula il fine ultimo dell'uomo come comunione con la Santissima Trinità. I grandi temi teologici quali l'alleanza, la figliolanza in Cristo e la salvezza devono essere ricollegati alle decisioni quotidiane, in vista della promozione della persona umana nella sua interezza. Un consumo sobrio prima di tutto non è una questione di giustizia sociale, bensì un problema antropologico e morale riguardante la ricerca di senso.

I fenomeni più comuni e quotidiani del nostro vivere di sovente sfuggono alla riflessione in generale e a quella teologico-morale in specie. Vorremmo, a tal riguardo, soffermarci in particolare sul «consumismo». La parola deriva dal verbo latino «consumere», che significa divorare, sprecare, ottundere. Il termine, soprattutto nel pensiero cristiano, gode di una qualifica negativa, benché nel secolo XVIII venisse usato semplicemente per indicare la differenza tra il produttore e il consumatore, come afferma Kenneth Himes, teologo moralista francescano del Boston College, in base allo studio di Aldridge¹.

Oggi, alcuni economisti cercano di non tener conto del summenzionato tono negativo dei termini «consumare» e «consumatore» e tendono ad usare queste parole in senso neutro. L'espressione inglese «consumerism» indica, da una parte, la tutela dei diritti dei consumatori, il flusso d'informazione – soprattutto nei forum e nei blog in Internet – riguardo ai singoli prodotti e venditori, e un modo di pensare che difende ad ogni costo il libero mercato e lo stimolo agli acquisti. Quest'ultimo significato determina un certo modo di vivere, una certa «Weltanschauung» che costituisce l'oggetto non solo del presente articolo, ma anche di molte riflessioni teologico-morali, poiché si tratta di un comportamento che influenza negativamente la personalità degli individui.

Questa mentalità costituisce una condotta di vita malsana, dal momento che essa tenta di soddisfare le necessità di natura personale dell'uomo, quali le relazioni con gli altri, i valori intellettuali e spirituali mediante l'aumento del mero consumo materiale.

1. I punti di vista delle scienze umane

L'indicatore dello status sociale a partire dal «conspicuous consumption (consumo cospicuo)» è stato descritto da Thorstein Veblen nel suo libro «The Theory of the Leisure Class (La teoria della classe agiata)»².

¹ Cf. A. ALDRIDGE, *Consumption*, Polity, Malden (MA) 2003, p. 2, citato da K.R. HIMES, *Consumerism and Christian Ethics*, in *Theological Studies* 68 (2007), p. 132.

² Cf. TH. VEBLEN, *The Theory of the Leisure class: An Economic Study in the Evolution of Institutions*, (MacMillan, New York 1899), Oxford University Press, Oxford 2007; tr. it., *La teoria della classe agiata: studio economico sulle istituzioni*, Einaudi, Torino 1949, 2007, citato da HIMES, *Consumerism*, p. 136.

L'interesse dei sociologi è stato suscitato soprattutto dalle seguenti osservazioni: negli Stati Uniti un quinto dei consumatori spende la metà delle risorse economiche a disposizione dell'intera popolazione; secondo un'altra nota, la mentalità consumistica domina sempre più ambiti della vita quotidiana, quali l'educazione dei bambini, il cucinare, il giardinaggio e il mondo della salutistica. Il terzo fenomeno è la globalizzazione e la resistenza contro di essa, mentre il quarto è la crescente consapevolezza ambientale, ossia il diventare sempre più coscienti dell'impatto nocivo del consumo esagerato sull'ambiente e della possibile mitigazione del medesimo comportamento³.

Juliet Schor, sociologo del Boston College, afferma⁴ che il cosiddetto «consumo competitivo» indica il comportamento di molti statunitensi quando paragonano la loro pratica di consumo non con quella delle famiglie e dei conoscenti appartenenti alla stessa classe sociale, bensì con la vita del quinto più ricco della società, che diventa per essi un modello da seguire. Questo comportamento viene suggerito da molte pubblicità televisive, su Internet e altri media, trasmettendo in questo modo dei falsi ideali. Uno degli effetti più evidenti di questi influssi mediatici è l'indebitamento di molte famiglie.

La stessa autrice, che ha insegnato scienze economiche per diciassette anni presso l'Università di Harvard, rileva nel suo libro «The Overworked American»⁵ che durante i periodi maggiore produttività gli americani lavoravano non di meno, ma addirittura di più e con maggiore dedizione, accorciando così il tempo libero a loro disposizione. La ragione sottostante a tale fenomeno, secondo la Schor, è che desideri più ambiziosi esigono entrate altrettanto più cospicue. La docente sottolinea che l'opinione di un gruppo di economisti secondo la quale i consumatori comprano in modo consapevole tutto ciò di cui hanno bisogno e che si possono permettere è una visione talmente astratta che non tiene alcun conto dell'ambiente sociale. L'osservazione del mondo dei media e

³ Cf. D. HOLT – J. SCHOR, *Introduction: Do Americans Consume Too Much?*, in ID., *The Consumer Society*, New Press, New York 2000, VII–VIII, vedi: VII, citato da HIMES, *Consumerism*, p. 137.

⁴ Cf. J.B. SHOR, *The Overspent American: Upscaling, Downshifting and the New Consumer*, Basic Books, New York 1998.

⁵ ID., *The Overworked American. The Unexpected Decline of Leisure*, Basic Books, New York 1991, 1993².

della pressione sociale attirava l'attenzione della Schor sull'elaborazione del concetto di «overspending (spesa eccessiva)».

I dibattiti condotti sulla società consumistica indicavano il mondo delle pubblicità come oggetto importante di ricerca. Emergeva così la domanda se sono gli stessi produttori a esercitare pressioni sui presunti consumatori, influenzandone i desideri di consumo, oppure se i consumatori stessi hanno dei piani e necessità ben definiti che vengono scandagliati dai produttori in vista di un maggiore profitto commerciale.

I primi critici del consumismo tendevano a sostenere che fosse l'influsso delle ditte a plasmare le necessità, ossia a spingere le persone a comprare cose di cui non hanno realmente bisogno di modo che i desideri si tramutano in false necessità⁶. Questa posizione viene confermata dall'antropologia, secondo cui molte volte le pubblicità sono capaci di trasformare il significato valoriale dei singoli prodotti e, di conseguenza, il valore non deriva dallo scopo funzionale del prodotto, bensì dal suo contesto socio-culturale⁷.

Nella letteratura dell'antropologia sociale di lingua inglese Mary Douglas⁸ e Baron Ishwerwood⁹ si occupano del significato sociale dei prodotti acquistabili. Secondo le loro osservazioni i beni materiali possiedono, oltre alla loro utilità diretta, un ruolo comunicativo che può suscitare un riconoscimento negli altri e plasma la personalità dello stesso consumatore. I primi ricercatori del consumismo elencano tre principali ragioni del consumo: il benessere economico, il senso di conforto psichico (vedi il mondo dei centri di benessere, i centri «wellness») e l'espressione dello status sociale davanti agli altri¹⁰. Tali fattori possono sradicare i beni materiali dal loro contesto sociale positivo che gioca comunque

⁶ Himes menziona la scuola di economisti di Francoforte. Cf. T. ADORNO – M. HORKHEIMER, *The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception*, in HOLT – SCHOR, *The Consumer Society*, p. 3-19.

⁷ *Ibid.*

⁸ Mary Tew Douglas (1921–2007), antropologa britannica, si dedicava allo studio dell'antropologia sociale e del simbolismo. Suo padre era britannico, sua madre, invece, italiana e cattolica praticante.

⁹ Baron Isherwood, economista inglese, direttore del Regeneration Group (Government Office for the North West, Manchester).

¹⁰ Vedi il concetto formulato da Veblen e menzionato sopra del «consumo cospicuo o spettacolare».

un ruolo importante nel tessere rapporti interpersonali (trascorrere le vacanze con gli altri, consumare i pasti, regalare un mazzo di fiori, vestirsi per le feste, ecc.). Secondo l'opinione di questi due autori i beni materiali in sé sono neutri, nel senso che possono sia rafforzare che indebolire le relazioni tra le persone.

Il francese Jean Baudrillard¹¹ assume una posizione simile: i servizi di comodo rivestono un significato sociale. Egli si pone la domanda: come nascono le necessità e i desideri personali? A suo giudizio certi prodotti sono in realtà espressioni dello status sociale. Alla luce di questo pensiero cresceva l'interesse nei confronti di quel fenomeno secondo cui le pubblicità attribuiscono a certi prodotti o servizi valori simbolici: quest'attività altro non è che la formazione di un marchio, ovvero il cosiddetto «branding»¹².

Gli occidentali vivono in una società pervasa dal consumismo e dal suo «gemello», il capitalismo post-fordiano in cui la stragrande maggioranza dei beni di mercato è fabbricata da lavoratori sottopagati e residenti in paesi lontani¹³. Il ciclo consumistico – acquistare, scartare e ripetere l'acquisto – contribuisce a creare uno stile di vita «difettoso», vale a dire

¹¹ Jean Baudrillard (1929–2007) è stato un filosofo e sociologo francese di formazione tedesca. Critico e teorico della postmodernità e della società-simulacro, viene spesso accostato a Gilbert Durand (1921–2012, antropologo francese), Edgar Morin (1921–, filosofo e sociologo francese) e Michel Maffesoli (1944–, sociologo francese). È pure vicino a Roland Barthes (1915–1980, il noto filosofo francese dello strutturalismo) e influenzato da Marshall McLuhan (1911–1980, il famoso sociologo canadese). Nei primi libri Baudrillard si focalizza sul fenomeno del consumismo e sui diversi modi in cui i beni vengono effettivamente consumati. Egli sostiene che ogni acquisto porta con sé un significato sociale e così la merce si presenta sempre come feticcio.

¹² Cf. J. BAUDRILLARD, *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Denoël, Paris 1970; tr. inglese, *The Consumer Society: Myths and Structures*, Sage, London 1998; tr. it., *La società dei consumi: i suoi miti e le sue strutture*, Il Mulino, Bologna 1976, ristampa 2008; D. HOLT, *Why Do Brands Cause trouble? A Dialectical Theory of Consumer Culture and Branding*, in *Journal of Consumer Research* 29 (2002/1), p. 70–90.

¹³ Cf. A. AMIN, *Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition*, in AMIN (a cura di), *Post-Fordism: A Reader*, Blackwell, Oxford 1993, p. 1–39, citato da B.S. GREGORY, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 2012, p. 235.

non consono allo sviluppo integrale dell'uomo¹⁴. All'inizio del ventunesimo secolo tale modo di vivere si presenta quasi indipendentemente da come si valuta o si cerca di resistere alla cultura dominante, poiché le condizioni stesse nelle quali le decisioni vengono prese non sono oggetto di scelta.

Il noto sociologo Zygmunt Bauman afferma che spesso i consumatori di qualsiasi classe sociale evitano di assumersi responsabilità morali nelle scelte di consumo, salvo il caso in cui la scelta è comunque conforme al loro stile di vita. L'ideologia consumistica riscuote successo tramite messaggi manipolativi e contraddittori, in base ai quali gli acquisti continui costituiscono la strada principale per ottenere la felicità, e trasmettono l'idea che una persona può non essere felice quando viene convinta di procurarsi un bene materiale da un'altra persona¹⁵. Non è, dunque, un caso che secondo Arlie Hochschild il capitalismo consumista abbia contribuito notevolmente negli ultimi decenni al declino della cultura di tutela negli Stati Uniti¹⁶.

L'accresciuto consumismo è legato anche al venir meno del coinvolgimento politico e dell'impegno per la giustizia sociale spingendo molti a recarsi nei centri commerciali anziché impegnarsi per persone sconosciute e lontane. Nell'ambito di un pluralismo eccessivo – dove convergono diversi argomenti di verità, credenze metafisiche, valori morali e scelte di stile di vita – ciò che accomuna i diversi componenti delle società occidentali, più che altro, è appunto la pratica consumistica. Molte di queste società continuano ad elogiare la cultura odierna prevalente e vedono l'esportazione del consumismo statunitense in altre parti del mondo come una forza democratizzante e liberante¹⁷. Un effet-

¹⁴ Cf. PAOLO VI, Lett. Enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), n. 14, citato da BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) [CV], n. 18.

¹⁵ Cf. Z. BAUMAN, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford 1993, p. 42–55; 157–172, citato da GREGORY, *The Unintended Reformation*, p. 237. Vedi inoltre: ID., *Consuming life*, Polity Press, Cambridge 2007, 2013²; tr. it., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Bari (2008), 2010², (2012⁴), in particolare il Capitolo 4. *Vittime collaterali del consumismo* (p. 146–187).

¹⁶ Cf. A.R. HOCHSCHILD, *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2003, p. 8, citato da GREGORY, *The Unintended Reformation*, p. 237.

¹⁷ Cf. GREGORY, *The Unintended Reformation*, p. 236–237.

to sorprendente dello stesso consumismo è che esso può neutralizzare le critiche rivolte contro di esso, facendone in qualche modo un ulteriore fattore di commercializzazione. Così gli studi e le opere d'arte critici diventano anch'essi merci da pubblicizzare e vendere. Il consumatore della massa sociale è un individuo unilaterale con scarso senso critico, come viene sarcasticamente descritto da Herbert Marcuse nel 1964¹⁸.

Il già citato Colin Campbell sostiene che l'evoluzione della cultura consumistica, come la conosciamo oggi, dipende da una concezione post-romantica dell'individuo. Quest'ultimo non sarebbe più un'anima incarnata chiamata da Dio a vivere in famiglia e in comunità più grandi, perfezionandosi secondo le virtù, bensì un sé emotivo che si auto-costruisce esercitando i propri diritti di acquistare beni materiali dai quali aspetta di ricevere la propria identità. L'inculturazione estesa di quest'ultimo concetto ha contribuito – dagli anni '60 in poi – a forgiare il capitalismo e il consumismo attuali, dove il processo degli acquisti è un'attività continua mirata alla costruzione del sé. Gli effetti sociali di questo comportamento sono lodati da Twitchell e criticati da Bauman¹⁹.

Le spese sono caratterizzate non solo da un semplice accumulo di beni bensì, come si è detto, dal ciclo “comprare – scartare – comprare di nuovo” che costituisce un certo tipo di estensione dell'identità personale mediata da taluni beni. A fondamento di quest'atteggiamento troviamo la privatizzazione dell'etica²⁰ e la considerazione della natura fisica non come creato, concetto ritenuto superstizioso, bensì come materiale di utilizzo senza una finalità e un valore intrinseco. Charles Taylor chiama quest'ultima considerazione “cornice immanente (*immanent frame*)”²¹.

¹⁸ Cf. H. MARCUSE, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, ARK Paperbacks, London 1986, citato da GREGORY, *The Unintended Reformation*, p. 237.

¹⁹ Cf. TWITCHELL, *Living It Up: Our love affair with luxury*, Columbia University Press, New York – Chichester 2002, p. 274–275; 285; 288; BAUMAN, *Postmodern Ethics*, p. 110–111, citato da GREGORY, *The Unintended Reformation*, p. 292. Vedi anche: ID., *Letica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma – Bari 2010, 2012².

²⁰ Cf. GREGORY, *The Unintended Reformation*, p. 180–234 (4. *Subjectivizing Morality*).

²¹ Cf. CH. TAYLOR, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 2007, citato da GREGORY, *The Unintended Reformation*, p. 292.

Tuttavia la natura, attraverso il cambiamento climatico e il degrado ambientale, “restituisce il morso” all’umanità.

Gregory, studioso della storia moderna d’Europa, addita lo spostamento del sapere all’interno del mondo universitario dalla sua relazione con la scienza teologica verso la secolarizzazione e la conseguente esclusione dei riferimenti a qualsiasi verità di fede non solo da parte delle scienze naturali, ma anche di quelle umane. L’Autore ascrive tale cambiamento alle conseguenze dei disaccordi dottrinali della Riforma, quali la confessionalizzazione delle università e la successiva secolarizzazione delle scienze²². La scienza teologica può offrire una sua lettura sia del mondo materiale che dell’uomo stesso attraverso le ricerche della teologia della creazione e della cristologia, contribuendo così alla formazione di nuovi stili di vita più consoni alla persona considerata sia nella sua uni-dualità di anima e di corpo che nella sua socialità.

L’approccio antropologico al mondo del consumo corregge felicemente l’opinione largamente diffusa di parecchi economisti, secondo i quali gli acquisti costituiscono un processo razionale mirato a soddisfare bisogni attuali. Quest’ultima constatazione, infatti, trascura la questione del perché gli uomini desiderano di ottenere certi beni o servizi. Gli antropologi sottolineano il fatto che gli uomini, in quanto esseri sociali, influenzano vicendevolmente le abitudini di scelta. In realtà i beni materiali possono esprimere consenso, rifiuto, appartenenza a qualcuno o a qualcosa e, pertanto, esprimono in modo visibile categorie culturali, come affermano Douglas e Isherwood²³.

Infine, Himes cita l’opinione di Colin Campbell, professore emerito di sociologia all’Università di York, sull’ethos romantico del comportamento consumista. Secondo quest’ultimo autore, nel caso degli acquisti, il mondo delle fantasie degli uomini gioca il ruolo principale, poiché il motivo più rilevante del comportamento è la felicità immaginaria perseguibile mediante il consumo. Per questo al centro delle attività pubblicitarie e di marketing si trovano tecniche che si focalizzano sul desiderio di gioia delle persone, cercando di suscitare intenzionalmente. L’analisi

²² GREGORY, *The Unintended Reformation*, p. 292; *Ibid.*, p. 298–364 (6. *Secularizing Knowledge*).

²³ Cf. Cf. DOUGLAS – ISHERWOOD, *The World of Goods*, Basic Book, London – New York 1979, p. 38; tr. it., ID., *Il mondo delle cose*, Il Mulino, Bologna 1984, 2013 (ristampa).

si del ruolo della “fantasticheria” ci aiuta a capire perché i consumatori anelino sempre a qualcosa che secondo le loro convinzioni è capace di ricucire la discrepanza tra una felicità sperimentata e quella desiderata. Per Campbell i desideri immaginari possono essere sia buoni che cattivi, tuttavia egli non fornisce criteri in base ai quali si potrebbe valutare quali comportamenti consumistici siano buoni e quali, invece, cattivi. Quest’ultimo problema ci conduce a una riflessione sull’uomo quale punto di riferimento per la ricerca di una felicità autentica.

2. La radice più profonda dei desideri umani è il piano di Dio per l’uomo

L’analisi dei desideri e delle ambizioni dell’uomo sta al centro sia della saggezza comune, che si basa sull’esperienza quotidiana, che delle riflessioni sistematiche della psicologia, sociologia, filosofia e teologia. Siamo ogni giorno testimoni, talvolta in modo amaro e sconsolante, del mondo di coloro che amano ed aspirano al potere. In questo contesto si capisce meglio il comportamento critico nei confronti del consumo e delle problematiche legate al consumismo che può essere convincente sia per i credenti che per i non credenti.

Dietro ogni desiderio si intravede una ricerca di una vita ricca di senso, vissuta dall’uomo in quanto essere sociale e aperto all’Assoluto. Per Aristotele il «telos», ossia il fine della vita umana è il raggiungimento più pieno della felicità, che consiste in una condotta di vita giusta e nel compimento di atti giusti²⁴. Riguardo al contenuto preciso della felicità – continua Aristotele – l’opinione degli uomini è già diversa. Un certo tipo di felicità, la ricerca di dilette e la bontà non sempre coincidono. L’assicurare la priorità del bene sul piacere rimane una sfida morale perenne. Gli indizi di una risposta imperfetta a questa sfida si trovano già in Platone; Aristotele invece sostiene che il bene deve essere raggiunto nell’esperienza presente e che gli uomini tendono in generale a fare ciò che ritengono buono per se stessi²⁵. La felicità, in quanto realizzazione sostanziale dell’uomo, non può essere considerata come una condizione

²⁴ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 3–4, 1095a; 1097a 21ss; 1097b, p. 16ss; 20ss, in *Aristotele. Opere*, vol. 7, *Etica Nicomachea*, tr. di A. Plebe, Laterza, Roma 1998⁷, p. 5–7; 12–14.

²⁵ Cf. W. PANNENBERG, *Fondamenti dell’etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Queriniana, Brescia 1998, p. 48.

statica, deve essere invece ricercata mediante una determinata prassi conforme alla natura personale dell'uomo²⁶. Tale affermazione ci conduce al convincimento che la felicità dell'uomo consiste nell'attività secondo le virtù dell'anima²⁷.

Sant'Agostino, considerando questo tendere verso il fine nel contesto della fede cristiana, spiega quell'esperienza umana comune secondo cui la perfetta felicità non è raggiungibile nella vita terrena: «[...] ci ha fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»²⁸, e offre la soluzione in positivo di questo pensiero: «e questa è la felicità, godere per te, di te, a causa di te, e fuori di questa non ve n'è altra»²⁹.

Agostino indica con l'uso dei verbi latini «frui» (godere) e «uti» (usare) che “utilizziamo” le cose terrene in quanto mezzi per il raggiungimento del bene ultimo, ossia Colui che riempie ogni nostro desiderio. In realtà, noi cerchiamo la felicità non per un'altra cosa, ma per se stessa³⁰. Agostino indica Dio all'uomo come suo fine ultimo e così ogni iniziativa e attività terrena acquisisce il suo valore morale alla luce di questo fine. Tutto ciò che avvicina al fine ultimo è buono e tutto ciò che allontana da esso è cattivo.

Tommaso fa suo il paradigma finalistico di Aristotele³¹ e apre con esso la *Secunda Pars* della *Summa theologiae* che è la parte morale del suo

²⁶ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 6, 1098a 7, in *Aristotele. Opere*, vol. 7, *Etica Nicomachea*, p. 14–15.

²⁷ *Ibid.*, 1098a 16, in *Ibid.*, p. 15.

²⁸ AGOSTINO, *Confessioni* I, 1, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. I, *Le Confessioni*, a cura di M. Pellegrino – C. Carena, Città Nuova, Roma 1969², p. 4–5.

²⁹ AGOSTINO, *Confessioni* X, 22, 32, in *Ibid.*, p. 328–329.

³⁰ Cf. AGOSTINO, *De doctrina cristiana* I, 4, 4, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. VIII, *La dottrina cristiana*, tr. di V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1992, p. 14–17: «Frui est enim amore inherere alicui rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amos obtinendum referre, si tamen amandum est» (Godere infatti di una cosa è aderire ad essa con amore, mossi dalla cosa stessa. Viceversa il servirsi di una cosa è riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che si ama).

³¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* [STh] I–II, q. 1, a. 2, in *La Somma teologica*, vol. VIII, Adriano Salani, Firenze 1959, p. 40–41: «Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem» (È necessario che tutti gli agenti agiscano per un fine).

capolavoro³². Il fine ultimo è la comunione con la Santissima Trinità, la partecipazione alla sua vita, il ritorno ad Essa. Il *reditus creaturae rationalis ad Deum*, ossia la via dell'uomo il cui fondamento è Cristo, i mezzi di raggiungimento di questo fine sono invece i sacramenti e i doni ulteriori dello Spirito Santo che vengono trattati nella *Tertia Pars*.

Nella Bibbia è il paradigma dell'alleanza che descrive il rapporto dell'uomo con Dio, la cui piena realizzazione è la salvezza, la pienezza della vita umana. «La tendenza a rifugiarsi nel trascendente fa naturalmente parte della fede cristiana nella salvezza. La sola felicità non è già anche salvezza: “In questa differenziazione linguistica si rispecchia un punto decisivo, cioè nella questione del senso, del fine e del compimento della vita umana, la dissociazione fondamentale tra fede e mondo secolarizzato: la fede cristiana, parla di una ‘felicità’ perfetta non producibile dall'uomo, trascendente, cioè superante questo mondo e proveniente da Dio, mentre la società secolarizzata tende ad un diventare ‘salvo’ della realtà da costruire”³³. (...) Da parte cristiana bisognerebbe mostrare che nei segni salvifici (sacramenti) mediati dalla Chiesa (nello Spirito Santo) è racchiuso un riferimento esistenziale; che il lavoro per il regno di Dio comincia qui e non si risolve tuttavia nell'impegno, bensì affida a Dio quel che in fondo non è più possibile attuare»³⁴.

Siccome l'uomo in quanto creatura, voluta da Dio per se stesso (Cf. GS 24) è «capace di Dio (capax Dei)»³⁵, la teologia della creazione (protologia) e l'escatologia si inseriscono nello stesso orizzonte. Mentre nell'Antico Testamento il rapporto personale con Dio, la «figliolanza» si rivela solo nella realizzazione dell'alleanza tra YHWH e il popolo

³² Cf. STh I-II, q. 5: De adeptione beatitudinis. Il conseguimento della beatitudine, a. 3: Utrum aliquis in hoc vita possit esse beatus. Se sia possibile essere felici in questa vita.

³³ G. GRESHAKE, *Glück un Heil*, in F. BÖCKLE (et al. a cura di), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. 9. Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, Herder, Freiburg im Breisgau 1981, 1030.

³⁴ G.M. HOFF, *Salvezza/Guarigione*, in P. EICHER (a cura di), *I concetti fondamentali della teologia*, Queriniana, Brescia 2008, vol. 5, p. 41-51, qui 50.

³⁵ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, Liber XIV, 8, 11, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. IV, tr. di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1987², p. 582-585: «In principali mentis humanae quaerenda imago Dei. [...] Mens eo ipso imago Dei est quo eius capax est» (L'immagine di Dio va ricercata nella parte superiore dello spirito umano. [...] Lo spirito è immagine di Dio in quanto è capace di Dio).

d'Israele, nel Nuovo Testamento questo tema concerne più direttamente anche i singoli uomini³⁶. Il tema della figliolanza nei vangeli sinottici è legato alla rilevazione di Dio Padre e del regno di Dio, e vi si riscontra una netta differenza tra la figliolanza di Gesù e quella dei cristiani. Gesù stesso fa presente questa distinzione quando parla del «Padre mio» e del «Padre vostro» (Cf. Mt 5,45; 25,34; Lc 24,49). La differenza affonda le sue radici nell'essenza, pertanto è di natura ontologica.

San Paolo paragona la figliolanza all'adozione, che è un dono gratuito di Dio di natura ontologica (Cf. Rm 8,15–25; Gal 4,5; Ef 1,5). L'uomo riceve questo dono tramite lo Spirito Santo: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (Gal 4,6). L'essere figli comporta delle conseguenze etiche esigenti poiché dobbiamo vivere secondo lo Spirito (Cf. Gal 5,16).

La tradizione forse più toccante del Nuovo Testamento si trova nella seconda Lettera di San Pietro, strettamente connessa al tema del diventare simili a Dio: «Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina, essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza» (2Pt 1,4). Qui si tratta della comunicazione della natura divina all'uomo. La Lettera prende posizione contro il comportamento libertino e la negazione del compimento escatologico, e illustra la capacità di uno sforzo morale che è conseguenza della partecipazione alla natura divina. Il tema delle virtù e della perfezione morale si collega così a quello della figliolanza.

La vita in Cristo, il *proprium* di ogni cristiano, è anche la via nella quale egli trova la risposta ultima alle domande più profonde che abitano il suo cuore, la sua mente e realizza la sua vocazione. Quest'ultima consiste nel testimoniare al mondo la sua figliolanza nei confronti di Dio attraverso gesti e parole, intesi come momenti biografici di un'esistenza vissuta con e per Cristo (Cf. Mt 5,16). Il momento iniziale di questa nuova vita è il battesimo, foriero di un cambiamento ontologico che schiude al credente un nuovo orizzonte esistenziale, illuminato dalle

³⁶ Cf. A.-M. JERUMANIS, *La morale filiale nel Nuovo Testamento*, in R. TREMBLAY – S. ZAMBONI (a cura di), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna, 2008, p. 45–60. Vedi ancora: J.A. FITZMEYER, *Paolo. Vita, viaggi, teologia*, Queriniana, Brescia 2008, p. 152–229.

virtù teologali e orientato alla comunione eterna con il *Signore della vita*, ossia la nostra salvezza.

Tuttavia, nel fluire della vita la tensione verso il Regno può subire rallentamenti e la testimonianza si attenua, fino a smarrire la sua significatività battesimale. Ogni cristiano dovrebbe cogliere nell'orizzonte della fede quel senso recondito che abita perfino le situazioni più difficili e dolorose dell'esistenza umana e, alla luce della parola del Risorto, trasformarle in una testimonianza eloquente per il mondo. È questo il significato dell'esortazione parenetica rivolta da Pietro ai destinatari della sua prima Lettera: «se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, ma adorare il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (Cf. 1Pt 3,14–15a).

Quanto appena tratteggiato, seppur in modo sintetico, denota la notevole distanza che intercorre tra l'idealità indicata dall'orizzonte della fede e l'esperienza della quotidianità, specialmente sul versante della non credenza. Il fedele, in realtà, dovrebbe contraddistinguersi per la conoscenza di una determinata origine, come anche di uno specifico fine della propria vita. In questa polarità può trovare spazio una vita serena e autenticamente felice, nonostante le prove e le difficoltà da affrontare. È questa la sfida più alta nella ricerca continua di un equilibrio umano e spirituale alla luce della fede.

Nella tensione verso tale equilibrio, mai definitivamente raggiunto, proviamo a chiederci qual è l'influenza esercitata dalla vita nella fede sulle relazioni interpersonali, come anche nel rapporto con i beni materiali, ossia la sfera del consumo.

I fedeli, nella summenzionata polarità, cercano di essere mediatori dei valori spirituali tra il proprio vissuto nella fede e la ricerca di senso, propria dell'uomo di tutti i tempi. Sul versante eminentemente economico dei beni e servizi di consumo, i cristiani non negano la loro utilità e necessità, ma li relativizzano o dovrebbero, nel senso che il significato ultimo a loro attribuito viene condizionato dalla visione personale del mondo e della stessa vita umana. In questo divenire, i credenti cercano di investigare altresì il passato e la saggezza delle generazioni precedenti. Un terreno fecondo per l'indagine è costituito dalla riflessione teologico-morale, attenta a indicare i limiti derivanti da un'eccessiva valorizzazione dei beni materiali, una lusinga quest'ultima sempre attuale.

L'esperienza dimostra infatti che il benessere derivante dalla dedizione agli altri, dal loro ascolto, supera notevolmente la gratificazione, in termini di utilità, originata dal consumo di beni materiali. La pretenziosa inversione tra mezzi e fini, appena tracciata, è legata alla dilagante mentalità della «gratificazione istantanea» posta a fondamento del consumismo acritico. Questo costituisce una vera e propria filosofia e stile di vita, con un particolare orizzonte valoriale. Va da sé che le risposte ai quesiti essenziali della vita, provenienti dai diversi orizzonti valoriali, quello della fede e quello del consumismo acritico, differiscono profondamente.

Nei due orizzonti richiamati non sono diverse solo le risposte ai quesiti fondamentali della vita ma perfino la qualità delle relazioni interpersonali e il concetto teologico di salvezza sono profondamente influenzati da essi.

Infatti, l'uomo nel 'relazionarsi' con i beni materiali manifesta una determinata visione antropologica di riferimento, assunta e condivisa a livello culturale e da essa deriva sia l'intensità che la qualità delle relazioni interpersonali. Per il credente è su questo piano che agisce la grazia divina, nell'esercizio della libertà costantemente formata e liberata dalle passioni nello sviluppo della vita umana e spirituale, ossia il divenire della vita in Cristo richiamata all'inizio dello scritto.

Si pone ora un'altra domanda: in che modo il consumo di beni e servizi può influenzare il dono e la gratuità come atteggiamenti dell'uomo? Rimane ancora qualche margine di libertà e generosità per realizzare questi ultimi? La capacità dell'uomo di esprimersi nel dono e una sua propensione alla gratuità sono necessari per poter attribuire un significato simbolico agli oggetti e ai gesti. L'arricchirsi delle realtà materiali, che assumono così un senso più profondo, ammette la possibilità di tessere relazioni eminentemente umane. Una fotografia portata nel portafoglio, un pasto consumato insieme, la visita a una persona anziana che vive da sola sono esempi genuini di questo tipo di relazioni ricche di senso e umanità. Questo dato antropologico per il credente viene sostenuto ed arricchito dalla relazione interpersonale fondante: quella tra l'uomo e il suo Creatore e Redentore. L'eminente umanità può diventare un indizio della sua fonte ultima:

Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte, né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio,

ma sopra il lucerniere perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli (Mt 5,14–16).

L'esemplarità della vita cristiana, ricca di valori umani facilmente sperimentabili a livello antropologico, può mediare tra i valori umani e i misteri della fede cristiana. Tra questi ultimi occupa un posto centrale la salvezza: contrariamente ai concetti di «guarigione» e «salute», quello di «salvezza» è ormai praticamente uscito dall'uso comune, perfino per alcuni cattolici praticanti.

A fondamento di questo fenomeno troviamo il venir meno della religiosità, vale a dire l'affievolita attenzione rispetto all'importanza della relazione personale con Dio. La salvezza, la salute e la guarigione non si escludono vicendevolmente. In tedesco le parole "Heil" (salvezza) e "Heilung" (guarigione) hanno la medesima radice. L'accentuazione eccessiva della salute fisica e del benessere trova il proprio fondamento in un'immagine erronea dell'uomo, che relega i suoi bisogni autentici all'ambito dei servizi vendibili, mentre essi ineriscono invece alla pienezza di senso della vita. La vecchiaia, la malattia e la morte, che fanno parte della vita umana, rimangono non elaborate a causa di una errata comprensione dei fini della vita, scaturita dalla mentalità consumistica.

L'insegnamento biblico sulla salvezza tiene conto dell'uomo nella sua interezza, inserito nella realtà quotidiana, insieme con i desideri riguardanti i beni materiali, la salute e il benessere in generale. Gli argomenti più importanti della teologia, quali la dialettica tra il "già" e il "non ancora", ricollegano la salvezza, intesa in senso teologico, con le decisioni quotidiane di natura individuale e comunitaria, con la promozione della persona umana nella sua interezza³⁷.

La speranza della salvezza si rivela, soprattutto, rispetto ai fallimenti sperimentati dall'uomo. La comunione con Dio, che trasforma in modo elementare le relazioni interpersonali, comporta nella vita terrena la sensazione del «solo parzialmente realizzato». La riflessione cristiana sulla salvezza riguarda, allo stesso tempo, sia il presente che il futuro. I segni modesti del compimento finale sperimentabili sin da ora (comunità e re-

³⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, Cost. past *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) [GS] 21, 39, 57, in AAS 58 (1966), p. 1040–1042; 1056–1057; 1077–1079; EV 1, p. 1378–1384; 1439–1441; 1504–1509.

lazioni solidali e giuste) suscitano la speranza che queste realtà diventino sempre più presenti e durature³⁸. Così il concetto di salvezza e la fatica per accogliere questo dono gratuito, ma esigente, sono avversi ad ogni violazione della dignità umana³⁹.

L'esperienza della salvezza nella Sacra Scrittura, come liberazione dal peccato e dalle malattie fisiche⁴⁰, ci invita a prestare attenzione anche alle dimensioni psicofisiche di questa esperienza. Quando Gesù libera l'uomo dal peccato, come da una malattia opprimente, Egli dimostra mediante un segno la Sua volontà di stare dalla parte della vita. Egli rinnova le relazioni dell'uomo con Dio, con gli altri e con il mondo materiale in modo tale che questa nuova qualità possa essere rilevata anche nella vita quotidiana. L'atteggiamento di Gesù seguito dai singoli cristiani può condurre a una migliore accettazione di sé, frutto di un rapporto vivo con Dio. Soltanto in questo contesto possono essere date le risposte migliori possibili alle domande esistenziali poste dal peccato, dalla sofferenza e dalla morte. Il perdono e la capacità di accettare sé stessi sono i segni efficaci della forza terapeutica della fede⁴¹.

La protesta, espressa talvolta con forza inquietante, contro la sofferenza e le sue mostruosità viene in fondo da Dio e fa appello a Lui. Nel vissuto cristiano le varie sfide vengono viste non solo a livello pragmatico per poter trovare un modo per superarle, ma anche e soprattutto alla luce della relazione dell'uomo con Dio. Quest'ultimo aspetto contribuisce spesso anche a soluzioni pratiche più efficaci. La felicità esistenziale, terrena, in sé non è ancora salvezza, scrive Greshake⁴². Quest'affermazione costituisce un tema fondamentale per la teologia, in cerca di risposte plausibili alla domanda di senso della vita umana. È la frattura tra fede e mondo secolarizzato che costituisce una difficoltà vera e propria. Il cristianesimo parla di una pienezza di felicità che non può essere ottenuta

³⁸ Cf. BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 6, in AAS 98 (2006) 222–224; EV 23, p. 1549–1550.

³⁹ Cf. G.M. HOFF, *Salvezza/Guarigione*, in P. EICHER (a cura di), *I concetti fondamentali della teologia*, vol. 4, Queriniana, Brescia 2008, p. 41–51, qui 41–42.

⁴⁰ Cf. Mc 6,56; Lc 8,36.

⁴¹ Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicologia pastorale*, Borla, Roma 1993, p. 107–111.

⁴² Cf. G. GRESHAKE, *Glück und Heil*, in F. BÖCKLE (et al. a cura di), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 9, p. 101–146, citato da HOFF, *Salvezza/Guarigione*, p. 50.

unicamente attraverso gli sforzi umani, ma è un dono di Dio. Le società secolarizzate, invece, cercano la pienezza della vita in modo esclusivo nei sistemi economici e sociali da costruire, così il concetto di 'salvezza' è diventato un concetto alieno nella cultura odierna, ma nel contempo il suo valore deriva proprio da questo dato di fatto. Sarebbe fondamentale a riguardo la testimonianza dei cristiani circa il riferimento alle realtà esistenziali presenti nei segni salvifici dello Spirito Santo e mediati dai sacramenti della Chiesa. Il valore della speranza cristiana sta nella convinzione secondo cui le fatiche per la costruzione del Regno, la promozione della pace, della giustizia e della felicità (intesa non in termini mondani) rimangono frammentarie sia a livello individuale che sociale, ma la fiducia posta in Dio affida al Salvatore proprio quella parte di attività che l'uomo non può realizzare da solo.

Gli sforzi della riflessione teologica per riportare al centro il tema della salvezza contro ogni tentativo di riduzione alle sue dimensioni solamente fisiche e terrene attingono le loro risorse da Cristo. Il pensiero teologico sulla salvezza nelle singole epoche mette in rilievo diverse verità di fede su Cristo. La teologia contemporanea, a seguito di una svolta antropologica, pone al centro del suo interesse il carattere promotore di salvezza della predicazione e del comportamento di Gesù⁴³.

3. La sorgente ultima di felicità per l'uomo è Gesù Cristo, nel quale si fa presente l'amore di Dio

I bisogni veri ed autentici dell'uomo derivano dalla verità ultima della sua natura personale, dal fondamento e dal fine della sua vita. Analogamente, anche i criteri etici nei confronti del comportamento del consumo poggiano sull'immagine dell'uomo.

Il Concilio Vaticano II non ha dedicato alcun documento esclusivamente al tema del mistero dell'uomo, eppure la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* se n'occupata nel contesto della missione della chiesa nel servizio all'uomo e al mondo che Cristo le ha affidato⁴⁴. La scelta

⁴³ Cf. G. LANCKOWSKI (et al.), *Heil und Erlösung*, in H.R. BALZ – G. MÜLLER (a cura di), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 14, De Gruyter, Berlin 1993, p. 605–637, citato da HOFF, *Salvezza/Guarigione*, p. 50.

⁴⁴ Cf. GS 3, in AAS 58 (1966), p. 1026–1027; EV 1, p. 1322–1323.

dell'argomento è una necessità, in quanto le questioni che preoccupano la chiesa riguardano allo stesso tempo i problemi dell'uomo. L'immagine dell'uomo presentata dalla prima parte della Costituzione è la riflessione conciliare più ampia sull'argomento. L'aspetto più importante della visione rivelata sull'uomo è la *sequela Christi*, la quale costituisce non solo per i cristiani, ma per tutti gli uomini la strada che conduce a una vita ricca di senso e, infine, alla salvezza. Un quarto di secolo fa Luis Ladaria, nel venticinquesimo anniversario del Concilio, conduceva una ricerca sulla mutua relazione tra cristologia e antropologia teologica nei documenti conciliari e, in particolare, nella *Gaudium et spes*⁴⁵.

Il “seme divino” piantato nell'uomo spiega la bellezza della vita umana, la vocazione che è propria di ogni uomo. L'uomo è in cerca di risposte alle domande fondamentali della sua vita e solo Cristo, che ci ha donato il suo Spirito, lo rende capace di trovarle, solo in Lui troviamo il senso della vita, la salvezza. La chiesa

[...] crede anche che la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana si trovano nel Suo Signore e Maestro. Inoltre la Chiesa afferma che sotto tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano e trovano il loro ultimo fondamento in Cristo⁴⁶, che è lo stesso ieri, oggi e sempre⁴⁷.

Questo punto programmatico rileva che tutto ciò che è costante nella vita umana – la ricerca di senso, il bisogno di amare e di essere amati – trova il suo fondamento in Cristo. Il testo non chiarisce ancora il modo in cui il mistero di Cristo illumina quello dell'uomo, sebbene i riferimenti cristologici si presentino già qui con il riferimento alla Lettera ai Colossesi (Cf. Col 1,15). Cristo non solo è il fondamento della vita dell'uomo, ma illumina anche questa vita. L'intero creato e la storia sono in cammino verso Cristo, nel quale raggiungeranno la loro pienezza, anche se questo aspetto qui non viene esplicitato in dettaglio.

La Costituzione, nella parte introduttiva (GS 4–10), non prende come spunto le verità di fede, bensì le esperienze umane in generale e

⁴⁵ Cf. L. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987, p. 939–951.

⁴⁶ Cf. Eb 13,8.

⁴⁷ GS 10, in AAS 58 (1966), p. 1032–1033; EV 1, p. 1350–1351.

quelle etiche in particolare. Cristo è presentato solo verso la fine dell'introduzione come risposta cristiana alle domande esistenziali presenti in ogni uomo. I primi quattro capitoli della *Gaudium et spes* seguono un metodo simile.

Alcune frasi dei paragrafi 11 e 12 introducono la prima Parte del documento, che tratta il tema della dignità umana alla luce della missione della Chiesa. Diversamente dall'introduzione generale della Costituzione, qui il punto di partenza non è l'esperienza umana, bensì una verità teologica espressa nella Genesi per cui l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (Cf. Gen 1,26). Questa risposta di indole teologica alla domanda «chi è l'uomo?» è delineata in modo graduale. Il tema dell'*imago Dei*, affrontato dal Concilio, indica che l'uomo è capace di conoscere il suo Creatore che lo ha elevato al di sopra di ogni creatura affinché liberamente «riconda tutto» a Dio. Il fondamento ultimo della dignità umana, infatti, si trova in questa somiglianza a Dio⁴⁸. Per il Concilio anche la natura sociale dell'uomo concorda con il piano di Dio, ma questo tema non viene ricondotto a quello dell'*imago Dei*.

Il primo Capitolo della prima Parte della Costituzione presenta sinteticamente le caratteristiche principali dell'uomo. Il peccato offusca l'immagine di Dio (GS 13) rappresentata dall'uomo che è *corpore et anima unus* (GS 14), dotato di intelligenza, coscienza e libero arbitrio (GS 15–17). I paragrafi successivi si occupano della sfida della morte e dell'ateismo (GS 18–21) e introducono l'apice dell'intero capitolo (GS 22), dove tutte le questioni finora trattate vengono riferite a Cristo.

Quest'ultimo punto indirizza ad una conclusione: tutto ciò che è stato presentato nel primo capitolo sulla dignità umana trova il suo senso ultimo in Cristo. Infatti, nel Verbo Incarnato diventa palese la vocazione dell'uomo. Sant'Ireneo di Lione esprime la stessa verità scrivendo che già l'uomo creato da Dio dalla polvere anticipa il volto che Cristo assumerà nel suo corpo umano⁴⁹. Il Figlio di Dio, quindi, nella sua vita terrena ci mostra il progetto di Dio per la vita umana. Questo concetto fa parte della più antica tradizione cristiana, anche se successivamente, come so-

⁴⁸ Cf. Gen 9,6; Sal 8,5–7.

⁴⁹ Cf. A. ORBE, *Antropologia de san Ireneo*, (= Biblioteca de Autores Cristianos 286), Madrid 1969, p. 99–105, citato da LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo*, p. 943.

stiene Ladaria⁵⁰, gli argomenti dell'ordine della creazione e quelli della grazia vennero trattati separatamente.

Il quarto capoverso del punto 22 della *Gaudium et spes* presenta la concezione neotestamentaria dell'*imago Dei*. L'appartenenza del cristiano a Cristo, che lo trasforma ontologicamente, e la sua relazione con il mistero pasquale indicano la realizzazione del piano divino per l'uomo. La Costituzione estende questa verità a ogni uomo di buona volontà, poiché il piano divino di salvezza è universale (Cf. 1Tm 2,4).

Il quinto e ultimo capoverso pone in rilievo la dimensione trascendente della vocazione dell'uomo, illuminata dalla rivelazione cristiana. In Cristo, infatti, trovano senso le due sfide più grandi della vita umana, la sofferenza e la morte. L'uomo riceve una nuova vita in forza della risurrezione di Cristo, affinché egli possa diventare pienamente figlio nel Figlio. Si intravede qui l'influsso della teologia paolina che sottolinea la relazione della salvezza con la Santissima Trinità⁵¹, per cui l'uomo raggiungerà la pienezza della sua vita quando, tramite lo Spirito Santo, potrà partecipare alla comunione delle Persone divine⁵², che nella sua piena realizzazione è la salvezza. La dimensione comunitaria di questa salvezza e della vita umana in genere saranno presentate nel secondo capitolo della Costituzione.

Cristo è solidale con ogni uomo⁵³ e questa sua solidarietà si rende visibile anche nel vivere le relazioni interpersonali da parte degli uomini⁵⁴. Il piano divino sulla vita umana comporta, infatti, sia l'unione degli uomini con Cristo, sia l'unione tra loro nel corpo mistico di Cristo che è la Chiesa⁵⁵. Emerge qui la domanda se l'unione degli uomini, realizzatasi in Cristo, costituisca la relazione primordiale, oppure se le relazioni solidali e interpersonali, già esistenti e radicate nella natura umana, vengano purificate da Cristo. Il Concilio non spiega la relazione tra l'ordine della creazione e quello della grazia che si realizza in Cristo.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 944.

⁵¹ Cf. Rm 8,15; Gal 4,6.

⁵² Cf. 2Pt 1,4.

⁵³ Cf. GS 22, in AAS 58 (1966), p. 1042–1044; EV 1, p. 1385–1390.

⁵⁴ Cf. GS 32, in AAS 58 (1966), p. 1051; EV 1, p. 1418–1422.

⁵⁵ Cf. 1Cor 12,12–31; CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium* (21 novembre 1964), 8, in AAS 57 (1965), p. 11–12; EV 1, p. 304–307.

Il dono gratuito della salvezza si realizza in parte già nella vita terrena attraverso la promozione del regno di Dio: «Interrogato dai farisei: “Quando verrà il regno di Dio?”, rispose: “Il regno di Dio non viene in modo da attirare l’attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, o: eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!”» (Lc 17,21).

Il Discorso della Montagna (Mt 5,1–7,29), introdotto dalle beatitudini (Mt 5,3–12), è il compendio non solo della sequela di Cristo, ma anche dell’insegnamento morale del Nuovo Testamento. Le beatitudini ci presentano i lineamenti di Cristo stesso. I cristiani, a somiglianza di Cristo, vivono la loro identità in un contesto conflittuale. La prima beatitudine, «beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli» ha un significato emblematico perché non si limita a una povertà materiale, ma orienta ad un concetto religioso di povertà (Cf. Is 61,1–3). Povero è colui che pone tutta la sua fiducia in Dio. Per assumere tale atteggiamento è certamente di aiuto uno stile di vita sobrio, non necessariamente povero in senso materiale. Le beatitudini sono in stretta relazione con le cosiddette antitesi che le seguono, ponendo in risalto la novità dell’insegnamento di Gesù ed esplicitando ulteriormente il contenuto delle beatitudini⁵⁶.

Le antitesi sono divise in due parti: primarie e secondarie. Il primo elemento delle singole antitesi rimanda all’Antico Testamento: «avete inteso che fu detto agli antichi» (Mt 5,21; cf. Mt 5,27.33.38.43), il secondo, invece, indica la novità del messaggio di Gesù: «ma io vi dico» (Mt 5,22; Mt 5,28.34.39.44). Le antitesi primarie (Mt 5,21–30.33–7) si muovono entro i limiti della Torah, restituendole il significato originario in un modo radicale ed approfondito, che va a toccare il livello motivazionale degli atti sino alla profondità del cuore dell’uomo (il divieto di uccidere, di portare rancore, di ripudiare e di avere uno sguardo bramoso verso una donna).

Nel caso delle antitesi secondarie (Mt 5,31–32.38–48) ci troviamo di fronte ad una svolta radicale, la cui causa è lo stesso evento Cristo e l’appartenenza dei discepoli a Cristo. Il superamento del male è possibile soltanto attraverso una liberazione e il continuo rafforzamento della

⁵⁶ Cf. K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo. Teologia morale fondamentale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996², 20–27; Id., *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella, Assisi 2004, 67–70.

libertà umana con la grazia, che riveste i cristiani di capacità nuove. Questo insegnamento morale scaturisce dalle verità teologiche riguardanti la giustificazione. Così, alla possibilità del ripudio subentra il suo divieto e il non opporsi al male (Mt 5,39: «ma io vi dico di non opporvi al malvagio») rimpiazza la legge del taglione (Es 21,24: «occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede») che, comunque, limitava efficacemente la vendetta impetuosa. Tutto ciò presuppone una rottura paradigmatica del circolo vizioso del male attraverso il bene⁵⁷. Da quanto detto si può comprendere come la chiave per il superamento definitivo del male si trovi in Dio. La vecchia regola per cui bisogna amare l'amico e odiare il nemico⁵⁸ viene ora sostituita da quella dell'amore per il nemico (Cf. Mt 5,43–45), che è la vetta dell'insegnamento morale di tutta la Sacra Scrittura. D'altra parte la motivazione principale dell'agire cristiano è proprio l'appartenenza al Padre: «...perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni» (Mt 5,45) e quest'aspirazione alla perfezione passa per la sequela di Cristo, per la sua Persona, che è la risposta, già in questa vita, alle domande più profonde dell'esistenza umana⁵⁹.

La svolta più rivoluzionaria impressa dal Discorso della Montagna è costituita dal divieto del divorzio e dall'amore per il nemico, comandamenti che si riferiscono a due ambiti fondamentali delle relazioni umane. Ponendosi in questa prospettiva, si evince che il criterio etico principale seguito dal mondo del consumo è il suo effetto esercitato sui rapporti

⁵⁷ Cf. «Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina. Sta scritto infatti: A me la vendetta, sono io che ricambierò, dice il Signore. Al contrario, se il tuo nemico ha fame, dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere: facendo questo, infatti, ammasserai carboni ardenti sopra il suo capo. Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male» (Rm 12,19–21).

⁵⁸ «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste» (Mt 5,43–45a). La seconda parte di questo comandamento («odierai il tuo nemico») non si trova, tale e quale, nella legge né si potrebbe trovare. Questa espressione, in una lingua povera di sfumature (l'aramaico) equivale a: «Non devi amare il tuo nemico». Cf. Lc 14,26 e il suo parallelo Mt 10,37. Tuttavia si trova in Sir 12,4–7 e negli scritti di Qumran (1QS 1,10 ecc.), una detestazione dei peccatori che non è lontana dall'odio; a simili espressioni ha potuto pensare Gesù (nota della Bibbia di Gerusalemme [BJ] al Mt 5,43).

⁵⁹ Cf. K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo*, p. 26–27.

interpersonali. Oltre all'appagamento dei bisogni, gli oggetti acquistati possiedono attributi di significato simbolici quali la premura, il regalo, l'attenzione e l'oblatività destinati all'altro. Tutti questi significati hanno a che fare con la promozione integrale della persona. Infatti, la persona umana – in quanto vive nell'unità dell'anima e del corpo, nelle relazioni e in cerca di una felicità aperta all'Assoluto – sta al centro dell'insegnamento sociale della Chiesa⁶⁰. Il contributo che la Chiesa intende dare all'odierna società umana si colloca nel contesto della globalizzazione⁶¹.

4. Il contesto più ampio delle abitudini consumistiche: la globalizzazione

Giovanni Paolo II, nel discorso indirizzato ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali,⁶² ha preso posizione riguardo alla globalizzazione, affermando che questo fenomeno a priori non è né buono, né cattivo; la sua qualità morale dipende dal valore che gli viene attribuito. Nessun sistema economico esiste per sé stesso, ma esiste in funzione della promozione del bene comune e della solidarietà. Himes, in base al discorso del papa, afferma che la globalizzazione non è un fenomeno ben definibile, ma è piuttosto di carattere socio-economico ed è in continuo cambiamento; non è definito però da forze impersonali, bensì da una concatenazione di singole decisioni. Infine, anche questo fenomeno è oggetto delle riflessioni etiche⁶³.

⁶⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Centesimus annus* (1 maggio 1991) [CA], 11, in AAS 83 (1991), p. 806–807; EV 13, p. 102–104; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 105–107;

⁶¹ Cf. GS 42–43, in AAS 58 (1966), p. 1060–1064; EV 1, p. 1449–1459.

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali* (27 aprile 2001), n. 2, in *L'Osservatore romano* (28 aprile 2001), p. 5.

⁶³ Cf. K.R. HIMES, *Globalization with a Human Face: Catholic social Teaching and Globalization*, in *Theological Studies* 69 (2008), p. 269.

Termini quali “peccato sociale”⁶⁴ e “strutture di peccato”⁶⁵ indicano che le decisioni dei singoli possono dar luogo a sistemi sociali ingiusti, che quali influiscono in qualche misura sulle decisioni degli uomini nei settori dell’economia, della pubblicità, del commercio e del lavoro.

Molti elementi dei sistemi economici e della globalizzazione sono buoni e necessari. Quest’ultima affermazione è di grande importanza perché il pensiero cristiano viene accusato spesso di essere “contro il mondo economico”. La causa di questo pregiudizio largamente diffuso è, da una parte, l’insufficiente formulazione delle riflessioni teologiche e, dall’altra, la tendenza alla massimizzazione del profitto come unico scopo che, pertanto, potrebbe vedere in ogni opinione critica un potenziale nemico. Nel discorso citato più sopra, Giovanni Paolo II afferma, in merito alla globalizzazione e al mercato, che la proliferazione della mentalità mercantile trasforma notevolmente le strutture sociali. Gli effetti negativi di questo mutamento vengono valutati dalle persone che ne subiscono gli effetti come una volontà imposta loro forzatamente e che devono accettare passivamente, in quanto non hanno alcuna possibilità di partecipare al suo formarsi⁶⁶.

Una delle risposte che la dottrina sociale della Chiesa dà a questa sfida è la promozione di tutto l’uomo, dato che una visione non integrale dell’uomo sfocia inevitabilmente in una politica economica inadeguata. Secondo Giovanni Paolo II il fondamento della dottrina sociale è l’antropologia insegnata dalla rivelazione, che studia le questioni relative

⁶⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984), n. 16, in AAS 77 (1985), p. 213–217; EV 9, p. 1113–1118.

⁶⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987) [SRS], n. 36, in AAS 80 (1988), p. 561–563; EV 10, p. 2639–2642, citato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1869.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, n. 2: «La globalizzazione del commercio è un fenomeno complesso e in rapida evoluzione. La sua caratteristica principale è la crescente eliminazione delle barriere che ostacolano la mobilità delle persone, dei beni e dei capitali. È la consacrazione di *un sorta di trionfo del mercato e della sua logica*, che a sua volta provoca rapidi cambiamenti nelle culture e nei sistemi sociali. *Molte persone*, in particolare *quelle più svantaggiate*, *la vivono come un’imposizione* piuttosto che come un processo al quale possono partecipare attivamente» (l’evidenziazione è mia).

all'uomo – responsabile di tutto il creato in generale e della vita umana in particolare⁶⁷ – alla luce della sua relazione col mistero di Dio⁶⁸.

È stato Paolo VI ad aver richiamato l'attenzione sul fatto che una concezione antropologica ridotta alla sola dimensione economica ostacola e deforma lo sviluppo umano autentico. Questo sviluppo non può significare solo una crescita economica, deve invece promuovere tutto l'uomo e tutti i membri di una determinata società⁶⁹. Il pensiero del Papa ha attinto ampiamente dall'umanesimo di Joseph Lebre⁷⁰, Barbara Ward⁷¹ e altri, i quali non identificavano l'umanesimo in modo esclusivo con la produttività e con la capacità di esportare merci sul mercato internazionale, ma implicavano in questo concetto altri fattori empirici, quali l'alfabetizzazione e l'evitare un distacco eccessivo dei gruppi più poveri dal ceto medio di una determinata società⁷². In merito allo sviluppo Benedetto XVI fa presente che questo fenomeno è molto complesso,

⁶⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), n. 42–43, in AAS 87 (1995), p. 446–449; EV 14, p. 2305–2312.

⁶⁸ Cf. CA 53–55, in AAS 83 (1991), p. 859–861; EV 13, p. 242–248.

⁶⁹ Cf. PAOLO VI, Lett. enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967) [PP], n. 14, in AAS 59 (1967), p. 264; EV 2, p. 1059.

⁷⁰ Louis-Joseph Lebre^t (1897–1966) fu un domenicano, ex ufficiale di marina, fondatore di numerosi gruppi cattolici e corporativi nel settore dei marittimi, ideatore del movimento *Économie et humanisme* (associazione e rivista omonime fondate rispettivamente nel 1941 e 1942), autore di numerose inchieste su problemi economici e sociali, francesi ed esteri, direttore della rivista *Diagnostic économique et social*. Ha partecipato al Concilio Vaticano II in qualità di esperto e ha collaborato all'elaborazione della costituzione pastorale *Gaudium et spes*.

Cf. PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES, *Globalization: Ethical and Institutional Concerns. Proceedings of the Seventh Plenary Session: 21–22 February 2000*, ed. L. Sabourin, Vatican City 2001.

⁷¹ Barbara Mary Ward (1914–1981). Fu un'economista e una scrittrice britannica che si occupava di questioni riguardanti i Paesi in via di sviluppo. Negli anni '60 invitava i governi occidentali a condividere i loro beni con i paesi più poveri. Può essere considerata una preconciziatrice del concetto di sviluppo sostenibile prima che la nozione stessa venisse formulata. Si occupava dell'organizzazione del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace ed è intervenuta, prima donna in assoluto, all'Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1971.

⁷² Cf. A.F. DECK, *Commentary on Populorum progressio*, in K.R. HIMES (ed.), *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, Georgetown University Press, Washington 2005, p. 293–299.

policentrico e che la linea di demarcazione tra paesi ricchi e poveri non è così netta come al tempo della *Populorum progressio*.

Cresce la ricchezza mondiale in termini assoluti, ma aumentano le disparità. Nei Paesi ricchi nuove categorie sociali si impoveriscono e nascono nuove povertà. In aree più povere alcuni gruppi godono di una sorta di supersviluppo dissipatore e consumistico che contrasta in modo inaccettabile con perduranti situazioni di miseria disumanizzante. Continua a diffondersi lo scandalo di disuguaglianze clamorose⁷³.

Secondo il teologo morale srilankese Vimal Tirimanna, la domanda principale riguardante lo sviluppo integrale dell'uomo nel passato si riferiva alla quantità numerica del prodotto interno lordo di un dato paese. Oggi, invece, la domanda ha come oggetto la qualità del prosperare in una società o in una comunità più piccola. Nella sua prospettiva, lo sviluppo economico ha senz'altro la sua importanza, in termini di benessere nel senso materiale, tuttavia esso deve essere integrato da altri fattori affinché i membri di una società progrediscano sotto il profilo di tutte le dimensioni della natura personale dell'uomo⁷⁴. Nell'enciclica *Populorum progressio* Paolo VI elenca come elementi dello sviluppo integrale umano i bisogni materiali, la trasformazione dei sistemi sociali al fine di escludere l'oppressione, il diritto di accesso all'istruzione pubblica, l'acquisizione della cultura, la collaborazione al bene comune, la promozione della pace, il riconoscimento da parte dell'uomo dei valori supremi e di Dio che ne è la sorgente e il termine, il dono della fede e l'unità nella carità di Cristo (Cf. PP 21).

La dignità umana è il cardine della dottrina sociale della Chiesa e della sua valutazione etica della globalizzazione. Non è la qualità del cittadino o la capacità produttiva e consumatrice dell'individuo che fondano questa dignità, bensì la verità che egli è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio e per la sua vita Dio ha un piano tutto particolare.

⁷³ BENEDETTO XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 22, in AAS 98 (2006), p. 234–235; EV 23, p. 1572.

⁷⁴ Cf. V. TIRIMANNA, *Globalization Needs to Count Human Persons*, in J.K. KEENAN (ed.), *Catholic Theological Ethics in the World Church*, Continuum, New York 2007, p. 247, citato da HIMES, *Globalization with a Human Face*, p. 275.

Un altro valore di fondo della dottrina sociale è la solidarietà che scaturisce dalla dimensione sociale dell'uomo. Infatti, la caratteristica comunitaria dell'uomo non dipende dalla scelta dei singoli individui, ma costituisce un elemento integrante della persona a causa della sua creaturalità e della natura personale (Cf. Gn 2,21–24). Il mistero della Santissima Trinità fa sì che la comunione delle Persone divine sia un elemento rilevante del mistero di Dio che fa da fondamento ultimo nelle relazioni tra gli uomini⁷⁵. Tutti gli uomini appartengono allo stesso Dio Creatore e Salvatore che è premuroso nei loro confronti e questa relazione tra di essi fonda la fratellanza universale quale condizione del loro bene⁷⁶. L'ancoramento teologico della dimensione sociale deve essere indirizzato verso ambiti più ampi possibili delle società. Qui si intravede l'importanza della solidarietà, legata alla ricerca del senso e dell'amore autentico. Infatti, una delle caratteristiche dell'esistenza comunitaria è l'esperienza della solidarietà che si fonda su un'identità comune dei membri di un gruppo sociale. Nella capacità di distinguersi dagli altri è insita la tentazione dell'esclusione e del disprezzo dell'altro, anche a motivo del fatto che egli non può acquistare quei beni o servizi che i membri di un dato gruppo possono permettersi. Il sistema di relazioni e di interdipendenze nato grazie alla globalizzazione non implica la responsabilità di un comportamento solidale:

La solidarietà ci aiuta a vedere l'«altro» – persona, popolo o Nazione – non come uno strumento qualsiasi, per sfruttarne a basso costo la capacità di lavoro e la resistenza fisica, abbandonandolo poi quando non serve più ma come un nostro «simile», un «aiuto» (Gen 2,18), da rendere partecipe, al pari di noi, del banchetto della vita, a cui tutti gli uomini sono egualmente invitati da Dio. [...] La solidarietà è indubbiamente una virtù cristiana. Già nella precedente esposizione era possibile

⁷⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane* (2 febbraio 1994), n. 7–8, in AAS 86 (1994), p. 874–878; EV 14, p. 177–189.

⁷⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Lumen gentium* (21 novembre 1964), 1, in AAS 57 (1965), p. 5; EV 1, p. 284: «[...] la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».

intravedere numerosi punti di contatto tra essa e la carità, che è il segno distintivo dei discepoli di Cristo (Gv 13,35)⁷⁷.

La solidarietà è capace di adoperare i sistemi di relazione e i nuovi strumenti tecnici per tessere legami interpersonali autentici e fraterni⁷⁸. Per la realizzazione di queste relazioni occorre avere una buona capacità inventiva e una certa freschezza intellettuale e spirituale. Hollenbach va oltre le affermazioni del teologo morale italiano Chiavacci, che va dal livello propositivo a quello normativo poiché, rendendosi conto che i legami creati dalla globalizzazione sono caratterizzati dall'ineguaglianza, dall'emarginazione e dalla sottomissione dei più deboli, è necessario formulare norme etiche tali che possano assicurare la realizzazione di un certo livello di solidarietà. Questo atteggiamento raggiunge lo sviluppo di determinate regioni e nazioni non a scapito delle altre, bensì considera l'intera umanità come titolare di una vita degna e prospera⁷⁹.

Le encicliche sociali non pongono in risalto soltanto lo spirito di solidarietà che è capace di trasformare l'interdipendenza forzata in comunità benevole, ma la tradizione cristiana presenta la convinzione che solo le comunità e le società basate sulla giustizia e le loro relazioni sono capaci di promuovere l'uomo. Diversi autori sostengono che la dottrina sociale della Chiesa è una risposta al pensiero neoliberale presente nel capitalismo del secolo XIX, le cui forti diseguaglianze sociali sono prodotti collaterali e tristi, ma comunque inevitabili del libero mercato⁸⁰. L'enciclica programmatica *Rerum novarum*⁸¹ presenta già l'esigenza di una giustizia che scaturisce dal diritto naturale, quale limite del libero mercato.

⁷⁷ SRS 39–40, in AAS 80 (1988), p. 566–569; EV 10, p. 2652–2663.

⁷⁸ Cf. E. CHIAVACCI, *Globalization and Justice*, p. 241, in KEENAN (ed.), *Catholic Theological Ethics in the World Church*, citato da HIMES, *Catholic Social Teaching and Globalization*, p. 277.

⁷⁹ Cf. D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) – New York, 2002, p. 220; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 171–184.

⁸⁰ Cf. J.E. HUG, *Economic Justice and Globalization*, in J.A. COLEMAN – W.F. RYAN (ed.), *Globalization and Catholic Social Thought: Present Crisis, Future Hope*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2005, p. 55–71.

⁸¹ Cf. LEONE XIII, Lett. enc. *Rerum novarum* (15 maggio 1891), n. 34, in *Leonis XIII P.M. Acta*, vol. XI, p. 133–134; *Enchiridion delle Encicliche* 3, p. 927–930.

Il *deficit* democratico principale della globalizzazione è la mancata possibilità di partecipazione efficace alle decisioni da parte di gruppi e società che hanno minori possibilità di far valere i propri interessi. Il loro benessere infatti viene influenzato notevolmente dalle medesime decisioni prese escludendo una parte degli interessati. La mancata partecipazione ai processi decisionali costituisce un'ingiustizia grave perché il diritto alla partecipazione e a un equo trattamento è una manifestazione della dignità e della libertà umane⁸².

Le riflessioni etiche riguardanti le dimensioni economiche della globalizzazione possono aiutare a formare gli atteggiamenti nei confronti del consumo sia a livello individuale che familiare. I tre principi della dottrina sociale della Chiesa (l'umanesimo integrale, la solidarietà e la giustizia) relativizzano in realtà «la gioia» e «l'esperienza di successo» causate dagli oggetti, servizi o divertimenti acquistati. Accanto alla consapevolezza ecologica, il fine e la norma etica di quella del «consumo» è la qualità delle relazioni interpersonali, la cui pienezza per il cristiano è Cristo stesso. Il soggetto della sequela di Cristo è l'uomo che cresce nelle virtù, potenzialmente latore di numerosi valori, come il tempo “qualificato” e dedicato all'altro, l'attenzione prestata a persone che si trovano in condizioni di necessità, l'aiuto al coniuge, le dimensioni spirituali del vissuto quotidiano, il volontariato, la capacità di dialogo con l'altro che a lungo andare risultano convincenti e attraenti per tutti, perché costruiscono fiducia e successivamente la rafforzano. Le attitudini, le virtù e i valori prendono forma negli stili di vita i cui criteri verranno analizzati successivamente.

⁸² Cf. PAOLO VI, Lett. apost. *Octogesima adveniens* (14 maggio 1971), n. 22, in AAS 63 (1971), p. 417; EV 4, p. 744: «Al tempo stesso che il progresso scientifico e tecnico continua a sconvolgere il paesaggio dell'uomo, i suoi modi di conoscenza, di lavoro, di consumo e di relazione, una duplice aspirazione si esprime in questi nuovi contesti, sempre più viva man mano che si sviluppano l'informazione e l'educazione: aspirazione all'uguaglianza, aspirazione alla partecipazione: due forme della dignità e della libertà dell'uomo».

5. La qualità del nostro atteggiamento nei confronti del mondo del consumo dipende dall'influsso da esso esercitato sul nostro rapporto con Dio e con gli altri

Secondo l'economista statunitense Charles Wilber molti accettano acriticamente i modelli di consumo che vengono imposti loro perché non vedono altro valore del loro lavoro se non quello redditizio e non trovano gioia in esso; inoltre le loro condizioni di lavoro indeboliscono la coesione tra colleghi e possono persino turbare il godimento delle bellezze naturali⁸³. L'acquisizione frettolosa di beni materiali è destinata a compensare questo complesso senso di frustrazione.

L'insuccesso è garantito a causa di una visione erronea dell'uomo. La correzione di questa visione può comportare l'ampliamento d'orizzonte del benessere. Certamente, c'è bisogno di beni materiali, anche di quelli che non hanno un'importanza primaria, ma solo rendono la vita più comoda. Ma oltre una certa misura il consumo di beni materiali può distogliere l'attenzione dal coltivare i valori intellettuali, spirituali e comunitari, scambiando l'utilità con la felicità autentica. Ciò di cui l'uomo ha particolarmente bisogno è l'apprezzamento e la considerazione da parte degli altri e della comunità, in modo tale che i beni materiali siano distribuiti in modo ragionevole assicurando una vita dignitosa anche ai più deboli. La libertà e lo sviluppo integrale costituiscono gli elementi fondamentali del benessere umano. Gli uomini debbono sentire che possono essere padroni della loro vita in misura sufficiente e che gli altri li rispettano anche per questo.

L'appagamento istantaneo dei desideri assicura in apparenza la libertà in quanto io posso decidere quando e che cosa acquistare e di quale servizio usufruire. Tuttavia un atteggiamento siffatto restringe l'orizzonte del benessere, poiché a volte sostituisco una cosa che già possiedo con un'altra più nuova. Giovanni Paolo II sottolinea due conseguenze importanti del comportamento consumista:

Tutti noi tocchiamo con mano i tristi effetti di questa cieca sottomissione al puro consumo: prima di tutto, una forma di materialismo crasso, e

⁸³ CH. WILBER, *The Ethics of Consumption: A roman Catholic View*, in D.A. CROCKER – T. LINDEN (ed.), *Ethics of Consumption. The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 1997, p. 404.

al tempo stesso una radicale insoddisfazione, perché si comprende subito che – se non si è premuniti contro il dilagare dei messaggi pubblicitari e l’offerta incessante e tentatrice dei prodotti – quanto più si possiede tanto più si desidera, mentre le aspirazioni più profonde restano insoddisfatte e forse anche soffocate⁸⁴.

La povertà e la mentalità consumistica sono gemelle. La prima indica la mancanza dei beni fondamentali, la seconda invece il possesso di troppe cose inutili che impoveriscono la vita intesa in senso personalistico. La differenza tra essere e avere – sottolineata anche da Paolo VI e Giovanni Paolo II – si fonda sul fatto che l’agire umano si ripercuote sullo stesso uomo, dal quale prende il suo valore. Tuttavia i beni materiali possono diventare mezzi per il raggiungimento di comunità più umane e solidali:

[...] questa è la norma dell’attività umana: che corrisponda al vero bene dell’umanità, e permetta all’uomo individuale o inserito nella società l’attuazione e l’adempimento della sua vocazione integrale⁸⁵.

Secondo Vavarek il consumismo è un sistema sociale ed economico che genera e sostiene una sempre crescente necessità di beni materiali e di successi personali. Questo atteggiamento dà luogo a tre errori: l’insoddisfazione dell’individuo per la sua situazione che può diventare quasi insopportabile; la tendenza a utilizzare in modo imprudente i mezzi economici a disposizione in vista dell’appagamento del bisogno di piacere e dell’avanzamento nella carriera che rendono l’individuo sempre più malato e, infine, lo spendere smodato che spinge la persona in una spirale di indebitamento⁸⁶.

Questi bisogni inducono a uno stile di vita iperattivo allo scopo di procurarsi le risorse materiali necessarie, il che toglie tempo alla cura di altri valori, quali la famiglia, gli amici, il riposo, la spiritualità e, non ultima, la preghiera. La via per una liberazione dall’assoggettamento alla mentalità consumistica passa per la scoperta della gioia e della soddisfa-

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), n. 28, in AAS 80 (1988), p. 548–550; EV 10, p. 2598–2603.

⁸⁵ GS 35, in AAS 58 (1966), p. 1053; EV 1, p. 1428–1429.

⁸⁶ T. VAVAREK, *Christian Asceticism: Breaking Consumerism’s Destructive Hold*, in *Houston Catholic Worker* 21 (2001/1), p. 1–7, citato da HIMES, *Consumerism and Christian Ethics*, in *Theological Studies* 68 (2007), p. 148.

zione che nascono dai valori autentici. Le pratiche ascetiche classiche (l'elemosina, la preghiera e il digiuno) ci aiutano a riscoprire i valori veri e a sperimentare una vita piena di senso (Cf. Mt 6,1–21). Queste tre pratiche, in quanto atteggiamenti di fondo, possono servire anche per i non credenti dal momento che, promuovendo l'intelligenza spirituale e la salute mentale, portano a vivere più pienamente. Il digiuno o l'uso sobrio dei cibi, delle bevande o di altri beni aiuta ad aumentare la libertà nei confronti dei bisogni materiali del momento; la preghiera, la meditazione o la lettura di opere classiche contribuiscono ad approfondire e a rafforzare l'interiorità dell'uomo e le sue relazioni con gli altri mediante la riscoperta del senso vero della vita e la ricomposizione della gerarchia di valori. Le preghiere di ringraziamento, anche per cose piccole della quotidianità, da parte dei cristiani aprono i loro occhi al bene e rendono la loro anima ricettiva nei confronti della grazia divina. L'elemosina e il dono accrescono la magnanimità e rendono capaci di accogliere doni da Dio e dagli altri, il che rappresenta una qualità personale necessaria per poter esprimere successivamente gesti d'amore agli altri. Infatti, la dinamica delle relazioni amevoli ci insegna che solo chi è capace di accogliere doni dagli altri ha la capacità di dare. Quest'ultimo patrimonio spirituale cristiano e le verità di fede⁸⁷ quali la dimensione trascendente della vocazione dell'uomo, la solidarietà, il concetto religioso di povertà come espressione della fiducia assoluta in Dio e l'appartenenza al Padre (Cf. Mt 5,45) in quanto motivazione per l'agire delineano le caratteristiche di un nuovo stile di vita.

Tale «stile di vita», secondo Fabris e Tusset, descrive un comportamento complesso che influenza fortemente anche le scelte del consumatore legate ai vari significati della merce⁸⁸. A prima vista, la mentalità consumistica sembra riferirsi maggiormente all'utilità funzionale di un bene. Secondo le ricerche sociologiche, invece, come abbiamo già notato, lo stile di vita precede le scelte concrete. Il fine utile della merce

⁸⁷ Vedi il punto 3 del presente articolo.

⁸⁸ Cf. G. FABRIS, *Consumatore & Mercato*, Sperling & Kupfer, Milano 1995, p. 8; G. TUSSET, *Per una lettura economica degli stili di vita: una nota*, in S. MORANDINI (a cura di), *Etica e stili di vita*, Fondazione Lanza – Gregoriana Libreria Editrice, Padova 2003, p. 223–234, qui 224. Vedi inoltre: MORANDINI, *Quale casa accogliente. Vivere il mondo come creazione*, Messaggero, Padova 2013.

viene disgiunto da specifiche funzionalità dello stesso⁸⁹. Queste ultime sono le utilità simboliche diverse da quelle più direttamente legate alle funzioni evidenti, per esempio, di uno strumento informatico oppure di un'automobile⁹⁰. Ad ogni modo, i due tipi di utilità entrano nel computo decisionale del consumatore quali variabili. L'utilità simbolica deriva da un bene di tipo psicosociale che fa includere l'individuo in certi gruppi sociali dove può ricevere prestigio e riconoscimento.

Tra le qualifiche simboliche Douglas e Isherwood annoverano l'inclusione, la responsabilità e la sostenibilità⁹¹. Lo stile di vita significa che il consumatore decide, in parte in modo inconsapevole, in base a un insieme di caratteristiche legate a un bene che sono maggiormente ascrivibili alle ripercussioni sociali assicurate da esso.

Gli imperativi culturali e le pressioni sociali possono allontanare l'utilità funzionale da quella di appartenenza sociale. Tuset elenca, eticamente parlando, tre esempi di decisioni razionali che contrastano gli stili di vita consumistici, quali la scelta di prodotti finanziari etici, di beni connessi alla sostenibilità ecologica e imitare il comportamento di persone degne di fiducia per quanto concerne il campo del consumo⁹². Queste ultime relazioni possono supplire informazioni concrete e nuove riguardo al vero valore di certi beni. La testimonianza attraente di gruppi di fedeli con il loro stile di vita che mette al centro d'interesse le relazioni interpersonali e i valori non materiali rientra facilmente in questo terzo esempio. Una fede vissuta, alimentata sia dalla riflessione teologica che da un'autentica spiritualità, può relativizzare gli standard sociali del consumismo presentando un'alternativa che può liberare la persona dai ricorrenti cicli di "acquisto – scarto – nuovo acquisto".

Nell'Enciclica *Caritas in veritate* Benedetto XVI sviluppa una nuova dimensione della dottrina Sociale della Chiesa che può costituire una valida risposta alla richiesta di superamento del consumismo, che spesso è alienante. Infatti, l'economia della carità, della gratuità e la logica del

⁸⁹ Cf. FABRIS, *Consumatore & Mercato*, 81; TUSSET, *Per una lettura economica degli stili di vita*, p. 226.

⁹⁰ Cf. M. TEDESCHI, *Il processo decisionale del consumatore*, Franco Angeli, Milano 2000, citato da TUSSET, *Per una lettura economica degli stili di vita*, p. 226.

⁹¹ Cf. M. DOUGLAS – B. ISHERWOOD, *The World of Goods*, Routledge, London – New York 1996², citato da TUSSET, *Per una lettura economica degli stili di vita*, p. 228.

⁹² Cf. TUSSET, *Per una lettura economica degli stili di vita*, p. 231–234.

dono indicano un nuovo stile di vita (Cf. CV 34) in cui la ricerca della verità, la bellezza, la bontà e la comunione con gli altri per la crescita comune sono fattori che possono determinare sia le scelte in materia di spesa che il risparmio e gli investimenti (Cf. CV 51)⁹³.

Conclusione

Solo alla luce di una visione autentica dell'uomo possiamo intravedere gli effetti negativi del consumismo, giacché essi impoveriscono la nostra umanità. Un consumo sobrio non è prima di tutto una questione di giustizia sociale, bensì costituisce un problema antropologico e morale in stretta relazione con la ricerca di senso e il bisogno di poter amare ed essere amati. Occorre pertanto approfondire la nostra conoscenza sui desideri umani, sui vizi e sulle virtù alla luce dell'antropologia rivelata per poter valutare meglio le esperienze quotidiane acquisite nel mondo del consumo.

Solo l'amore di Dio, effuso su di noi e mediato agli altri attraverso nuovi stili di vita, può arginare la bramosia umana per i beni materiali e per il piacere proprio perché ciò a cui aneliamo lo possiamo ricevere da Lui in misura superiore a ogni nostra aspettativa. Scoprire questi doni nella vita quotidiana è una vera sfida, ma il successo, anche parziale, ci preserva dall'invidia, dallo scoraggiamento e dalla frustrazione. Acquisendo la capacità di vedere con occhi nuovi potremo prestare attenzione e amore sempre più autentici agli altri di cui – in base alla nostra creaturalità e alla nostra vocazione a far parte della vita della Santissima Trinità – abbiamo bisogno noi stessi, hanno bisogno i nostri cari e, infine, anche il nostro prossimo.

PÁL OTTÓ HARSÁNYI OFM

⁹³ Cf. B. LAURENT, "Caritas in veritate" as a Social Encyclical: a Modest Challenge to Economic, Social, and Political Institutions, in *Theological Studies* 71 (2010), p. 515–544, qui 538–539.

LA NON CLASSICITÀ DELLA METODOLOGIA FILOSOFICA DI GIOVANNI DUNS SCOTO

Sommario: Il presente articolo può essere suddiviso in due parti. Nella prima mi sono proposto di presentare la metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto. Ricorrendo principalmente alle analisi fatte da Antonie Vos ho provato a mettere in evidenza come Scoto sia il primo pensatore nella storia delle idee a proporre rigorosamente una modalità argomentativa e razionale alternativa a quella classica proposta da Aristotele e assunta dagli aristotelici e che riguarda tutti e tre gli ambiti della ricerca filosofica (logica, etica e fisica). Le finalità di una tale proposta sono da rintracciare nell'esigenza scotista di proporre argomentazioni che siano maggiormente persuasive per la comprensione razionale degli argomenti di fede. In questo senso, nella seconda parte dell'articolo, mostro la diversità argomentativa tra Tommaso e Scoto in merito alla questione sul principio d'individuazione.

Sumario: el presente artículo puede dividirse en dos partes. En la primera, he querido presentar la metodología filosófica de Juan Duns Scoto. He intentado, recurriendo principalmente a los análisis realizados por Antonie Vos, hacer evidente cómo Scoto sea el primer pensador en las historia de las ideas en proponer rigurosamente una modalidad argumentativa y racional alternativa a la clásica, que ha sido propuesta por Aristóteles y asumida por los aristotélicos y que tiene que ver con los tres ámbitos de la investigación filosófica (lógica, ética y física). Los objetivos de una propuesta de tal género se deben encontrar en la exigencia escotista de proponer argumentos que sean mayormente persuasivos para la comprensión racional de los argumentos de fe. En este sentido, en la segunda parte del artículo, indico la diversidad argumentativa entre Tomás y Scoto a propósito de la cuestión relativa al principio de individuación.

Introduzione

Quando si vuole fornire una panoramica sul pensiero filosofico generale di un autore, solitamente – a partire dallo Stoicismo – si tende a considerare in modo sistematico gli studi ed i contributi che l'autore in questione ha compiuto in ambito logico, etico e fisico. Una tale distinzione degli studi filosofici era, infatti, stata formulata da Zenone di Cizio (334-262 a.C.), fondatore dello Stoicismo. Nella fattispecie, Zenone aveva proposto questa tripartizione della filosofia in quanto riteneva che

«Logic, said his followers, is the bones of philosophy, ethics the Xesh, and physics the soul»¹.

Analogamente, quando si vuole sviluppare un discorso sulla metodologia filosofica di un autore, sarà opportuno – a mio avviso – andare a rintracciare il "filo rosso" dell'approccio razionale, che lega i contributi che il medesimo autore ha dato nei tre ambiti suddetti. Infatti, quando parliamo di metodologia, intendiamo la modalità argomentativa e la struttura razionale del discorso utilizzato da un autore per giungere alle conclusioni plausibili (ovvero non contrastanti con le premesse poste) che – messe insieme – vanno a costituire il sistema filosofico dell'autore stesso.

Pertanto, fatte queste due brevi – ma a mio avviso necessarie – premesse, vengo all'esposizione del proposito del mio articolo. Studiando, da diversi anni, in modo sistematico il pensiero di Giovanni Duns Scoto – prediligendo in un primo approccio l'aspetto Logico, ma di richiamo anche quello fisico ed etico (convinto dell'intrinseca unità della parte con il tutto) – ho avuto modo di cogliere frammentariamente, tra la lettura dei testi originali di Scoto (mi riferisco all'*Ordinatio*²) e di quelli su Scoto, la metodologia di fondo che caratterizza il ragionare del *Doctor Subtilis*. Tuttavia, il bisogno di fissare unitariamente la metodologia scotista mi si è presentato nel momento in cui ho dovuto tenere un seminario³ – all'interno di un corso di "Metodologia della Ricerca Filosofica" (della "Pontificia Università Antonianum" per l'A.A. 2013/2014) – riguardante il metodo filosofico utilizzato dall'autore che principalmente caratterizzava la mia ricerca di Dottorato. In quell'occasione ho avuto modo di presentare schematicamente l'unitarietà del metodo scotista, ricomponendo (quasi come un puzzle) i vari frammenti ai quali mi ero accostato nel corso degli anni. Avendo offerto, in un primo momento, questa ricostruzione metodologica, mi è risultato più agevole comprendere le differenti applicazioni del metodo che lo stesso Scoto farà – di volta in volta – nelle varie parti dell'*Ordinatio* dove espone la propria modalità di risolvere le questioni teologiche che venivano poste.

¹ A. KENNY, *A new History of Western Philosophy. Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, p. 96.

² I riferimenti che farò in questo articolo seguono l'edizione della *Civitas Vaticana*.

³ Il seminario si tenne il 27 marzo 2014 presso l'Aula 6 della "Pontificia Università Antonianum".

Pertanto, in questo breve articolo, intendo ripercorrere i momenti affrontati in quel seminario, sperando di offrire un contributo valido e gradito ai futuri lettori, nella consapevolezza che tutto è perfezionabile (e niente è definitivo) ed ogni contributo – nel suo piccolo – permette alla comunità filosofica di compiere un piccolo passo in avanti verso la conoscenza di un autore.

Uno sguardo d'insieme

Quello che vorrei assumere come punto di partenza è un testo, che a me pare si possa ragionevolmente considerare come il "manifesto" dell'approccio filosofico e metodologico del *Doctor Subtilis*. Il testo cui faccio riferimento è la traduzione (con un commento analitico) della *Lectura I Distinctio XXXIX* di Giovanni Duns Scoto⁴. Questo volume viene pubblicato nel 1994 dalla scuola olandese coordinata da Antonie Vos e si caratterizza come innovativo rispetto agli studi scotisti fatti in precedenza, in quanto rintraccia – in modo sistematico – gli elementi del pensiero di Scoto nei quali è possibile individuare un approccio logico-modale non-classico. Infatti, ciò che è pacifico oggi, ma anche (a mio avviso) dal XIII secolo in poi, è che l'approccio filosofico dominante in epoca scolastica fosse quello aristotelico. Nella fattispecie, Tommaso d'Aquino – forte dell'idea che i principi naturali della ragione (esposti puntualmente dallo Stagirita) non possono essere in contrasto con la verità della fede cristiana – ritiene possibile un uso cristiano dell'aristotelismo. Pertanto, propone di risolvere le questioni teologiche (esposte nel suo *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*⁵) ricorrendo agli strumenti filosofici che erano stati posti dallo Stagirita; in modo più puntuale, possiamo dire che Tommaso fa dell'aristotelismo l'ossatura del suo discorso razionale. Ora, per l'epoca in cui vive Tommaso, questo modo di pensare – all'interno dell'occidente latino (pongo questa sottolineatura, in quanto la *Falsafa* aveva già una considerazione più solida del

⁴ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994.

⁵ Per i riferimenti a questo testo tommasiano utilizzerò l'*Opera Omnia* nell'edizione Parmensis.

pensiero di Aristotele⁶) – era di indiscussa innovazione, in quanto abbandona la via agostiniana⁷ a favore dell'umana filosofia aristotelica che considera le creature per quello che sono, in piena autonomia rispetto alla fede per cui esse sono significative solo come segni e tramiti del principio divino. Ancora, Tommaso era convinto che bisognasse superare la giustificazione della fede ricorrendo all'*Auctoritas* per far spazio ad una comprensione razionale della fede stessa, come era già stato fatto da Anselmo (principalmente nel *Monologion* e nel *Proslogion*, ma anche nelle opere della maturità). Pertanto, Tommaso propone una trattazione ed un'analisi dettagliata delle tradizionali tematiche teologiche mediante lo strumento dell'approccio logico aristotelico.

Come ho detto sopra, un ulteriore momento di snodo nell'approccio razionale alla fede, viene dato da Giovanni Duns Scoto, il quale – convinto che teologia e filosofia vadano distinte, perchè non tutto è esauribile nella spiegazione razionale – considera l'approccio aristotelico al pari (per essenza) di qualsiasi altro ragionamento; nella fattispecie, quello di Aristotele è uno dei possibili modi di risolvere razionalmente i problemi filosofici, ma per Scoto questo non sarà quello più valido e, pertanto, nell'esporre le sue posizioni argomenterà in un modo razionalmente differente da quello dello Stagirita (che era stato assunto da Tommaso) e, dunque, possiamo dire in modo non-classico.

La struttura generale dell'approccio non-classico, dunque, viene sistematizzata da Antonie Vos nel volume di cui ho riferito sopra. Nella fattispecie, in questo testo viene affrontato da Scoto il problema della conoscenza divina dei futuri contingenti. Posto che il testo è cruciale ed è impossibile delinearne l'importanza in un articolo, mi limiterò a dire come la visione che emerge dal testo – e che permette di individuare l'innovazione del ragionamento scotista – è quella di un realismo modale (quello di Scoto) che, accertato il fatto della contingenza del mondo, permette di dare conto dell'autonomia della volontà come postulato metafisico non in contrasto con tale fatto. Nella fattispecie, è possibile

⁶ Cfr. C. D'ANCONA (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (Volume primo), Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2005.

⁷ Questa, prima dell'innovazione tommasiana, rappresentava il metodo dominante, incarnato – sempre a Parigi – da Bonaventura da Bagnoregio, il quale riteneva necessaria l'*Auctoritas* agostiniana e, dunque, il primato che il santo Vescovo d'Ippona aveva attribuito a Platone nella costruzione della sapienza filosofica cristiana.

sviluppare un discorso che ponga in evidenza i punti essenziali del commento di Vos e, dunque, permetta di cogliere la peculiarità del testo.

Il punto di partenza dal quale muove Vos è la convinzione che il testo scotista in analisi «is the final stage of the emancipation of Christian theology from ancient necessitarianism»⁸; nello specifico, Vos ritiene che vi siano argomentazioni sufficienti per sostenere la rottura con l'approccio logico classico. Tuttavia, voglio precisare – solo introduttivamente, in quanto ci ritornerò più avanti – che il passaggio dall'approccio non-classico a quello paraconsistente (che sarà quello nel quale Luca Parisoli inquadrerà il pensiero scotista) non è immediato, ma sarà il risultato di due passaggi distinti del ragionamento; ma procediamo per ordine.

I punti basilari dell'aristotelismo logico, dai quali Scotto intende prendere le distanze, sono: «The so called 'principle of plenitude': every genuine possibility will be actualised. The equivalence of immutability and necessity as well as the equivalence of mutability and contingency. True knowledge as determinate, infallible, immutable and necessary knowledge of necessary states of affairs»⁹. Questi tre punti erano cruciali nell'approccio logico modale aristotelico e permettevano di delineare la semantica degli assiomi modali del *Possibile* e del *Necessario*, rispettivamente, nel *Mutabile* e nell'*Immutabile*. Questa sistematizzazione dei principali assiomi modali portava a parlare, per lo Stagirita, di una *contingenza diacronica*¹⁰, per la quale uno stato di cose (p) ipotizzato nel presente per un tempo futuro (t1) si realizzerà o meno (dunque, sarà p o ~p) impedendo all'ipotesi non realizzata di realizzarsi in t1, ma – di contro – offrendo a quella medesima ipotesi la possibilità di realizzarsi in t2.

Il punto sul quale s'innesta, secondo Vos, la frattura tra pensiero classico e pensiero scotista non-classico è proprio la differente teoria della contingenza che elabora il *Doctor Subtilis*. In particolare, la posizione scotista s'inserisce in maniera razionalmente valida se si affronta il problema nel campo dell'ontologia modale; da qui si può vedere la sostan-

⁸ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom*. Lectura I 39, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 19.

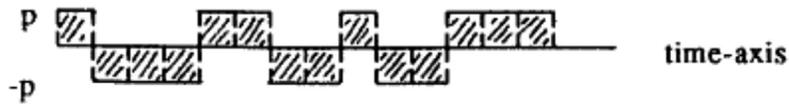
⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰ S. KNUUTTILA, *Time and modality in scholasticism*, in S. KNUUTTILA (edited by), *Reforging the great chain of being. Studies of the history of modal theories*, Springer-Science Business Media, Dordrecht-Boston-London 1981, p. 166-170.

ziale differenza con l'approccio classico. A questo proposito Vos evoca i due principali (e differenti) modelli ontologici presenti nella filosofia greca¹¹ per mostrare come anche la mappatura della realtà veniva intesa diversamente. Il primo è quello elaborato da Parmenide, per il quale l'*essere* è immutabile e necessario e, quindi, la mutevolezza e la contingenza sono solo fenomeni sensoriali apparenti. Per questo modello Vos parla di un *Necessitarismo radicale ontologico* e lo rappresenta graficamente nel modo seguente¹²:



Il secondo modello, invece, è quello aristotelico basato sulla modalità suddetta e che, di conseguenza, avrà ripercussioni nella mappatura della realtà; infatti, il possibile stato di cose "p" a t1, essendo possibile, potrà essere tanto p quanto -p; ma, realizzandosi una delle due possibilità in t1, quella non-attualizzata potrà trovare attualizzazione in un secondo momento. Per questo Vos rappresenta il modello aristotelico nel seguente modo:

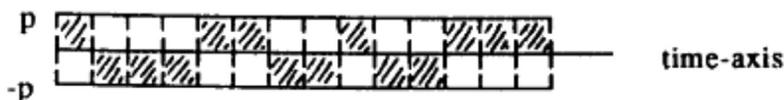


Rispetto a questi due modelli, quello scotista risulta essere innovativo, in quanto propone una nuova mappatura della realtà sulla base di una nuova formulazione degli assiomi modali del *Possibile* e del *Necessario*. Nello specifico, la contingenza scotista è differente da quella aristotelica,

¹¹ Cfr. JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 23-25.

¹² Vos spiega questo grafico nel seguente modo: «Shaded spaces are states of affairs which have been actualised, empty spaces are states of affairs which are possible but not actualised (empty spaces do not occur in the Parmenidian and Aristotelian model)» (JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 23, nota 46).

in quanto il *Doctor Subtilis* ritiene che «a state of affairs p is contingent if p is possible for the same moment»¹³; pertanto, il passaggio è da una *contingenza diacronica* (quella aristotelica) ad una *sincronica*, e ciò implica che il *Possibile* non è più inteso come *Mutabile*, ma come *Realizzazione sincronica dei contingenti*. Da qui Vos ricava il modello scotista per il quale:



In questo punto del discorso vediamo come Vos assuma p oppure $\neg p$, ma da qui non si può inferire né l'assunzione di p , né l'assunzione di $\neg p$. In questo senso, quindi, siamo ancora in logica non-classica e non in logica paraconsistente; per essere più diretti si può dire che una logica di tipo paraconsistente ingloba nel suo sistema l'annullamento del principio di non-contraddizione in maniera logicamente valida, ovvero fa della non validità del principio di non-contraddizione la sua peculiarità. In generale «una teoria è inconsistente se *contiene* sia α che $\neg\alpha$ »¹⁴; ora, quello che una logica di tipo paraconsistente intende sostenere è la non validità razionale di quella che viene definita «*Legge di Scotto*, o *dello pseudo-Scoto*»¹⁵ – definita così perché studiata nelle *In universam logicam quaestiones* attribuite un tempo a Duns Scotto, ma di certa opera di un logico della scuola scotista – per la quale «*ex falso* (e paradigmaticamente: *ex contradictione*) *sequitur quodlibet*, dall'assurdo segue qualsiasi cosa, e la contraddizione è il caso per eccellenza di assurdo»¹⁶. Seguendo il ragionamento di Berto è possibile muovere a questa logica una critica, e cioè che «il sistema consente di dimostrare tutto, e dunque, anche il contrario di tutto, sicché è deduttivamente inutile. Una singola

¹³ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I* 39, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 25.

¹⁴ F. BERTO, *Teorie dell'assurdo: i rivali del principio di non contraddizione*, Carocci, Roma 2006, p. 97.

¹⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶ *Ibid.*

contradiction produce un' *explosion*»¹⁷. Tuttavia, una logica paraconsistente intende sostenere le contraddizioni evitando di invalidare il *principio di esplosione*; pertanto, «Una logica esplosiva trivializza ogni teoria inconsistente su di essa impiantata. Il problema di qualsiasi logica che ammetta contraddizioni, o che funga da logica sottostante a una teoria inconsistente, è dunque quello di riuscire in modo soddisfacente a evitare l'esplosione. Diciamo che una logica che soddisfa questo requisito è conforme alla *Condizione Debole di Anti-trivialità*. Questo è ciò a cui mirano le *logiche paraconsistenti*. Possiamo così dare la più generale definizione di paraconsistenza logica dicendo: *una logica è paraconsistente se e solo se non è esplosiva*»¹⁸.

Fissato il principale intento di una logica paraconsistente è bene dire alcune cose per comprendere lo scarto che intercorre tra la posizione di Vos nel grafico scotista sopra presentato (logica non-classica) e una logica di tipo paraconsistente.

Nella fattispecie, è opportuno distinguere tra due diversi gradi di paraconsistenza: a) *debole*, «talvolta presentata come una paraconsistenza *proof-theoretic*»¹⁹, che non ritiene necessario «ammettere la *realtà* della contraddizione né la possibilità di contraddizioni vere»²⁰; b) *forte*, che «è caratterizzata dall'ammissione di contraddizioni vere in senso proprio, in violazione di qualche forma di (PNC2), del Principio di Non-Contraddizione logico-semantic»²¹.

Rispetto alla seconda tipologia di paraconsistenza, che è quella nella quale si può inserire il ragionamento di Scotto, dirò che a questo livello del ragionamento di Vos siamo ancora in una logica non-classica e non paraconsistente, ovvero il principio di non-contraddizione ancora non salta.

Ora, quello che bisogna dire sul modello scotista è che per essere compreso, ovvero inteso razionalmente, richiede la considerazione di una nuova mappatura della realtà. Infatti, la contingenza sincronica – secondo la lettura data da Vos nello specifico per quanto concerne le ripercussioni teologiche di un simile ragionamento – richiede che vi sia

¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹⁹ F. BERTO, *Teorie dell'assurdo: i rivali del principio di non contraddizione*, Carocci, Roma 2006, p. 109.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

un'attualizzazione delle possibilità. Questo discorso è ben argomentato da Simo Knuuttila il quale ritiene che la teoria della contingenza sincronica scotista ha valore solo se la si basa su tre punti: «1) la distinzione tra possibilità logica e possibilità reale; 2) l'attenzione alla possibilità di stati alternativi di cose nello stesso istante di tempo; 3) l'uso decisivo della nozione di "compossibilità", nozione che rimanda da un lato alla possibilità del realizzarsi di diversi stati di cose nello stesso momento del tempo e, dall'altro, alla possibilità intesa in senso logico come compossibilità di tutto ciò che non implica contraddizione»²². Pertanto, la teoria scotista della contingenza sincronica può assumere pieno valore – impattando innovativamente in campo filosofico (logico) e teologico – se la si inquadra in una semantica dei mondi possibili.

Prima di entrare nello specifico di questo approccio logico, ritengo quanto mai opportuno riferire sul ragionamento vossiano, per quanto concerne la distinzione scotista tra *sensu composto* e *sensu diviso*; questo punto del ragionamento, infatti, è imprescindibile per una piena comprensione dell'approccio ontologico scotista.

Il luogo della *Lectura* nel quale abbiamo un'articolata argomentazione della distinzione tra i due sensi è la parte nella quale Scoto spiega come *Causa contingentiae in rebus est ex parte voluntatis divinae*²³. Questo passaggio, a mio avviso, è fondamentale per mostrare come l'approccio logico che emerge è rilevante e, tuttavia, non può ancora essere considerato di tipo paraconsistente (pur sganciandosi dalla classicità); ma procediamo per ordine.

Il ragionamento si sviluppa all'interno di un discorso concernente l'idea che la causa della contingenza nelle cose sia il volere divino; il volere, infatti, è una delle due modalità nelle quali per Scoto Dio è attivo (l'altra modalità è la conoscenza). Ora, avendo rifiutato la conoscenza come causa della contingenza, in quanto la conoscenza precede il volere ed è necessaria ed immutabile (fermo restando che la conoscenza divina dei futuri contingenti è priva di qualsiasi valore di verità, in quanto non è una conoscenza pratica; possiamo dire che è una conoscenza neutra),

²² R. FEDRIGA, *Gli sviluppi del XIV secolo*, in R. FEDRIGA e S. PUGGIONI (a cura di), *Logica e linguaggio nel medioevo*, EULED, Milano 1993, p. 385.

²³ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I* 39, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 104-140.

il *Doctor Subtilis* pone l'attenzione sulla volontà, in quanto la scelta e l'attualizzazione dei fatti contingenti è fatta dal volere divino.

Detto ciò Scoto sviluppa il ragionamento prima analizzando il volere umano, che presenta tre possibili modi in cui si esplica la libertà per la nostra volontà: «the first type is the freedom in regard to opposite *acts*, the second one is the freedom in regard to opposite *objects*, the third one is the freedom in regard to opposite *effects* of acts of the will»²⁴. Da questa libertà, tuttavia, deriva qualcosa d'imperfetto e qualcosa di perfetto (il discorso prende in esame le prime due tipologie di libertà, in quanto la terza è una libertà consequenziale). L'imperfezione concerne la libertà *ad actus oppositos*, in quanto implica la mutabilità; la perfezione, invece, riguarda la libertà *ad obiecta opposita*, in quanto (anche se Scoto non è chiaro nell'esposizione di questo argomento) questa concerne la contingenza senza implicare la mutabilità. Da questa prospettiva emerge come «diachronic freedom (*p* and *p* are successively factual) and synchronic freedom (*p* and *p* is simultaneously possible) are separated»²⁵.

A questo punto, la domanda che Scoto si pone riguarda la relazione che intercorre tra questo schema e la contingenza. Innanzitutto, spiega il *Doctor Subtilis*, nella nostra volontà non può esservi un volere simultaneo di due opposti, «quia non sunt terminus simul unius potentiae»²⁶. Tuttavia, chi possiede la libertà *ad actus oppositos* implica come conseguenza una duplice possibilità e contingenza:

Una prima tipologia è quella in base alla quale «distinguuntur propositiones de possibili quae fiunt de extremis contrariis et oppositis, ut *album potest esse nigrum*»²⁷; questa proposizione è vera in base al *sensum divisionis* per il quale gli estremi si realizzano in tempi diversi, e perciò «album in *a* potest esse nigrum in *b*»²⁸ o, ancora (concludendo un caso interessante) «voluntas amans illum, potest odire illum»²⁹. È qui che Scoto chiama in causa il concetto di *sensu diviso* (che si oppone al *sensu composto*); prima di proporre l'analisi vossiana, che permetterà di accedere al livello successivo

²⁴ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 109.

²⁵ *Ibid.*, p. 113.

²⁶ *Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 47*

²⁷ *Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 48*

²⁸ *Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 48*

²⁹ *Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 48*

del ragionamento sui mondi possibili, vorrei introdurre i due concetti utilizzando la spiegazione data da Simo Knuuttila:

«Gli enunciati ‘Un uomo che non sta scrivendo può scrivere’ e ‘Un uomo seduto può camminare’ sono falsi, quando la possibilità è intesa come se qualificasse la composizione dei due predicati reciprocamente esclusivi con lo stesso soggetto del medesimo tempo. E Aristotele pensava che il principio megarico secondo cui solo il reale è possibile si basasse precisamente sulla falsità di questo genere di enunciati *in sensu composito*...la stessa proposizione può essere presa anche *in sensu diviso*. È perciò vero che qualcuno che non sta scrivendo può scrivere...la possibilità può riferirsi a una supposta attualità dei predicati nello stesso tempo (*in sensu composito*) o in tempi diversi (*in sensu diviso*)...la distinzione include così il passaggio dall’enunciato temporalmente definito a uno temporalmente indefinito, ma essa è celata sotto una distinzione logica»³⁰.

In questo modo credo sia possibile comprendere che il *sensu diviso* è inteso da Scotto «as a conjunction of two further propositions»³¹. A questo punto del ragionamento, Scotto si sta muovendo ancora in una prospettiva diacronica della possibilità, per la quale il volere ed il non-volere una medesima cosa si attualizza in istanti di tempo differenti.

Tuttavia, un elemento importante viene introdotto nell’analisi della seconda tipologia di *possibilitas et contingentia*; nella fattispecie, qui Scotto parla della *potentia logica*. A questo proposito Vos sostiene che:

«this concerns nothing but the crucial fact that possibility propositions are true if they are composed of non-contradictory terms...the non-contradiction of the terms is sufficient condition for the possibility of the states of affairs as described in the proposition...Scotus adds...that the logical possibility is about *simultaneity* or *synchrony* of a factual state of affairs and the *possibility* of the opposite. Applied to the will: Let us suppose an

³⁰ S. KNUUTTILA, *La critica di Duns Scotto all’interpretazione «statistica» della modalità*, in R. FEDRIGA e S. PUGGIONI (a cura di), *Logica e linguaggio nel medioevo*, EULED, Milano 1993, p. 406 *passim*.

³¹ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I* 39, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 113.

act of the will at one particular moment, then it remains true that, if the will wills an object, at that moment, it can still not-will that object»³².

Ancora, voglio insistere sulla spiegazione scotista delle ragioni per le quali è valida una proposizione del tipo «in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi»³³. L'argomentazione del *Doctor Subtilis* si basa sul fatto che tra il volere e il prodotto di una tale volizione non c'è una relazione essenziale, bensì accidentale. La motivazione di fondo è che:

«If a certain act of the will were essential to the will, then the will would be related to this produced act in any possible situation. At any separate moment when the will has this act of the will, the possibility of the opposite act of the will would be absent. So, 'willing that *a*' is an accidental property of a will-gifted person. The importance of this line of thought is also, that in it Scotus gives a new explanation of the concepts of 'essential' and 'accidental' in terms of his theory of synchronic contingency»³⁴.

A questa tipologia di possibilità logica corrisponde quella che Scoto definisce potenza reale («huic possibilitati logicae correspondet potentia realis»³⁵), come qualcosa che ha la potenza di attualizzare. Vos, tuttavia, pone l'attenzione sul fatto che il termine *reale* aggiunto a quello di *potenza* non deve rimandare necessariamente all'attualizzazione, ma – al contrario – rendere l'idea dell'esistenza fattuale di una potenza capace di attualizzare le possibilità.

Dunque, i due punti fondamentali per accedere alla semantica dei mondi possibili (nell'accezione vossiana che tra poco andrò ad esporre) sono la sincronia delle possibilità logiche e la potenza reale.

Fissati questi due punti, Vos mostra come Scoto ritorna sulla distinzione tra *sensu composto* e *sensu diviso* per recuperare in chiave positiva il *sensu diviso* (precedentemente messo in relazione con istanti temporali differenti e successivi) nella teoria della possibilità sincronica. Nello spe-

³² *Ibid.*, p. 117 passim.

³³ *Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 50*

³⁴ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 119.

³⁵ *Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 51*

cifico, considerando la proposizione «voluntas volens in *a*, potest esse nolens in *a*»³⁶, Scoto ritiene che questa può essere considerata vera nel *sensu diviso* inteso come la congiunzione di due proposizioni; nello specifico, Vos esemplifica il ragionamento scotista nel modo seguente:

*«John wills something, and It is possible that John does not-will it at the same moment. The possibility operator now only refers to the second one of these conjuncts. In this divided sense the proposition is true and states that at the moment at which the will factually has an act of willing something, there is the possibility (not the factuality!) of not-willing it»*³⁷.

La proposizione scotista, dunque, è da interpretare «non nel senso che i predicati contrari si riferiscano a differenti istanti di tempo, ma come un enunciato composto dalla congiunzione di due proposizioni, di cui la prima asserisce un atto di volizione, mentre la seconda esprime la possibilità simultanea dell'atto di volizione opposto»³⁸. Ancora, solo in quest'ottica il volere può dirsi realmente libero per Scoto, in quanto «willing something is a free act, because not-willing it is possible at one and the same moment. So the freedom of the will turns out to be equivalent to the synchronic contingency of volitions»³⁹. Da questa teorizzazione emerge che la contingenza sincronica scotista abbraccia tanto gli oggetti quanto gli atti opposti.

Detto ciò Scoto è agevolato nell'analisi della libertà divina, presentando le argomentazioni che concernono la libertà diacronica (prima) e quella sincronica (dopo) in relazione a Dio. Infatti, la volontà divina – essendo perfetta – non può avere la prima tipologia di libertà, ovvero quella (imperfetta) che realizza gli opposti in tempi diversi, bensì la seconda, ovvero quella rivolta alla realizzazione nello stesso istante degli opposti. La libertà divina, dunque, si realizza nel porre in essere nel medesimo istante, da parte di un unico atto volitivo, possibili contrad-

³⁶ *Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 52*

³⁷ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 121-123.

³⁸ R. FEDRIGA, *Gli sviluppi del XIV secolo*, in R. FEDRIGA – S. PUGGIONI (a cura di), *Logica e linguaggio nel medioevo*, EULED, Milano 1993, p. 386.

³⁹ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 123.

dittori; ribadisce Scoto che la volontà divina, «potest in eodem instanti aeternitatis et pro eodem instanti aeternitatis velle et nolle aliquid, et sic producere aliquid et non producere»⁴⁰.

È fondamentale tenere presente come per Scoto, Dio in un solo atto volitivo voglia una cosa e il suo contrario; questo è comprensibile se ci si riferisce all'asse temporale scotista esposto graficamente da Vos (di cui ho riferito sopra). Ancora, come quello schema possa essere collegato alla teoria della contingenza sincronica in relazione al volere divino lo si può capire se si introduce nel ragionamento una semantica dei mondi possibili. La letteratura su questo argomento è vasta e varia; tuttavia, siccome ho assunto il testo di Vos come cruciale nella formalizzazione della modalità non-classica scotista riferirò ciò che intende il curatore della traduzione del testo di Scoto quando applica alla teoria della contingenza sincronica la semantica dei mondi possibili:

«By 'possible world' these semantics mean a maximal consistent set of possible states of affairs. *Maximal*, because every possible state of affairs is true or false in this world; *consistent*, because the states of affairs within one world are logically possible simultaneously, that is, they are logically 'com-possible' and as such, they form a consistent world. One possible world is, for instance, the factual world now existing and consisting of, among other things, the Domtoren (cathedral tower) of Utrecht. The same world without the Domtoren is a synchronically possible world: an alternative to the one factually existing. Similarly there are countless possible worlds, which are alternatives for one another»⁴¹.

Questo passaggio del testo di Vos mi pare spieghi in maniera chiara e sintetica cosa s'intende per mondo possibile in riferimento al ragionamento scotista; se, infatti, abbiamo come riferimento la logica classica, il *sensu diviso* è possibile solo considerando istanti temporali differenti; tuttavia, un discorso come quello sviluppato da Vos sulla base della *Lectura I Distinctio XXXIX* scotista – lo ripeto – presenta una logica rilevante, di sicuro stampo non-classico, ma non ancora collocabile tra quelle paraconsistenti. Tuttavia, un discorso più specifico sulla *Lectura I*

⁴⁰ *Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 54*

⁴¹ JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 30.

Distinctio XXXIX come testo nel quale individuare le origini medievali della logica modale contemporanea ho avuto modo di svilupparlo in un mio recente articolo per la rivista *Medievalosophia* al quale mi permetto di rimandare per ulteriori approfondimenti sulla semantica dei mondi possibili in Scoto⁴².

Quello che qui mi preme sottolineare è come da questo approccio emerge una nuova mappatura della realtà rispetto alla classicità aristotelica; infatti, se per Aristotele la realtà da considerare è solo quella *attuale* (il nostro mondo), per Scoto oltre al nostro mondo, cioè alla realtà *attuale*, entra in gioco la realtà *reale*, ovvero – per essere sintetici – la totalità dei *mondi possibili* nei quali c'è la *possibilità logica* di realizzare le possibilità non attualizzate nel nostro mondo attuale. In tal modo, dunque, emergono gli elementi che permettono di parlare di una teoria modale non-aristotelica in Scoto, ma – come sto per mostrare – in senso più generale di un approccio filosofico non-classico⁴³. Prima di procedere, si tenga presente che nei testi scotisti non si troverà mai un termine come *mondo possibile*, in quanto questa (come altre, di cui riferisce Vos nel suo commento) è una deduzione logico-consequenziale⁴⁴ che deriva dall'approccio utilizzato da Scoto nelle analisi delle tematiche teologiche classiche.

È, dunque, per questo motivo che il volume collettivo della scuola olandese di Antonie Vos può essere considerato come il punto centrale dal quale far partire la riflessione sulla metodologia del sistema filosofico di Duns Scoto.

Da questo testo, dunque, che offre l'idea dell'approccio generale da parte di Scoto agli studi filosofici, è possibile – in modo figurato – far di-

⁴² M. SCOZIA, *Le origini medievali di una teoria modale non aristotelica*, in «*Medieval Sophia*» 14 (luglio-dicembre 2013).

⁴³ La teoria della contingenza sincronica è, infatti, considerata da Vos come il prologo metodologico a tutto il sistema filosofico scotista (Cfr. JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I* 39, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 33-34; 36). Più precisamente, l'approccio non-classico sarà lo sfondo della riflessione filosofica di Duns Scoto e questo cercherò di mostrarlo nella seconda parte del presente articolo.

⁴⁴ Una valida formalizzazione di una teoria logico-modale contemporanea la si può trovare in: C.I. LEWIS – C.H. LANGFORD, *Symbolic logic*, Dover Publications, New York 1959 (II edizione).

scendere tre ulteriori testi che permettono di vedere come questo metodo non-classico ricorra nelle analisi logiche, etiche e fisiche del *Doctor Subtilis*.

Per prima cosa, dunque, gli approfondimenti in ambito logico vengono studiati in modo specifico da Simo Knuuttila. Il filosofo finlandese ha, infatti, dedicato numerosi saggi e articoli scientifici, oltre che relazioni di conferenze, sull'argomento; tuttavia, il testo che ho ritenuto opportuno mettere in evidenza, in quanto mi pare renda conto in modo efficace dell'unitarietà della parte Logica con la totalità del sistema scotista è: *Modalities in Medieval Philosophy*⁴⁵. Qui Knuuttila va nello specifico della trattazione Logica di Duns Scoto, mostrando come nelle intuizioni del *Doctor Subtilis* vi siano tanto una nuova formulazione degli assiomi del *Possibile* e del *Necessario*, quanto ragionevoli elementi per offrire una chiave di lettura del pensiero scotista che ricorra ai concetti logico-modali contemporanei⁴⁶ dei *Mondi possibili* piuttosto che dell'*Identità transmondi*⁴⁷.

In secondo luogo, per quanto riguarda l'aspetto etico, ho proposto di assumere come valido ed esauriente nelle analisi delle implicazioni etiche e morali di un approccio logico-modale non-classico, il recente volume di Luca Parisoli: *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra la necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*⁴⁸.

Infine, per quanto riguarda la fisica, l'opera di maggiore interesse scientifico alla quale ci si può riferire quando si considera l'apporto dato da Scoto in questo campo, è quella di Richard Cross: *The Physics of Duns Scotus*⁴⁹.

Per presentare, dunque, la metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto ho volutamente evocato una mappatura totale delle applicazioni che si possono fare per quanto riguarda il nuovo approc-

⁴⁵ S. KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London-New York, 1993.

⁴⁶ Cfr. C.I. LEWIS – C.H. LANGFORD, *Symbolic logic*, Dover Publications, New York 1959 (II edizione).

⁴⁷ Cfr.: 1) R. CHISHOLM, *Identity through Possible Worlds: Some Questions*, in «Noûs», 1 (1967), p. 1-8; 2) ID., *Person and object*, Open Court Publishing Company, La Salle 1979.

⁴⁸ L. PARISOLI, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra la necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005.

⁴⁹ R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus*, Clarendon Press, Oxford 1998.

cio logico-modale individuato da Antonie Vos nell'opera del *Doctor Subtilis*. Ovviamente, questo modo di esporre la questione non vuole essere dispersivo, ma – al contrario – rendere conto delle varie applicazioni per mostrare l'unitarietà di fondo del pensiero scotista e le necessarie connessioni tra i diversi ambiti⁵⁰. È chiaro, infatti, che se un approccio non-classico nei termini posti da Vos è presente in Scoto, saranno necessariamente collegati ad esso i tre ambiti che costituiscono il sistema filosofico nella prospettiva stoica di cui ho reso conto nell'Introduzione al presente articolo.

⁵⁰ Ci tengo a precisare come il discorso sul metodo che ho impostato non tratta direttamente l'aspetto formale del ragionamento filosofico, bensì quello sostanziale. I testi, infatti, che ho evocato mostrano i contenuti scotisti che permettono di rintracciare la non-classicità dell'autore. Ovviamente, questa è la peculiarità che a me sembra si possa rintracciare in Scoto; tuttavia, se si vuole rendere conto dell'aspetto formale che ricorre nelle analisi filosofiche del *Doctor Subtilis* si può facilmente rispondere con il considerare che Scoto, essendo originario di Duns nella contea di Berwick, in Scozia, si è formato a Oxford e in altre località inglesi e scozzesi; inoltre, dopo aver studiato a Parigi (inviato dall'Ordine nel 1291), tra il 1296 e il 1300 insegna a Cambridge, quindi a Oxford fino al 1302 (seguirà, poi, il ritorno a Parigi e il trasferimento a Colonia dove morirà nel 1308). Il riferire questi dati biografici (Cfr. G. D'ONOFRIO, *Storia del Pensiero Medievale*, Città Nuova, Roma 2011, p. 582) è utile per comprendere come il contesto metodologico (formale), che caratterizza la formazione (e la successiva produzione) di Scoto, è quello rintracciabile nelle Scuole Inglesi del XII secolo (Cfr. *Ibid.*, p. 315-325), che, a loro volta, si rifanno all'approccio razionale avviato da Anselmo d'Aosta. In questo periodo, due autori spiccano per l'importanza del loro lavoro: Adelardo (maestro di Bath nel Somerset, morto prima del 1109) e Giovanni di Salisbury (m. 1180). Al primo dobbiamo la traduzione di testi matematici, geometrici e astrologici, che influenzano le sue posizioni espone nelle *Quaestiones naturales* (cioè che scienza e religione non sono contrapposte) e – in un certo senso – preparano la strada allo scientismo che sarà tipico dei maestri di Oxford nel secolo seguente. Al secondo, invece, dobbiamo una decisa presa di posizione per quanto concerne i fini della logica (strumento basilare per l'approccio metodologico di stampo scotista); questa, infatti, dovrà essere orientata all'utilità pratica e – in modo specifico – al perfezionamento morale. Scoto sembra inserirsi perfettamente in questo contesto; infatti, egli ricorre all'approccio scientifico di cui si è detto, ma lo orienta verso le finalità morali (in accordo con quanto proposto da Giovanni di Salisbury). Per un riscontro di quanto detto rimando ad una lettura complessiva del testo di Luca Parisoli evocato nel corpo del testo.

Una particolare applicazione dell'approccio generale

Alcuni potrebbero pensare che sia sufficiente l'analisi svolta fin qui per rendere conto della metodologia scotista; tuttavia, ho ritenuto opportuno offrire brevemente un'esemplificazione pratica di quanto detto fino ad ora, ovvero di presentare una brevissima parte dell'*Ordinatio* scotista nella quale vi è un chiaro rifiuto dell'approccio tradizionale aristotelico rispetto a quanto – contrariamente – era stato fatto da Tommaso.

Il passo che ripropongo in questo articolo riguarda il *Principio di Individuazione*, di cui si trova il principale riferimento nella trattazione della *Distinctio III* del secondo libro delle *Sentenze*⁵¹.

Nella fattispecie, Tommaso, chiedendosi «Utrum Angelus sit computus ex materia et forma»⁵², aveva articolato la risposta in tre momenti.

Innanzitutto, aveva spiegato come riguardo a questo problema «tres sunt positiones»⁵³: 1) quella di Avicbron, per il quale «in omni substantia creata est materia, et quia omnium est materia una»⁵⁴; 2) quella di Avicenna, per il quale «materia non est in substantiis incorporeis, sed tantum est in omnibus corporibus, etiam una»⁵⁵; 3) quella di Averroè, per il quale «corpora caelestia et elementa non communicant in materia»⁵⁶.

Dopo aver esposto le tre posizioni, il *Doctor Angelicus*, si schiera esplicitamente a favore della terza («istam eligimus»⁵⁷), in quanto «videtur magis dictis Aristotelis convenire»⁵⁸. Pertanto, accetterà che i corpi celesti e gli elementi non condividono la medesima materia. Da ciò seguirà per Tommaso che nell'Angelo c'è una «compositio ex actu et

⁵¹ In generale i *Libri quattuor Sententiarum* di Pietro Lombardo (PL 192, coll 519-964) costituiscono la formalizzazione della dottrina teologica cristiana e, dunque, lo strumento di verifica per l'eventuale ortodossia od eterodossia delle teorie dei pensatori successivi. Qualsiasi autore medievale, infatti, nel commentare il testo lombardiano utilizzerà un metodo che è suo proprio, ma le conclusioni alle quali giunge dovranno sempre essere in accordo con la tradizione contenuta nel testo del *Magister Sententiarum*.

⁵² *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1*

⁵³ *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1, co.*

⁵⁴ *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1, co.*

⁵⁵ *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1, co.*

⁵⁶ *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1, co.*

⁵⁷ *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1, co.*

⁵⁸ *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1, co.*

potentia; et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma»⁵⁹, intendendo – però – la materia non come la si trova negli elementi, ma in un'accezione differente che era stata assunta secondo la prospettiva di Averroè.

Pertanto, avendo posto queste premesse risulterà necessariamente consequenziale che all'interrogativo particolare riguardante ciò che individua, Tommaso risponderà «sicut dicit commentator...per materiam individuatur»⁶⁰.

Il distacco dalla tradizione aristotelica, può essere facilmente rintracciato nella formulazione che lo stesso Scoto propone del Principio di Individuazione nella corrispondente parte del suo commentario alle *Sentenze*⁶¹.

Il problema filosofico che viene posto dal *Doctor Subtilis* è, infatti, quello di capire cosa ci permette di designare un oggetto a discapito di altri. La soluzione proposta non è immediata, ma arriva al termine di un ragionamento che scarta la mera *auctoritas* aristotelica, per rintracciare – in una serie di argomentazioni più solide e persuasive – una prospettiva validamente alternativa a quella tommasiana. Io cercherò di ricostruire sinteticamente questo ragionamento, riportando in maniera funzionale al mio discorso i passaggi fondamentali della parte dell'*Ordinatio* in analisi.

Il punto di partenza, dunque, non è la sostanza aristotelica (che, tuttavia, da un punto di vista esclusivamente terminologico e concettuale viene utilizzata da Scoto), ma il contributo di Proclo sulla distinzione tra *Unità Numeriche* e *Meno che Numeriche*⁶². Questa è, a mio avviso, la teoria base che permette di spiegare l'individuazione scotista. La distinzione di fondo sta nel fatto che la prima tipologia di unità permette di

⁵⁹ *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1, co.*

⁶⁰ *In 2 Sententiarum, Dist. 3, q. 1, a. 1, ad 3 passim.*

⁶¹ Cfr. *Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 1-7*. Di questa parte dell'*Ordinatio* c'è un'interessante traduzione italiana (con commento analitico) curata da Antonello D'Angelo: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011.

⁶² Cfr. L. PARISOLI, *Unità numeriche e unità meno-che-numeriche nella strategia realista: Giovanni Duns Scoto e Pietro Tommaso in Mediaeval Sophia 7* (gennaio-giugno 2010), p. 50-64.

contare gli oggetti e descriverli linguisticamente, la seconda – invece – concerne i numeri reali e permette di contare le forme⁶³.

Per Scotto è fondamentale considerare il fatto che la distinzione non è numerica, ma di genere; ad esempio, l'essere uomo è diverso dall'essere sedia e ciò è possibile in quanto c'è una distinzione Meno che Numerica; se la distinzione fosse esclusivamente Numerica si potrebbe dire che essenzialmente l'essere uomo è uguale all'essere pietra e questi due elementi si differenziano solamente dal punto di vista numerico⁶⁴. Sul rifiuto di questa distinzione insiste Antonello d'Angelo, il quale – nel suo commento al passo dell'*Ordinatio* in analisi – sostiene che «se ogni diversità reale fosse

⁶³ «Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae 'unitas' est naturae secundum se, - et secundum istam 'unitatem propriam' naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis» (*Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 30*). Su questo passaggio dell'*Ordinatio* scotista, come – ovviamente – su altri concernenti il principio di individuazione, si è soffermato analiticamente Antonello d'Angelo, spiegando che la distinzione proclama tra Unità Numerica e Meno che Numerica è «uno dei motivi fondamentali della *quaestio prima*...le due si implicano, ma non può esserci individualità senza l'unità minore, sì che quest'ultima è condizione dell'altra» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 131, nota 4 passim). Questa posizione, prosegue d'Angelo, è imprescindibile per la comprensione di ciò che intende Scotto per *individuazione*; «un qualcosa, cioè, che caratterizza un solo singolo e non un altro. Affinchè si diano più individui, ciascuno di per sé 'questo', è necessario che in qualche modo intervenga di nuovo l'unità minore, ovvero che gli individui abbiano qualcosa in comune al quale non ripugni la molteplicità; è dunque...solo in virtù dell'unità minore che può darsi una molteplicità di individui» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 132, nota 6 passim). Il passaggio che bisognerà affrontare, e che condurrà anche il mio ragionamento alla conclusione su ciò che individua per Scotto, «si fonda ancora sulla necessità che si dia l'unità minore affinché si dia anche quella numerica e che tale unità minore sia 'reale'...e non una 'finzione' dell'intelletto. In caso contrario non si darebbe una molteplicità di individui, dato che l'unità della natura sarebbe di per sé 'questa' e mai 'quella' (o un' 'altra')» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 132, nota 8 passim).

⁶⁴ «Quia si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est aequalis, - et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus» (*Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 23*).

numerica, allora, essendo ogni individuo di pari grado, non si darebbe una diversità numerica...ciò comporterebbe che non si darebbe neanche l'unità minore comune a tutti gli individui: Socrate e Platone non sarebbero diversi in quanto individui e identici in quanto aventi in comune la natura umana ma intratterrebbero il medesimo rapporto che c'è tra uno di loro e la linea, numericamente diversi e in nulla comunicanti; grazie dunque all'unità minore gli individui sono molti e non uno solo, sebbene non sia l'unità minore stessa la causa del fatto che ciascuno è sé stesso e diverso dall'altro, dato che essa è soltanto ciò che hanno in comune»⁶⁵.

Ancora, l'Unità Numerica è propria del mondo empirico⁶⁶, ma non può essere designata da sola come strumento valido per l'individuazione. A tal proposito, può essere utile considerare il duplice senso nel quale può darsi l'universale: *proprio e ampio*. In particolare, l'universale – nel senso ampio – «è l' 'intenzione' in sé stessa indifferente a ogni determinazione universale o singolare. Tale distinzione...è in effetti fondamentale per chiarire come Duns Scoto intenda la 'natura comune che non è di per sé questa'...essa non è l'universale in atto...bensì qualcosa *cui universalitas accidit*, ed è perciò indifferente sia all'universalità sia alla singolarità, la quale ultima, tuttavia, non le ripugna»⁶⁷. Pertanto, «l'universale 'uomo' (o 'cavallo') è tale poiché vi è un'altra intenzione (l'umanità o la cavallinità) che lo precede e che è perciò una sorta di *unum reale per se* (l'unità minore scotiana), indifferente all'universalità (e alla singolarità)»⁶⁸. Ancora, bisogna considerare che è attribuito ad ogni universale specifico il carattere di essere 'uno' e che, oltre a quest'unità, si aggiungono ad ogni specifico universale molte altre proprietà. Per quanto concerne questo ultimo aspetto, d'Angelo si sofferma sulla distinzione tra attributi interni

⁶⁵ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 134, nota 23 passim.

⁶⁶ «Avicenna...vult quod 'equinitas sit tantum equinitas, - nec est de se una nec plures, nec universalis nec particularis'. Intelligo: non est 'ex se una' unitate numerali, nec 'plures' pluritate opposita illi unitati; nec 'universalis' actu est (eo modo scilicet quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus), nec est 'particularis' de se» (*Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31*).

⁶⁷ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 135, nota 30 passim.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 135, nota 30. In questa citazione viene evocata l'intenzione seconda; è bene precisare come, in questo contesto specifico, deve essere inteso come il significato.

all'universale e attributi ad esso aggiunti; riferisce il curatore del volume che: «se le 'altre proprietà' sono assimilabili a quella per la quale la cavallinità è 'una,' allora le appartengono di per sé; se invece sono *praeter hanc* (...) *accidentes*, allora sono esterne e non per sé»⁶⁹.

Bisogna, dunque, prendere in esame l'Unità Meno che Numerica, che si è visto riguardare le forme (mentre le Numeriche concernono le realtà empiriche, ovvero sostanziali). Se consideriamo – ad esempio – la proposizione *Questo è un tavolo* possiamo immediatamente distinguere il termine *tavolo* da *questo*, in quanto il primo termine ha uno statuto universale; infatti, se l'intelletto non conoscesse universalmente si limiterebbe ad appellare oggetti individuali⁷⁰. È utile, al chiarimento di questo concetto, l'osservazione di d'Angelo per il quale: «secondo Duns Scoto, l'universale, a differenza della natura comune, possiede l'unità numerica ma non l'unità reale. Si può allora stabilire una sorta di *gradatio*: l'universale ha l'unità numerica ma non quella reale; la natura non ha quella numerica ma ha quella reale, il singolo le possiede entrambe...il singolo, infatti, è identico all'universale ma l'universale non è identico al singolo; l'asimmetria è spiegabile grazie alla scissione fra *esse in re* e *esse in intellectu*: l'universale è solo un predicato che non tocca per così dire la 'realtà' di ciò di cui si predica, nel senso che il singolo non è tale 'in quanto' di esso si predichi l'universale, sebbene tale predicazione sia del tipo 'questo è questo'; d'altra parte il singolo non è tale neanche in virtù della natura comune che pure 'è in' lui e che in un certo senso gli consente di essere il singolo»⁷¹. Pertanto, Scoto rifiuta che «intellectus agens facit universalitatem in rebus»⁷² e, dunque, che la separabilità sia criterio di distinzione. Inoltre, viene anche rifiutata la possibilità che sia la forma ad individuare, in quanto:

⁶⁹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 135, nota 30.

⁷⁰ «Quia licet alicui esistenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere potest dici de quolibet inferiore, quod 'quolibet est ipsum'; hoc enim solum est possibile de objecto eodem numero, actu considerato ab intellectu, - quod quidem 'ut intellectum' habet unitatem etiam numeralem objecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod 'hoc est hoc'» (*Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 37*).

⁷¹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 139, nota 40 passim.

⁷² *Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 38*

«idea non erit substantia Socratis, quia nec natura Socratis, - quia nec ex se propria, nec appropriata Socrati ut tantum sit in eo, sed etiam est in alio, secundum ipsum. Si autem substantia accipiatur pro substantia prima, tunc verum est quod quaelibet substantia est ex se propria illi cuius est, et tunc multo magis sequiur quod illa idea – quae ponitur ‘substantia per se existens’ – illo modo non possit esse substantia Socratis vel Platonis»⁷³.

Pertanto, sembra che Scotto abbia creato una frattura tra materia e forma, come se queste due vivessero separatamente e fossero numerate da ordini differenti (Unità Numeriche e Meno che Numeriche). Tuttavia, anche qui sembra che il nostro ragionamento venga contraddetto dallo stesso Scotto, il quale nello stesso paragrafo evocato precedentemente rifiuta una separabilità tra materia e forma.

Fermandoci qui, dunque, sembrerebbe esserci un’impossibilità all’individuazione, in quanto ad individuare non è né la materia e né la forma.

La soluzione, tuttavia, non tarda ad arrivare e può essere compresa se chiamiamo in causa la teoria scotista dei *transcendentali disgiuntivi*⁷⁴. Questa teoria rientra nell’insieme più generale della «metaphysics as the “science of the transcendentals”»⁷⁵. Come sostiene Wolter nel suo lavoro, comprendere la teoria generale dei trascendentali permette di avere accesso all’idea che ha Scotto della metafisica.

Premesso che non è l’intento di questo articolo studiare la metafisica scotista, può essere utile – tuttavia – riferire come Scotto affronti il problema della metafisica nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*⁷⁶. Nello specifico, nella prima questione – interrogandosi «Utrum proprium subiectum metaphysicae sit ens in quantum ens vel Deus et intelligentiae»⁷⁷ – distingue tra l’opinione di Averroè, per il

⁷³ *Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 1, n. 41*

⁷⁴ Il principale studio su questa teoria filosofica scotista è stato compiuto in maniera puntuale ed esauriente nel 1946 da Allan Wolter nel volume *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1946).

⁷⁵ A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1946, p. XI).

⁷⁶ IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, edited by R. Andrews, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1997.

⁷⁷ IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, edited by R. Andrews, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. 1997, p. 15.

quale l'oggetto della metafisica è Dio come causa prima dell'universo e le Intelligenze separate come cause seconde, e quella di Avicenna, per il quale la metafisica ha come oggetto l'essere in quanto essere – cioè l'esistente in quanto esistente – e ciò che gli pertiene in quanto tale. Scotus opererà per la posizione avicenniana, in quanto assicura alla metafisica uno statuto scientifico distinto e peculiare; il *Doctor Subtilis*, infatti, dirà che la *theologia*⁷⁸ è una scienza particolare rispetto alla metafisica che è la scienza generale; «in questo modo la metafisica potrà anche parlare dell'essere come Dio, ma senza per questo diventare portatrice di *praeambula fidei* e senza dover essere sottoposta al vaglio della *regula fidei* esterna alle sue competenze e al suo ambito di indagine. Potrà dunque dire su Dio tutto ciò che è possibile indicare per via razionale come proprio del *primum rerum omnium principium*»⁷⁹.

Il ragionamento sulla metafisica scotista mi permette di comprendere come la teoria dei trascendentali in generale sia lo strumento specifico per lo studio dell'essere in quanto essere; infatti, per analizzare l'oggetto proprio della metafisica, il *Doctor Subtilis* ricorre a quattro tipi di trascendentali⁸⁰:

- «1. Being (*ens*), which Scotus calls the “first of the transcendentals”.
2. The properties or attributes coextensive with being as such (*passiones entis simpliciter convertibiles*), for instance, unity, truth, goodness.
3. The disjunctive attributes, such as “infinite-or-finite”, “substance-or-accident”, “necessary-or-contingent”, and so on. These attributes, which in general are the primary differences of real being, are in disjunction proper to being and that sense coextensive with real being.
4. Finally, we have all those remaining “pure perfections” which have not been included in one of the above types. The pure perfections (*perfections*

⁷⁸ Ricordo come questa viene suddivisa in *theologia in se*, cioè la conoscenza che l'oggetto teologico, ossia Dio, è atto a suscitare in un intelletto che sia a esso proporzionato e *theologia in nobis* (la teologia nostra) che è la conoscenza relativa di questo medesimo oggetto che il nostro intelletto è idoneo a ricevere (Cfr. G. D'ONOFRIO, *Storia del Pensiero Medievale*, Città Nuova, Roma 2011, p. 584).

⁷⁹ G. D'ONOFRIO, *Storia del Pensiero Medievale*, Città Nuova, Roma 2011, p. 590-591.

⁸⁰ La natura comune a questi quattro tipi di trascendentali è: «Whatever cannot be contained under any genus is transcendental» (A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1946, p. 8).

simpliciter) include being and its coextensive attributes as well as the more perfect member of each disjunction. As a class, they have a special function in the metaphysics of Scotus. The pure perfections are transcendental for the simple reason that they can be predicated of God and hence transcend the finite categories. They are of two kinds: a. perfections predicable of God alone, such as omnipotence, omniscience, etc. b. perfections predicable of God as well as of certain creatures, such as wisdom, knowledge, free will, etc.»⁸¹.

Riferire sui trascendentali in generale credo sia utile per comprendere come i *trascendentali disgiuntivi* siano una parte di una teoria più ampia e, dunque, in questo articolo mi limito ad evocare ed esporre la parte della teoria generale sui trascendentali che più si addice alla comprensione del discorso specifico sull'individuazione.

Ancora, è importante dire come in generale lo strumento dei trascendentali – utilizzato, come si è visto, per parlare razionalmente dell'essere in quanto essere, ovvero del *primum rerum omnium principium* – si pone in opposizione allo strumento utilizzato da Tommaso d'Aquino per parlare del medesimo oggetto; mi riferisco all'analogia. Per essere più precisi, bisogna dire che ad opporsi all'analogia tommasiana è la teoria scotista dell'univocità, che – tuttavia – trova il suo fondamento nei trascendentali.

Lo scarto tra i due approcci è ben evidenziato da Wolter⁸² e credo sia opportuno riportarne gli elementi principali.

Per quanto concerne l'analogia tommasiana, che trova il suo fondamento nell'illuminazionismo agostiniano (per il quale l'intelletto partecipando della sua luce conosce l'essenza di Dio e si adegua alla sua verità), bisogna dire che l'oggetto diretto dell'*intelligere* è la *quidditas* intelligibile delle cose materiali conosciuta mediante l'astrazione. L'analogia, secondo la logica aristotelica, implica la possibilità di predicare di cose distinte uno stesso nome per ragioni diverse, ma riconducibili a un fine semantico co-

⁸¹ A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1946, p. 10-11.

⁸² Cfr. A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1946, p. 31-55. Inoltre, sull'analogia tommasiana e sull'univocità scotista: Cfr. G. D'ONOFRIO, *Storia del Pensiero Medievale*, Città Nuova, Roma 2011, p. 479-480; 591-592.

mune. Tommaso aveva fatto ricorso all'analogia per descrivere la perfezione divina; il meccanismo era quello di parlare in modo analogico rispetto alle capacità naturali, così da poter discutere analiticamente della relazione di Dio con il creato, come causa, come fine e come promotore e termine d'arrivo della redenzione promessa al genere umano.

Scoto rifiuta questa posizione per diversi motivi. Innanzitutto, perchè ritiene che un approccio di questo tipo precluda la possibilità di cogliere scientificamente la realtà delle cose individuali e corporee e (andando alle fondamenta agostiniane dell'analogia) permette all'intelligenza umana di cogliere l'essenza divina solo attraverso rappresentazioni universali e mediate. Inoltre, un discorso analogico è possibile solo se si possiede una conoscenza adeguata e diretta dell'analogato; ma dal momento che l'essere di Dio è superiore a quello delle creature, queste ultime non possono essere l'analogato, a costo di introdurre in Dio analogiche imperfezioni; dunque l'analogato dovrebbe essere Dio stesso, del quale non si ha una conoscenza sufficiente in partenza. Ancora, l'analogia non consente l'argomentazione sillogistica, perchè implica una convenienza del termine medio secondo un significato non univoco (dunque, equivoco) che vanificherebbe la correttezza di ogni deduzione implicante l'essere di Dio e quello delle creature⁸³.

Rispetto a questa posizione, Scoto propone la teoria dell'univocità dell'essere, che ha l'obiettivo di rivendicare per la metafisica la prerogativa di conoscere un oggetto che le è sempre e immediatamente noto, in ogni suo atto di intellesione. Tutto ciò che è intelligibile e oggetto di intellesioni include in sé la nozione di ente (come i generi e le specie), oppure è virtualmente contenuto in essa (come le affezioni). Pertanto, l'essere è esattamente coestensivo alla ragione: tutto ciò che la ragione conosce è essere, e la ragione può conoscere tutto ciò che è, dunque l'essere non può sfuggirle in alcuna sua manifestazione. Questo comporta necessariamente

⁸³ È interessante l'esempio che propone Wolter quando invita a considerare il sillogismo: «Whatever is divine is God; But the Mosaic law is divine; Therefore the Mosaic law is God» (A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1946, p. 36). Spiega sempre Wolter come «the syllogism is obviously a fallacy of equivocation, for "divine" is used in an analogous sense when applied to the Mosaic law. In the major premise it expresses an intrinsic formal perfection; in the minor, an extrinsic perfection. For law is divine only by reason of its source, the divine Lawgiver» (*Ibid.*, p. 36-37).

il riconoscimento che l'essere, oggetto della metafisica, sia univoco. Ancora, l'essere colto univocamente è capace di sostenere sia l'affermazione che la negazione del proprio significato, e quindi è atto a fungere da medio sillogistico senza introdurre equivocità nell'argomentazione. Tale univocità vale sia in campo fisico che in campo logico, in quanto appartiene all'essere in quanto essere che è prima di ogni determinazione specifica.

Da questa ricostruzione della teoria dell'*univocità dell'essere* possiamo comprendere la stretta connessione con la teoria dei *trascendentali* in generale e, in modo particolare, di quelli *disgiuntivi*. Il sostenere, infatti, l'affermazione e la negazione dell'essere è proprio di questi trascendentali. Tuttavia, è opportuno andare più a fondo per cogliere la peculiarità di questo ragionamento e la funzionalità con il discorso sull'individuazione.

Si è visto come i *trascendentali disgiuntivi* servano a Scotto per rendere conto dell'essere in senso coestensivo. Questi, espressi dal latino *vel*, indicano la possibilità che si dia una cosa oppure l'altra. La disgiunzione dice che non ci sono trascendentali, ma è l'alternativa presa nel suo complesso che è un trascendentale. Il metodo proprio utilizzato dai trascendentali disgiuntivi è quello di assumere dodici coppie di contraddittori, che vadano a costituire la mappatura totale degli attributi coestensivi dell'essere. Prima di esporre queste dodici coppie, ritengo opportuno dire come la disgiunzione presa nel suo complesso è il risultato del ragionamento per il quale «one being, for example, cannot be prior unless another is posterior. There cannot be a “before” without an “after” and vice versa»⁸⁴. Queste disgiunzioni complessive, ovvero i trascendentali disgiuntivi⁸⁵, sono riferiti all'essere che è univoco e «form the skeleton of metaphysics as a natural theology, giving it structural strength and unifying its otherwise disjointed members»⁸⁶.

⁸⁴ A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1946, p. 130).

⁸⁵ Mi limito a riferire, senza approfondimento – perchè dovrei dilungarmi oltre i limiti consentiti dalle norme editoriali e dal filo del discorso –, come Wolter individua in Bonaventura da Bagnoregio il precursore della teoria dei trascendentali disgiuntivi (Cfr. A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1946, p. 132-137).

⁸⁶ A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1946, p. 130).

Per intendere schematicamente come vengono posti questi trascendentali disgiuntivi possiamo assumere la distinzione tra due schemi:

A) $a \vee b$

B) $a \wedge b$

Circa lo schema B diremo che: 1) a ; 2) b ; 3) $a \wedge b$.

1 e 2 costituiscono il *sensu diviso*, mentre 3 costituisce il *sensu composto*. Come viene messo in evidenza nel commento di Vos alla *Lectura I Distinctio XXXIX* (che ho analizzato nella prima parte del presente articolo), Scoto dice che solo il senso composto può essere un trascendentale⁸⁷. Inoltre, solo nella disgiunzione si dà il trascendentale e non nell'addizione; pertanto, $a \vee b$ (schema A) è un trascendentale, mentre $a \wedge b$ non lo è.

In entrambi gli schemi siamo di fronte ad una proposizione – ovvero: A) Lo stato di cose è “ a vel “ b ”; B) Lo stato di cose è “ a et “ b ” – che dichiaratamente è composta da due elementi che possono essere a loro volta proposizioni – ovvero, assumendo che “ a ” stia per *stare seduto* e “ b ” stia per *stare alzato*, diremo che: A) Lo stato di cose concernente il soggetto X nell'istante t_0 è *sta alzato o seduto*; B) Lo stato di cose concernente il soggetto X nell'istante t_0 è *sta alzato e seduto*.

Per accettare lo schema A devo dire che: 1) “ a ” appartiene alla sintassi del sistema; 2) “ b ” appartiene alla sintassi del sistema; 3) \vee appartiene alla sintassi del sistema. La cosa fondamentale, dunque, è che $(a \vee b)$ sia vero-funzionale, cioè sia “ a ” che “ b ” siano vero-funzionali e, dunque, il trascendentale abbia un senso composto, ma non diviso (si capisce che il problema è ontologico).

Detto ciò è possibile presentare la classificazione scotista dei trascendentali disgiuntivi; questi vengono divisi in: 1) *Correlative Disjunction*, e sono tre coppie di contraddittori: «prior-posterior, cause-caused, exceeding-exceeded. The second of these three is subdivided into effecting-effected, *finiens-finitum*»⁸⁸; 2) *Disjunctive Transcendentals Contradictorily Opposed*, individuati nelle seguenti nove coppie: «actual or potential, independent or dependent, necessary or contingent, substantial or acci-

⁸⁷ Cfr. JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 121-123; 132-135.

⁸⁸ A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus* (The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1946, p. 140.

dental, finite or infinite, absolute or relative, simple or composed, one or many, the same (equal) or different (not equal)»⁸⁹.

Wolter si sofferma sull'analisi di ognuna delle dodici coppie; tuttavia, per i fini della mia trattazione recupero solo il ragionamento sulla prima coppia del secondo gruppo, ovvero il trascendentale atto-*vel*-potenza.

Wolter spiega come «the disjunctive character of potential and actual being is expressed by the axiom *Actus et potentia dividunt ens et quodcumque entis genus*»⁹⁰. Approfondendo il ragionamento scotista sui concetti di atto e potenza, mi sembra corretto ribadire – in quanto l'ho già accennato sopra – che la portata di questi due concetti viene accolta dal *Doctor Subtilis* nell'accezione data da Aristotele. Nello specifico, lo Stagirita aveva indicato la *potenza* come la capacità di produrre mutamento (potenza attiva) o di subirlo (potenza passiva) e l'*atto*, il quale – poichè attiene all'essere in quanto essere – non può definirsi, ma soltanto cogliersi in esempi appropriati, come l'essere svegli rispetto al dormire, il costruire rispetto al poterlo fare e il vedere rispetto al semplice possedere la vista. Ancora, ciò che mi pare opportuno dire è che per lo Stagirita potenza e atto costituiscono uno dei significati dell'essere. Questa dottrina dell'atto e della potenza, ancora, veniva messa in relazione consequenziale da Aristotele con la dottrina della materia e della forma. La *materia*, infatti, è sostrato – ricettacolo di forme diverse e in particolare contrarie – e quindi è in se stessa priva di forma, così da poterle accogliere tutte; pertanto, coincide con la pura potenza. Al contrario, l'atto – che indica anche la compiutezza di una cosa e non solo l'attività – esprime la modalità propria della forma. Alla luce di questo riferimento, mi sembra evidente ed opportuna l'entrata in gioco del trascendentale disgiuntivo atto-*vel*-potenza per spiegare quale sia il principio di individuazione.

Tuttavia, prima di proporre la soluzione scotista all'individuazione, vorrei insistere su un aspetto che concerne la portata innovativa della teoria scotista dei trascendentali.

Innanzitutto, spero di essere riuscito a mostrare l'essenza della teoria dei trascendentali disgiuntivi rispetto all'approccio tradizionale utilizzato da Tommaso per quanto concerne il discorso sul Primo principio, ma – più in generale – sulle proprietà dell'essere in quanto essere, ovvero dell'esistente

⁸⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 145.

in quanto esistente. Tuttavia, mi sembra opportuno insistere sul fatto che questo oggetto filosofico scotista è totalmente incompatibile con la logica classica. Questa mia sottolineatura non vuole essere critica nei confronti della posizione di Duns Scoto, ma – al contrario – vuole fornire un ulteriore elemento di conferma dell'innovazione del pensiero scotista nel panorama filosofico, che era fortemente radicato nella tradizione filosofica classica. Ancora, è possibile comprendere la portata di questa incompatibilità se si pensa, in generale, all'approccio filosofico assunto da Armstrong nel volume *Universals. An opinionated introduction* (Westview Press, Boulder 1989). L'intento generale del filosofo australiano è quello di sviluppare un Realismo scientifico che proponga una teoria degli universali compatibile con le istanze fondamentali che animano l'empirismo. L'intento era quello di elaborare un realismo che risultasse accettabile agli empiristi, in modo tale da superare la dicotomia tra lo spirito a posteriori del nominalismo e lo spirito a priori del realismo⁹¹. « In generale, per Armstrong, le teorie realiste delle proprietà hanno un potere esplicativo nettamente superiore a quello delle teorie anti-realiste (ossia nominaliste e particolariste). In altri termini, il *problema dell'uno sui molti*, ovvero il problema del *se* e del *come* più individui possano possedere una medesima proprietà, trova una risposta soddisfacente solo in senso realista. Adottare una prospettiva realista, però, non implica necessariamente l'abbandono delle istanze empiristiche: secondo Armstrong la superiorità esplicativa del realismo e l'austerità dell'empirismo possono conciliarsi facendo “discendere gli universali sulla terra” »⁹².

In particolare, si può immediatamente collegare al discorso affrontato, il quinto capitolo su *Universals as attributes* e – ancor più specificamente – il paragrafo secondo su *Disjunctive, Negative and Conjunctive Universals*. Qui il trascendentale fa da sfondo nell'accezione di proprietà che tutte le cose hanno in comune e che, perciò, eccedono o trascendono la diversità dei generi in cui le cose si distribuiscono. Ora, Armstrong sostiene apertamente il rifiuto di un approccio disgiuntivo alle proprietà delle cose, in quanto afferma che «I will being by giving reasons for rejecting disjunctive property universals. By a disjunctive property I

⁹¹ Cfr. D.M. ARMSTRONG, *Towards a Theory of Properties: Work in Progress on the Problem of Universals*, in «Philosophy» 50 (1975), p. 149.

⁹² F. CALEMI, *David Malet Armstrong*, in «APhEx. Portale Italiano di Filosofia Analitica» 5 (2012), p. 3.

mean a disjunction of (property) universals»⁹³. In particolare, sono due le argomentazioni a sostegno di questo rifiuto; tuttavia, credo che un ragionamento sulla portata argomentativa delle due posizioni – anziché la riproposizione parafrasata delle stesse – permetterà maggiormente di cogliere l'incompatibilità con l'approccio scotista.

Uno dei punti su cui Armstrong insiste con maggior tenacia è l'*ineludibilità degli universali*. Come riferisce Francesco Calemi, «per Armstrong il *Nominalismo dei Predicati* e il *Concettualismo* costituiscono il gruppo delle soluzioni “sogettiviste” al problema degli universali poiché le analisi proposte dai rispettivi sostenitori dipendono crucialmente dall'esistenza del linguaggio umano, o dall'esistenza di menti umane. Ma proprio per via di questo gli schemi di riduzione correlati a queste posizioni risultano insoddisfacenti»⁹⁴. Da ciò ne consegue che per Armstrong, il soddisfare un certo predicato non implica il possesso di una proprietà corrispondente, in quanto vi sono proprietà fisiche ancora ignote per le quali non disponiamo di alcun predicato o concetto. Volendo offrire un'esemplificazione più rigorosa – in virtù del fatto che è sostenuta da Armstrong – possiamo considerare l'esempio per il quale:

«Let us assume that particular electric charges and particular masses are universals. The having charge C or having mass M (with C and M dummies for determinate, that is, definite values) would be an example of a disjunctive property. Why is it not a universal? Consider two objects. One has charge C but lacks mass M. The other lacks charge C but has mass M. So they have the disjunctive property having charge C or having mass M. But surely that does not show that, in any serious sense, they thereby have something identical? The whole point of a universal, however, is that it should be identical in its different instances»⁹⁵.

Si può ulteriormente esplicitare il ragionamento assumendo un'altra esemplificazione: « questa mela, *a*, ad esempio, benché soddisfi il pre-

⁹³ D.M. ARMSTRONG, *Universals. An opinionated introduction*, Westview Press, Boulder 1989, p. 82.

⁹⁴ F. CALEMI, *David Malet Armstrong*, in «APhEx. Portale Italiano di Filosofia Analitica» 5 (2012), p. 3.

⁹⁵ D.M. ARMSTRONG, *Universals. An opinionated introduction*, Westview Press, Boulder 1989, p. 82.

dicato disgiuntivo “è una mela o è una radice quadrata o è un trireme” (o cada sotto il corrispettivo concetto) non possiede una corrispondente proprietà poiché – e questa è una delle più profonde convinzioni di Armstrong – *non esistono proprietà disgiuntive*»⁹⁶.

Fatta questa precisazione possiamo andare ad analizzare il riscontro dell'intervento dei *transcendentali disgiuntivi* scotisti nel passo dell'*Ordinatio* che riferisce come ad individuare non è solamente la materia o la forma (possibilità scartate in precedenza) – ovvero l'atto o la potenza assunto nel senso diviso – ma sarà l'alternativa presa nel suo complesso, ovvero il trascendentale disgiuntivo di atto-*vel*-potenza – assunte, come si è detto, nel senso composto – ad individuare:

«Et si quaeras a me quae est ista 'entitas individualis' a qua sumitur differentia individualis, estne materia vel forma vel compositum, - respondeo...Non est igitur 'ista entitas' materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est 'natura' – sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum»⁹⁷.

⁹⁶ F. CALEMI, *David Malet Armstrong*, in «APhEx. Portale Italiano di Filosofia Analitica» 5 (2012), p. 4.

⁹⁷ *Ordinatio II, d. 3, p. 1, q. 6, nn. 187-188* passim. Credo di aver mostrato la portata dei trascendentali disgiuntivi e come questi siano operanti – specie quello atto-*vel*-potenza – nell'individuazione. Come ogni ragionamento, anche quello assunto in questo articolo ha una modalità dimostrativa specifica; pertanto ho sviluppato un discorso in base a come ho ritenuto opportuno argomentare sulla questione. Tuttavia, mi pare opportuno rendere conto del commento di Antonello d'Angelo alla soluzione finale scotista presentata in formula disgiuntiva. Il curatore del volume, proponendosi di voler andare oltre l'interpretazione offerta da Shibuya (*Duns Scotus on 'ultima realitas formae'*, in M. CARBAJO NÚÑEZ (a cura di), *Giovanni Duns Scoto*, vol. 1, Antonianum, Roma 2008, p. 379-394) spiega come: «Duns Scoto...ha affermato che l'unità maggiore (quella individuale), da tutti ammessa, consegue a un'entità per sé che è *diversa* da quella della natura; tale affermazione, è evidente, è in sintonia con quella su citata, secondo la quale *l'entitas singularis* è *addita*. Osservavo a tale proposito che (...) lo *aliquid positivum* 'giustifica' sia il fatto che la *realitas individui non* è una *forma addita*, sia anche che è un'entitas *addita*, ossia che è altra rispetto all'entitas della natura. Duns Scoto di conseguenza afferma che, sempre in virtù dello *aliquid positivum*, le due unità costituiscono l'uno per sé, cosicché l'individuo stesso “est per se unum, non per unitatem alterius generis”; tale affermazione dovrebbe escludere, coerentemente, ogni composizione accidentale (oltre che fra *res* e *res*), ovvero dovrebbe anche escludere che il principio individuante sia estraneo alla coordinazione dell'essenza...In questo senso, dunque, il principio individuante non è una

Conclusione

Mi pare, dunque, di aver reso conto – per quanto sia possibile nella brevità che caratterizza un articolo e, in modo particolare, quello presente che si è posto un obiettivo ben preciso – della differenza di fondo che intercorre tra un approccio di tipo classico ed uno di tipo non-classico.

forma addita né è una parte dell'essenza, così come è invece la differenza specifica rispetto al genere. Senonché, essere parte dell'essenza significa, come è ovvio, essere compreso nell'essenza, laddove non essere parte dell'essenza significa, come è altrettanto ovvio, essere estraneo all'essenza stessa; se nel primo caso si dà un'identità essenziale fra le parti, nel secondo no; è necessario pertanto che l'*ultima realitas formae*, sebbene non sia una *forma addita*, sia tuttavia un'*entitas addita*, altrimenti la natura comune sarebbe di per sé 'questa'. È evidente però che in un certo senso è così...giacché è impensabile che l'individuo non sia compreso sotto la natura comune e che essa stessa non gli 'appartenga'; come si è infatti osservato a proposito della *quaestio prima*, se non si dà l'unità minore non si dà neanche quella maggiore, sicché è la natura stessa che in un certo senso consente il costituirsi dell'individualità e che consente a sé stessa di diventare 'questa'. Tale è l'*ultima realitas formae*, una *realitas*, cioè, che non esprime una *res alia* rispetto alla forma. Se tuttavia fosse solo così, si ribadisca, la natura sarebbe di per sé 'questa', cosa impossibile tranne che per quel che concerne Dio. L'individuo risulta perciò da qualcosa che contrae la natura, ovvero da un'*entitas addita* (...). Duns Scoto afferma perciò...che l'entità individuale, *alia* rispetto all'entità quidditativa, "non potest constituere totum (cuius est pars) in esse quidditativo, sed in esse alterius rationis". In somma, seguendo ancora il paragone, 'razionale' è divisibile in più 'razionali' di numero e vale dunque per molti, laddove 'Socrate' vale solo per sé stesso; tale è l' 'eccedenza' dell'*entitas individualis* e il suo *esse alterius rationis*. Tuttavia tale statuto ontologico dell'*entitas individualis* non fa che ribadire il contrasto e in un certo senso la contraddizione che si pone fra l'*ultima realitas formae*, che non è *addita*, e l'*entitas*, che è necessariamente *addita*...In altri termini, l'individuo, rispetto alla natura comune, è e insieme non è un *esse alterius generis*; essendolo, è dentro la natura e ne è una parte essenziale; non essendolo, ne è fuori ed è perciò un accidente» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 189-191, nota 224 passim). Il porre in questi termini la questione, secondo d'Angelo, permette di comprendere linearmente l'individuazione scotista fondata da *aliquid positivum*. Se, sempre per il curatore, questo 'positivo' non ha altro fondamento se non sé stesso, non è del tutto arbitrario sostenere che è indicato dalla disgiunzione, che esclude solo la materia o solo la forma, per assumere il trascendentale materia-vel-forma che è poi, come lo stesso Scoto riferisce (e d'Angelo coglie nel commento, dandomi una conferma della mia posizione), quella *ultima realitas* che permette d'individuare (Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il Principio di Individuazione*, a cura di Antonello d'Angelo, Società Editrice il Mulino, Napoli 2011, p. 196-197, nota 234).

Altresì, ho cercato di mostrare come un tale approccio non-aristotelico sia presente in Scoto e non in maniera sporadica e superficiale, bensì in modo sistematico. Una tale sistematicità viene, infatti, testimoniata dagli studi storiografici di Vos (prima) e di Knuuttila, Cross e Parisoli (poi).

Inoltre, ho cercato di dare un breve riferimento applicativo di questo metodo, mostrando – in modo volutamente essenziale, in quanto il riferimento aveva carattere esemplificativo e non era, dunque, l’oggetto specifico della mia analisi – come sia operante nella trattazione del *Principio di Individuazione*.

Non mi aspetto, tuttavia, che un tale approccio venga accettato e condiviso dalla totalità del pubblico di storici della filosofia; mi aspetto, però, che nel rispetto della validità delle argomentazioni razionali (un ragionamento è valido in virtù delle argomentazioni e non di chi lo pronuncia), si riconosca l’introduzione – non per merito mio si intende – nel panorama filosofico, di una prospettiva che (per dirla parafrasando le parole di Luca Parisoli, al quale devo il mio ingresso, la mia permanenza e la mia crescita nell’universo scotista) difende la possibilità razionale di una logica paraconsistente, all’interno del panorama culturale dominante che ne nega la stessa possibilità⁹⁸. In particolare, auspico il confronto e l’apertura a nuove vie della razionalità, che permettano – a livello culturale – la possibilità di approdare razionalmente a “lidi” più favorevoli alle inclinazioni filosofiche di ciascuno, che dovranno essere sempre il risultato di una persuasione razionalmente fondata.

MATTEO SCOZIA

⁹⁸ Cfr. L. PARISOLI, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra la necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005, p. 8.

A PHILOSOPHICAL ARGUMENT FOR THE CREATEDNESS OF THE WORLD

SUMMARY: *This paper presents a hitherto little-known argument for the existence of God which goes back to the German fundamental-theologian Peter Knauer SJ. The central claim of his argument is that some universal as well as fundamental facts could not be described consistently if the world were not conceptualized as ‘entirely related to .../entirely different from ...’. The paper depicts the basic structure of the argument and points out some of its advantages over well-known arguments in natural theology.*

Sommario: Questo studio presenta l’argomentazione, finora poco conosciuta, con la quale in teologo fondamentale tedesco Peter Knauer SJ intende sostenere razionalmente l’esistenza di Dio. L’asserzione centrale del suo ragionamento consiste nell’affermare che alcuni fatti universali e fondamentali non potrebbero essere descritti coerentemente se il modo non fosse concettualizzato come “interamente relazionato a.../interamente diverso da...”. L’articolo delinea la struttura basilare dell’argomentazione e ne evidenzia alcune originalità rispetto ai ben noti argomenti proposti dalla teologia naturale.

1. Introduction

According to the teaching of the Church there are certain presuppositions of faith—traditionally called ‘*praeambula fidei*’—which are, at least in principle, discoverable through human reason.¹ One such presupposition is the possibility of a purely rational knowledge of God, also known as ‘natural theology’. Although the Magisterium of the Church has never committed itself to a specific form of natural theology, it still retains the presumption of its possibility and necessity. Natural theology is relevant both to the proclamation of faith as well as for its justification. Since, if the Christian message is to be understood as the Word of God, the proclaimers and witnesses of this message should be able to

¹ Cf. e.g. I VATICAN COUNCIL, DH 3004.

explain what the concept of God means, and why it might refer to a reality existing independently of human thinking and speaking.²

In this paper I will present a hitherto little-known, but nevertheless innovative argument for the existence of God, which goes back to the German theologian Peter Knauer. He first published this argument in 1966, in a paper entitled 'Dialektik und Relation'³. Over time he developed and defended it against various objections.⁴ My aim here is not so much to justify the argument but to present and expound it in its basic lines. Subsequently, I want to point out its advantages over some classical versions of standard arguments within natural theology (like, for instance, ontological and cosmological arguments). In doing this I am not going to claim that Knauer's argument is (overall) superior to the manifold alternative accounts, which are currently discussed in philosophy of religion, rather that there are some benefits to his argument which should not be overlooked. Finally, I will illustrate the relevance of Knauer's argument for any theology of revelation.⁵

² According to the teaching of the Catholic Church there are metaphysical truths, which are not principally inaccessible for human reason, although they *de facto* could not be achieved apart from the influence of revelation within world and history. Cf. I. Vatican Council, DH 3005.

³ P. KNAUER, Dialektik und Relation. Zur Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966), 54-74.

⁴ P. KNAUER, *Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht*, Frankfurt a.M. 1969, 20-46; P. KNAUER, 'Natürliche Gotteserkenntnis?', in: J. Wahlmann & W. Werbeck (Hg.): *Verifikationen*, Tübingen 1982, 275-294; P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg⁶1991, 26-83.

⁵ Therefore I will also refer to several recently published books and articles dealing with Knauer's work. Cf. especially R. DEINHAMMER, *Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer*, Würzburg 2008; D. KRASCHL, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*, Regensburg 2009. D. KRASCHL, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012. Some passages of this paper coincide with the first chapter of the last mentioned study. Further literature, which deals with Knauer's natural theology, will be cited in the following.

2. Createdness and relational ontology

The Christian message entails, as Knauer points out, its own understanding of reality. According to the Biblical and Christian tradition, the world we live in is entirely dependent on God. In other words the world cannot exist without God. Indeed, in this context, the theological tradition uses the notion of ‘creation out of nothing’ (lat.: *creatio ex nihilo*).⁶

However, the notion ‘creation out of nothing’ is not self-explanatory. Several difficulties arise in elucidating what ‘creation out of nothing’ means exactly. In this paper I do not want to discuss all of these difficulties. Nevertheless, I do want to emphasize that the createdness of the world should not be limited to its temporal beginning. For then the notion ‘creation’ (*creatio*) requires the additional notion of ‘conservation’ or ‘sustainment’ (*creatio continua*). Anyhow, such an inchoative notion of creation would not suffice to express the world’s entire dependence on God including all moments of its temporal existence.⁷

In contrast, as Knauer points out, createdness is such a comprehensive concept that, without exception, it is true for every event and entity in the world that it is ‘created out of nothing’. Thus, what exactly do we mean by the notion ‘created out of nothing’? According to Knauer, the expression ‘out of nothing’ can be substituted by the terms ‘entirely’ or ‘complete’. Then, to be created ‘out of nothing’ means: “In all, in which it differs from nothing, thus in absolutely every respect in which it is at all, it is created. Thus ‘entirely’ means the concrete intrinsic reality of a certain thing; one must start out from this intrinsic reality in order to

⁶ Cf. 2 Macc 7,28: “God made them out of what did not exist”. Cf. also Rom 4,17, according to which “God calls into being what does not exist”. Within the early Christian tradition we find the notion ‘creation out of nothing’ the first time in Hermas (about 150), then in Irenaeus and Origen. Cf. A. GÁNÓCZY, *Schöpfungslehre*, in: W. BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn u.a. 1995, 365-495, here 408. To the magisterial statements cf. IV Lateran Council (1215), DH 800; COUNCIL OF FLORENCE (1442), DH 1333; I VATICAN COUNCIL (1870), DH 3025.

⁷ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 32.

use the word ‘entirely’ in a meaningful way. If you could delete the createdness of a thing, nothing more of the thing would remain.”⁸

If God is not comprehensible in himself as official Christian theology has constantly emphasized⁹, we can only have an indirect knowledge of God, i.e. a knowledge of what is different from God, but what refers to him at the same time: namely the world in its entire dependence on God. This leads Knauer to interpret the reality of the world as a unique relatedness. He defines ‘creation out of nothing’ (CN) ‘as an entire relatedness to another, which can only be defined by the completeness of the relatedness.’¹⁰

(CN) “‘Being created therefore means a ‘being entirely related to ... / being entirely different from ...’ The whereupon of this relatedness we call: ‘God’: God is the one, without whom there is nothing.”¹¹

With the three ellipses Knauer wants to indicate that we do not know who God is before we acknowledge that the world would not be without him. “Rather, there is no way of speaking about God other than to acknowledge the createdness of the world. However, to acknowledge the createdness of the world means nothing more than a ‘being entirely related to ... / being entirely different from ...’”¹²

2.1 *From relation to analogy*

Knauer’s reformulation of the Biblical-Christian notion of createdness entails a certain understanding of the notion ‘relation’ which needs further clarification.¹³ According to Knauer, the relation as such is con-

⁸ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 31 (translations by D.K.). I VATICAN COUNCIL (DH 3025) explicates the notion ‘out from nothing’ by ‘*secundam totam substantiam (according to its whole substance)*’.

⁹ Cf. e.g. I VATICAN COUNCIL (1870), DH 3001 or IV LATERAN COUNCIL (1215), DH 800.

¹⁰ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 32.

¹¹ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 32.

¹² KNAUER, *Anselms Geschöpflichkeitsbeweis*, in: ZKTh 132 (2010), 165-181, here 168.

¹³ It should be noted that Knauer does not exclude the possibility of a more comprehensive notion of creation. In the context of his theology of revelation he distin-

stituted by its 'whereupon'. In other words, there cannot be a relation without an end belonging to the relation. Therefore, according to its ontological status, the relation is a being, which cannot be without an end ('terminus'). In this sense the relation is a 'cannot be without ...'¹⁴ What is meant by this definition can be demonstrated by referring to our everyday language. If I say 'this is my book' the possessive pronoun 'my' denotes a relation of the book to me as its owner. Without me the book could not be *my* book. While the book is not essentially related to its owner—it could exist without me—whatever is created cannot be without the whereupon of its relatedness.

The philosophical reconstruction referred to above introduces a paradigm shift concerning the understanding of createdness. The description of the being of the world as a 'being entirely related to...' differs from the wide and long-held view in Western philosophy subordinating relation to substance and classifying it as a secondary mode of being.¹⁵

Knauer does not deny that the traditional understanding of relation, which is orientated to substance, is in many respects adequate and useful in regard to inner-worldly relationships.¹⁶ However, with reference to the world's relationship to God he denies a preeminence of substance over relation. He assumes instead a preeminence of relation over substance, since this unique relation neither simply 'sticks' to an existing substance nor is it just *one* determining factor of the creature among others. Rather, the substance of the world is constituted *as relation to God*. This is how the category of 'relation' becomes the most fundamental category of being.¹⁷

guishes 'merely-being-created' and 'being-created-in-Christ', whereby the latter notion entails the former. Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 179, FN 241 and also section 4 of this paper.

¹⁴ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 33, FN 29. There Knauer distinguishes: (a) A relation is 'real', if its terminus as terminus is real. (b) Only 'conceptual [relatio rationis]' is a relation, if the terminus as such is merely thought. (c) A conceptual relation is 'real based [relatio rationis cum fundamento in re]', if a real relation underlies at least in the reverse direction.

Thomas Aquinas understands the relation as such as 'esse ad (aliquid)', which as an accident is an 'inesse subjecto' Cf. e.g. THOMAS AQUINAS, ST I q28 a2.

¹⁵ Cf. e.g. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 62.

¹⁶ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 40f.

¹⁷ Cf. e.g. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 62.

The fundamental relatedness of the creature to its creator is to be considered as radical as possible: The created being, in its concrete reality, is fully determined as a relation to a *terminus*, which can be specified only by acknowledging the comprehensiveness or completeness of this relation. ‘Thus relatedness is not only added to a presupposed bearer here. The bearer is entirely absorbed in its relatedness.’¹⁸

The relation of createdness can be determined as an unmediated and one-sided relatedness. The relation is unmediated because it is not mediated through any causal chain. The relation is one-sided insofar as the concept of ‘being entirely related to ... / being entirely different from ...’ as such does not entail a real relatedness of God to the world.¹⁹ The one-sided relatedness of the world to God correlates with a one-sided analogy. Within this analogy the classical three ways of cognition (*via affirmativa*, *via negativa*, *via eminentiae*) build interconnected moments, which unfold the resemblance of the world to God.

(1) *Via affirmativa*: The resemblance of any worldly reality to God is grounded in its ‘being entirely related to ... / being entirely different from ...’ Insofar as any worldly reality is entirely related to God, it resembles Him in its relative being, and in its relative identity and in its relative perfection.

(2) *Via negativa*: While the ‘via affirmativa’ or, as it is also called, ‘via positiva’ takes its point of departure at the relative perfection of the world, the ‘via negativa’ takes into account the inner limitation of worldly perfection. Thus the negativity of any worldly reality has its grounding in the fact that it is not only ‘entirely related to ...’ but, at the same time, is also ‘entirely different from ...’

(3) *Via eminentiae*: The one-sidedness of the analogy is implicit in the ‘via affirmativa’ and the ‘via negativa’. However, in the context of

¹⁸ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 35.

¹⁹ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 36. THOMAS AQUINAS, STh I q13 a7 c: “Therefore, because God lies outside the whole order of creatures, and because all creatures are ordered to Him and not vice versa, it is clear that creatures have real relations to God, whereas in God there are no real relations of Him to creatures, but only relations of reason, insofar as the creatures are related to Him.” (Translation: Alfred J. Freddoso, www.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm, 02.11.2012) The theologically important question, whether and in which way God might be related to the world, will be picked up in the last part of this paper.

the ‘via eminentiae’, it is specifically addressed: While every worldly reality resembles God, it cannot be said conversely that God resembles the world. Thus, the ‘via eminentiae’ highlights the fact that analogical statements about God are ‘logical end-concepts’, which do not allow us to draw any inferences about God’s relationship to the world. Analogical statements can therefore be compared with an epistemic one-way street.²⁰

3. The demonstration of the world’s createdness

Having reformulated the concept of createdness as illustrated above, Knauer then asks whether this concept can be shown to refer to an objective reality existing independently from human thinking. Knauer thinks that he can show this. He maintains that an appropriate description of several fundamental as well as universal facts, for example, *finiteness, change, contingency, worldly perfection* and *human cognition*, involve the acknowledgement of the createdness of our world.

How does he demonstrate this? First, Knauer tries to show that it is unavoidable to conceptualize the ontological structure of worldly reality as an *indissoluble unity of mutually excluding opposites*. Since these opposites, which are predicated on one and the same reality, are incompatible, a ‘description-problem’ or, as Knauer also calls it, a ‘contradiction-problem’ occurs. In what follows I will illustrate this unconventional thesis with regard to three examples: (1) qualitative change, (2) finiteness, and (3) human cognition.²¹

²⁰ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 61-70.

²¹ Other fundamental facts, which entail a contradiction-problem, are the freedom of will, the mind-body-problem, the problematic of contingency, the problem of universals, or the question of the relationship of virtue ethics and ontology. See R. DEINHAMMER, *Erkenntnistheoretische und ontologische Aspekte der menschlichen Freiheit*, in: DÜRNBERGER, MARTIN, GRUBER, FRANZ, KÖGERLER, REINHART (Hg.), *Homo animal materiale. Die materielle Bestimmtheit des Menschen*, Linz 2008, 65-86; D. KRASCHL: Das Leib-Seele-Problem als Ausdruck menschlicher Geschöpflichkeit, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 53 (2011), 399-417; D. KRASCHL, *Tugend und Ontologie. Anmerkungen zu einer Ethik der Geschöpflichkeit*, in: *Wissenschaft und Weisheit* Nr. 73 (2010), 268-298.

(1) According to Knauer we have to describe *change* as a simultaneous togetherness of identity and non-identity. He elucidates this point as follows: “A human being changes: one and the same human being changes his properties, for instance, by getting older and gaining new experiences. By this means he does not become an entirely different human, but remains the same. On the other hand he does not remain entirely the same. The new properties affect his innermost ‘self-being’ [Selbstsein]. To describe such change it is not enough to distinguish a subject, who remains the same, from its changing properties²²; one must take into account the ‘togetherness’ of both. It is the self-same subject who possesses or demonstrates the changed properties in becoming altered: there is change yet the materially-identical subject remains. It is the alleged same-remaining subject itself that possesses the altering properties and thereby changes in itself.²³ Perhaps it changes just with respect to the altering properties, but it is material-identical in this respect.”²⁴

Hence, the description of change leads to claims of the following type: ‘in the event of change the same is the same but also not the same’. At this point a unity of contradictory opposites is claimed, namely of identity and non-identity, involving a contradiction-problem. How can such a description be dissociated from a definitive yet ultimately contradictory description?

(2) The internal finiteness of all worldly reality is the most fundamental, but also most the abstract, example of the contradiction-problem. The finite being is essentially an internally-limited being. As such it is an indissoluble and indivisible unity of being and non-being. Hence, any attempt to distinguish within the finite being *pure being* (without non-being) and *pure non-being* (without being) would be in vain. Since being-as-such—according to its formal conceptual content—does not involve any limitation, it is necessary to resort to the notion of non-being

²² Traditionally spoken it changes its ‘accidental’ properties.

²³ The subject changes, as Knauer writes, also in itself with the change of its properties [‘sich selbst mitverändert’]. Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 45.

²⁴ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 45f. In my book *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012, 83-158, I critically examine various old and new attempts to solve the problem of change (e. g. Plato, Aristotle, Hume, Kant, Fichte, Wittgenstein, but also standard positions within contemporary process and substance ontology).

in order to state that the worldly reality does have being. In other words, the ‘being’ of beings is determined by non-being: at the same time, the ‘non-being’ of beings differs from absolute non-being due to its relatedness to being. Again the question arises how such a unity of opposites can be stated without a logical contradiction.

In this context it is to be noted that Knauer’s analysis presupposes the distinction between pure and mixed perfections. Within scholastic philosophy, perfections (lat.: *perfectiones*) are generally understood as determinations, properties or modes of beings. In contrast to the so-called *mixed perfection* (*perfectio mixta*), *pure perfection* (*perfectio pura*) is “according to its concept (thus not according to its mode of realization!) not understood as that which excludes any imperfection, but only as that which, according to its concept, does not include any imperfection. The being of such perfections is not only in a certain respect, but absolutely better than its non-being like, as for example, insight [or] love. Here the transcendental perfections (being, truth, goodness), [as well as] the intellectual, immaterial perfections are included insofar as they are not, according to their concept, categorically determined. The named distinction applies only the absolute and formal content of the concept without the concrete mode of existence [...]”²⁵

Furthermore, Knauer’s argumentation is based on an analogous concept of being.²⁶ The alternative would be a univocal concept of being, which designates only the mere *existence* of a being while disregarding its *mode* of being. Nevertheless, the assumption of a univocal concept of being would not solve the contradiction-problem, but merely shift it to phenomena, which are internally connected to the finite world: change, contingency, limited perfection etc. It seems, to give an example, that the limited perfection of worldly realities has to be described as perfection, but contaminated by non-perfection. But then the question arises: how can something be perfect and non-perfect at the same time?

(3) The mode of *human cognition* is a further example of the contradiction-problem. For one of the unsolved problems of epistemology is the question as to how a single act of cognition can simultaneously unite

²⁵ W. BRUGGER, *Summe einer philosophischen Theologie*, München 1979, 92f.

²⁶ Cf. for this issue e.g. B. WEISSMAHR, *Die Wirklichkeit des Geistes*, Stuttgart 2006, 135-159.

realistic and non-realistic elements. In other words, how can we perceive a human act of cognition that is determined by objective reality and, at the same time, not determined by it? Yet both must be assumed, since human cognition, on account of its perspectivity, provisionality and incompleteness, can only approximately capture the objective reality.²⁷ But how can our concepts be determined by and correspond to *objective reality*, if these concepts, at the same time, are not determined by and do not correspond to any objective reality, but first and foremost *constitute* the perception of reality? The unity of realistic and non-realistic moments of human cognition needs explanation, because according to the principle of non-contradiction, it is impossible that the same [thing] is, at the same time and in the same respect, both p and non-p.²⁸

Knauer's analysis leads to the following conclusions: there seem to be some universal and fundamental facts which are to be conceptualized as a unity of contradictory opposites: *finiteness* as a unity of being and non-being, *change* as unity of identity and non-identity²⁹, *contingency* as a unity of necessity and non-necessity³⁰, *limited perfection* as a unity of

²⁷ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 47, focuses a different aspect of the realism-antirealism-problematic, namely the unity of independence and dependence of external objects of our cognition. How can a recognized tree be dependent on human cognition, for instance, as a *recognized tree*, and at the same time be independent of it, that means as recognized *tree*?

²⁸ Cf. ARISTOTELES, *Metaphysics* IV 3 1005b 19f. This problem, which underlies the never-ending controversy between epistemic realists and anti-realists, cannot be solved by assuming that an act of cognition just grasps some aspects of the recognized object adequately while not grasping others. Such a 'strategy of distribution' would overlook the mutually relatedness and thus the unity of the opposed realistic and non-realistic aspects in this act of cognition. These opposed aspects may be discernable, but they are related to each other and interpenetrate each other within the concrete cognitive act. The strategy of distribution seems to fail for another reason: If one admits that every single cognition can be understood adequately only against the background of a complex theory or world view, in which it is embedded, and if one admits that complex theories or world views can ultimately approximately be adequate, then every single cognition is participating in the relative inadequacy of its theoretical background. The unity of realistic and non-realistic aspects within the human cognition can again be compared to a magnet. As soon as it is divided, every part is again bipolar.

²⁹ Cf. for a detailed discussion KRASCHL, *Relationale Ontologie*, Chap. 2.

³⁰ The contradiction-problematic of contingency is discussed in KRASCHL, *Relationale Ontologie*, 70-75.

perfection and non-perfection³¹, *human cognition* as a unity of adequacy and non-adequacy to reality³², etc.

If we presuppose for a moment that Knauer's analysis is correct, a question then arises: How can such unities, while excluding opposites, be reconciled with the acceptance of the principle of non-contradiction? Principally, the principle of non-contradiction states that opposites, which exclude each other, can *neither* co-exist at the same time and in the same respect, *nor* can they co-exist in different respects that are incompatible, however. So we have to ask if it is possible to find different, but at the same time compatible respects that the contradictory opposites can be related to. At first glance it looks as though such respects cannot be found. The excluding opposites interpenetrate each other such that all things in the world participate in the contradiction-problem. For instance, whatever exists in time and space must, in some respect, also be finite and changeable. The ontological structure of reality is therefore similar to a magnet. If a magnet is divided, every single part of it will be bipolar again. It is not possible to separate the opposed poles from each other. Likewise, it seems impossible to find certain areas or aspects *within* the contradiction-problematic facts on which one can distribute the opposites of being and non-being, identity and non-identity, necessity and non-necessity, perfection and non-perfection, and so on. It is even less possible to find such aspects *outside* of the contradiction-problematic facts. And even if one could name such aspects they could not solve the contradiction-problem, since it lies *within* these facts.³³

However, the point of Knauer's considerations is that the contradiction-problem can be interpreted in a relational way. Namely, that it is possible to localize the required aspects *within* the reality *insofar* as it is conceptualized as an *entire relatedness to an entire different reality*. The contradiction-problem can be solved on the basis of a relational-ontological understanding of createdness: "Stating that a contradictory-problematic fact is a 'being entirely related to ... / being entirely different

³¹ Cf. D. KRASCHL, *Tugend und Ontologie. Anmerkungen zu einer Ethik der Geschöpflichkeit*, in: *Wissenschaft und Weisheit* Nr. 73 (2010), 268-298.

³² Cf. D. KRASCHL, *Zwischen Entdecken und Erfinden. Der Beitrag relationaler Ontologie zur Realismus-Idealismus-Problematik*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 60 (2013) 2, 334-352.

³³ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 50f.

from ...', its description can indeed be dissociated from a false and non-sensible way of speaking."³⁴

However, in what sense can this explain the unity of opposites? The answer is: insofar as worldly reality possesses *being, identity, necessity* and *perfection*, it is therefore 'entirely related to ...', and insofar as all these positive qualities are limited by their opposites, that is *non-being, non-identity, non-necessity* and *non-perfection*, worldly reality is, at the same time, 'entirely different from ...'.

Since the mutually exclusive opposites penetrate each other within the worldly reality in an indissoluble way, one has to consider their givenness at the same time: "The identity in the non-identity is grounded in the 'entirely being related to ... / entirely being different from ...', while the non-identity in the identity is grounded in the 'entirely being related to ... / entirely being different from ...'"³⁵ Worldly reality is predicted to be *relative being, relative identity, relative necessity, relative perfection*, etc. The argument presented is, in its structure, an unfolding of a logical implication. Thus, according to Knauer, it possesses the characteristics of a demonstration or proof.³⁶

³⁴ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 51. At this point we can again ask, whether Knauer's reformulation of the notion of createdness is able to explain the exposed contradiction-problem. (a) Are the two respects, which form a unity indeed different from each other? *The two respects seem to be different*: "being entirely related to ..." does not implicate "being entirely different from ..." insofar as it is thoroughly conceivable that a reality is related to itself like in the case of self-consciousness. And of course "being entirely different from ..." does not notionally implicate "being entirely related to ...". (b) Are the different respects compatible with each other? The two respects do not exclude each other. Nothing seems to preclude that one reality is completely related to another in such a way that it is not identical with the other in any respect.

³⁵ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 52.

³⁶ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 43f.53.60f. Knauer understands by a proof an 'exclusion of the contrary' (cf. *ibid.*, 54). In more detail Brugger spells out a proof as "knowledge, mediated by several steps of thought, which can be examined in every phase and is grounding in the fact that the denial of the result leads with logical necessity to a contradiction to undeniable facts." W. BRUGGER, *Gibt es gültige Gottesbeweise?*, in: *Theologie und Philosophie* 53 (1978), 340-350, here 350. For the diagram, which has been slightly modified for this paper, cf. <http://www.jesuiten.org/peter.knauer/glaube/09liste.pdf> (10.01.2011).

Indeed, if the structure of the world is to be described without any contradiction only by the two respects ‘entirely related to ... / entirely different from ...’, we have in our grasp a cogent argument for the createdness of the world. In this case the description suggested would have no alternative, because its denial would lead to unacceptable contradictions or, to be more precise, it even would be self-contradictory.

In the following, I want to sum up once more the premises (indicated by P1-P4), and the epistemological presumption (P5) in order to provide an overview of Knauer’s proof of createdness.

(P1) Some fundamental facts (finiteness, change, contingency, human cognition etc.) can be described only by making contradictory claims. The fundamental facts appear in this case as *opposite-unities* (e.g. finiteness as being and non-being, change as identity and non-identity etc.).³⁷

(P2) The claim that these mutually exclusive opposites exist within reality at the same time involves a description-problem, which can also be characterized as a contradiction-problem.

(P3) This contradiction-problem can only be discerned from a logically contradictory description through the two explanatory features: ‘being entirely related to ... / being entirely different from ...’

(P4) The concept of ‘being entirely related to ... / being entirely different from ...’ is comprehensible as well as consistent.

(P5) Consistent descriptions are definitely preferable to inconsistent ones, since the acceptance of logically contradictory statements would render human thinking completely arbitrary.³⁸

The conclusion follows:

All worldly reality possesses the ontological structure of ‘being entirely related to ... / being entirely different from ...’. The acknowledge-

³⁷ There were, of course, much more to be said about the presumed contradiction-problematic of worldly reality. Knauer’s argument entails, as one of the anonymous reviewers quite accurately remarked, strong claims and commitments which needed much more discussion than I am able to offer here. Again, I can only refer to my book “Relationale Ontologie” (cf. FN 5 of this paper).

³⁸ One could, of course, take an agnostic stance with respect to the contradiction-problematic just outlined, treating it as a provisionally unsolvable paradox. I do not think, however, that agnosticism can be, at least in the long run, an intellectually honest option, if there is a non-contradictory description available.

ment of this structure is equivalent to the acceptance and acknowledgement of its 'createdness', as given above. The opposite-unity of the worldly reality needing explanation therefore has to be explained by its 'being entirely related to ... / entirely different from ...' Until further notice, this explanation lacks a good alternative, and thus is cogent.

4. Knauer's 'proof of createdness' and the criticism of natural theology

A widely held view within contemporary philosophy and theology is that the classical proofs of God face serious objections. At least this seems to be the case if they are presented as compelling philosophical arguments. In what follows, however, I will argue that some common objections to these arguments cannot be applied to Knauer's proof of createdness. Before getting to this matter, I want to consider briefly the relationship between Knauer's proof of createdness and standard versions of the ontological as well as the cosmological argument.

Knauer's argument differs from various versions of the ontological argument because it does not infer from a concept ('that than which no greater can be conceived') to its necessary realization.³⁹ Rather, because of the evident inconsistencies produced by alternative explanations, the explanatory model of 'relational ontology' seems to be without any alternative. However, Knauer's argument shares a formal feature with the ontological argument, namely that it unfolds a logical implication: hence, if contradictory claims may not be accepted and if there is no alternative consistent description of the contradiction-problematic than the one of a relational ontology, this description must be true. In contrast to versions of the cosmological argument, however, Knauer does not infer from world to God, but from the world to its createdness. Nonetheless, in accordance with cosmological arguments, Knauer's argument takes its point of departure from the reality of our experience, which is acknowledged to be in need of consistent description or explanation.

After these brief comments let us move on to some influential objections to philosophical theology which, as will be shown, cannot successfully applied to the concept of a relational ontology. In order to un-

³⁹ I leave modal versions of the ontological argument here aside. However, the point that I am going to make in the following is true for modal versions too.

derstand the following remarks accurately it is necessary to leave behind familiar ways of looking at various questions and problems and view them through the framework of Knauer's relational ontology. Moreover I want to stress that I am not going to argue that Knauer's argument is indeed superior to all or even most of the arguments currently debated within philosophical theology. Not at all—what I want to elucidate here is that there are some well-known criticisms of philosophical theology which cannot successfully be raised against Knauer's argument.

(1) Hans Albert coined a well-known criticism against the evidentialist concept of rationality. This concept seems to underlie the classical proofs of God—at least in the sense in which they have been commonly understood. Albert's criticism is directed against an account of knowledge demanding that every rational belief must rest either on direct evidences or compelling reasons. However, according to Albert, every strategy of justification, aimed at achieving indubitable knowledge, is confronted with the following 'trilemma', which he called the 'Münchhausen-Trilemma': The attempts of ultimate justification collapse (i) in an infinite *justification-regress*; (ii) they are caught up in a *justification-circle*; or (iii) they have to be broken off at a certain point, which inevitably leads to a dogmatic decision.⁴⁰

On this basis, the classical proofs of God can be criticized insofar as they rely on the principle of sufficient reason. If, for example, one argues that the *contingent* existing being needs a *necessarily* existing cause, in order to explain its contingent existence, one might respond: why does a 'necessarily existing cause' not need further explanation? And if one answered that, in view of its nature, such a cause were self-explaining, one might have doubts whether something could be indeed explained by itself. Furthermore it could be asked: whence is the principle of sufficient reason itself justified? This principle seems to come about by an 'a priori synthesis'. However, the necessity of such a synthesis is neither evident nor obvious. For, why must something be 'by' itself or 'by' another?⁴¹ Finally it could be asked, why a fact is in need of a sufficient reason at

⁴⁰ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, 15ff.

⁴¹ For a more detailed discussion see KNAUER, *Dialektik*, 56ff. For a classical attempt to justify the a priori synthesis of the principle of sufficient reason see KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (B 1787, 18-24).

all, and what precisely to be understood by a reason is. Quite often, a reason is understood to be the means, whereby a fact can be deduced. In contrast, one could ask whether the demand for such an understanding of reason possesses any intelligible necessity.⁴²

Knauer himself understands “by the ‘reason’ or ‘conditions of the possibility’ of a fact the means whereby the description of the fact can be discerned from a logical contradiction.”⁴³ Therefore, the ‘principle of reason’ follows as a metaphysical principle, through the application of the principle of non-contradiction to the reality of experience. This is an important point in order to gain an adequate understanding of Knauer’s relational ontology. Because this ontology does not respond to a justification-problem in the sense mentioned above, but to a description-problem, it is not affected by the Münchhausen-Trilemma. If the description-problem of worldly reality is explained by its ‘being entirely related to ... / being entirely different from ...’, it neither leads to an infinite regress, nor to a justification-circle, nor to an arbitrary breaking off the justification process. Therefore, the distinction between a justification-problem and a description-problem turns out to be fundamental for understanding Knauer’s argument.

(2) One of the standard objections, especially from the ranks of naturalists, maintains that scientific progress will ultimately make theological explanations obsolete. According to this view, the concept of “God” is nothing more than a stopgap for questions or problems not yet explainable by science.

But this oft-repeated objection surely oversteps the mark in its failure to properly distinguish between the canons of science and of metaphysics. Moreover, it is noteworthy that this objection cannot be applied to Knauer’s proof of createdness. For this proof explains the various forms of the contradiction-problem, which every worldly reality generates, *not through God, but through the world’s createdness. It is, in other words, explained through the world’s ‘being entirely related to ...*

⁴² Cf. KNAUER, *Dialektik*, 57f; furthermore cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 57. Raising these questions, I do not want to claim that there are no viable attempts to justify the principle of sufficient reason. I just want to point out that the reliance on this principle is faced with challenges which should not be underestimated.

⁴³ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 57.

/ being entirely different from God, as the end of this relatedness, can only be designated indirectly and analogously, namely by describing the world as a ‘being entirely related to ... / entirely being different from ...’⁴⁴ Thus, understanding the world as created does not refer to a ‘God of the Gaps’, but rather expects human reason, in general, and science, in particular, to do their job.

(3) The suspicion of projection: One of the most prominent objections against a theistic world-view is the suspicion that God exists only in our minds and is therefore simply a projection. According to this criticism, the idea of God is seen to arise from an idealization, reification or deification of human properties. By contrast, Knauer emphasizes that any kind of projection has to be dissociable from the incomprehensible God to whom Christian faith refers. As asserted by Knauer, a projective notion of God is characterized by the very fact that the object, to which it refers, would in turn resemble the world. Therefore it would not be sufficient to determine God as the ‘most high being’⁴⁵, simply because such a God would no longer be incomprehensible. Instead he would fall within human concepts and categories.⁴⁶ (If asked why this was so bad, Knauer would presumably respond that the incomprehensibility of God has always been emphasized by the theological tradition as well as by the Magisterium of the Church. Therefore it should not be given up without very good reasons).

According to Knauer, various problems in philosophy and theology are rooted in the failure to recognize analogical statements about God as end-concepts, i.e. concepts which are not suitable to draw further conclusions. In the following I want to outline three types of problems, which might be solved on the basis of a relational-ontological under-

⁴⁴ In *Fundamentaltheologie*, 52, FN 53, Knauer points out that Kant’s antinomies arise because of “the difference between an explanation of the world by God and an explanation of the world by its relatedness to God in difference from him is not noticed and considered.”

⁴⁵ Cf. for instance, N. HOERSTER, *Die Frage nach Gott*, München 2005, 12-14.

⁴⁶ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 68. The one-sided analogy throws an illuminating light on the formula of the IV Lateran Council (1215), DH 806: “Between creator and creature no similarity can be found so great that the dissimilarity is not even greater.”

standing of creation: (a) divine cooperation, (b) theodicy, and (c) God's word-relation and its implication for an understanding of revelation.

(a) Knauer holds the concept of a 'cooperation of God (*concursum divinum*)' to be superfluous "because all that is different from God is God's work [...]. There is no common, overarching concept which covers both divine and human action."⁴⁷ For instance, from the statement that man is absolutely dependent on God, it cannot be concluded that he is not free. Neither can it be concluded that God has to retract his omnipotence, if man is to be free, nor can it correctly be concluded what is possible or impossible within the created reality. The reality of human freedom is a certain kind of capacity, which, like everything else in the world, cannot exist without God. Since also the free acting of man is entirely dependent on God, any sense of 'competition' between divine and human freedom is excluded from the outset.⁴⁸ The indicated considerations are also highly relevant with for the problem of theodicy.

(b) Knauer assumes that standard attempts to solve the problem of theodicy are insufficient. For the most part, these attempts boil down to the distinction between God's 'will' and his mere 'admission' or, roughly, the distinction between God's antecedent and his consequent will.⁴⁹ However, Knauer argues that the problem of theodicy is based on mistaken premises: "As a speculative problem, the problem of theodicy proceeds from the false supposition that there is a reality that overarches both, God and world, and that one can conclude back from God to the world."⁵⁰ Hence, if the relationship between God and the world is understood *not* in terms of cause and effect, but merely in terms of a one-sided ontological dependency, then it is not possible to attribute to God moral responsibility for any imperfection of the world. In other words, if the world's createdness does not entail that God brought the world into existence, and if divine interventions are not compatible with this view of createdness (for conceptual as well as theological reasons which

⁴⁷ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 80f. It is to be noted that speaking of a creator, who operates everything alone does not say more here than that worldly reality is entirely dependent on God. It cannot be without God both in its being and acting.

⁴⁸ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 79f.

⁴⁹ For the limits of this distinction see also K. RAHNER, *Schriften zur Theologie X*, Zürich u.a. 1972, 152-156.

⁵⁰ KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 81.

cannot be discussed here⁵¹), God cannot not made responsible for any evil in the world.⁵²

Within the framework of the relational ontology, and its reformulation of createdness, omnipotence does not mean that God can do everything that he wants (a kind of ‘potential omnipotence’); instead omnipotence means precisely that nothing can be without God—including good as well as bad events. Since ‘God’ is determined by the fact that ‘there is nothing without him’, he is to be addressed as the ‘one, who is mighty in all’. His omnipotence is not of potential, but actual nature. Thus the legitimate concern of the problem of theodicy lies, according to Knauer, not so much in a speculative, but in an existential, question: namely, how is one’s own finiteness to be withstood without despairing of it? And, does that finiteness—and with it suffering, failing and death—have the last word over the life of man? Thus, according to Knauer, the question of how the assumption of an omnipotent, perfectly good and almighty God is to be reconciled with the obvious physical and moral evil in the world is based on mistaken premises. It should therefore be replaced by a question about what difference faith makes with respect to dealing with suffering.⁵³

(c) According to Knauer, the understanding of createdness thus outlined has important implications for the question of a divine revelation. For if createdness is a one-sided relation, as argued above (see section 1.1), it seems that a mutual relationship between God and world is, if not excluded, at least not self-explanatory. This means that neither the world’s createdness, as such, nor its recognition implies a community with God. However, the claim of a divine revelation seems to presuppose a mutual relationship between God and world, and therefore bears a burden of proof with respect to its conceivability.

Relational ontology does not lead further than the sobering insight, that “God lives in inaccessible light” (1 Tim 6:16) and that no creaturely quality is sufficient to establish community with God. Interestingly, as

⁵¹ For a critical assessment of Knauer’s arguments, cf. Kraschl, *Studien*, 255-306.

⁵² The problem of theodicy refers to the unity of positivity and negativity of the worldly reality from an existential point of view.

⁵³ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 80-83; furthermore P. Knauer, *Eine andere Antwort auf das ‘Theodizeeproblem’ – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht*, in: *Theologie und Philosophie* 78 (2003), 193-211.

Knauer argues, the question attributed to Luther “How do I find a gracious God?” can be understood against this background.⁵⁴ This question can be seen as the key to Luther’s theology, since it expresses insight into the impossibility of establishing community with God through works or other creaturely qualities.⁵⁵

This insight outlined proves to be crucial for a proper understanding of the Christian message. According to Knauer, the answer to the widely underestimated, if not even repressed theological problem, how community with God is possible in view of a one-sided relation established by the world’s createdness, is to be found in the Christian message itself: namely in its Trinitarian-Christological-Pneumatological understanding of God.⁵⁶ Knauer’s considerations cannot be spelled out here in detail. Nevertheless I want to indicate briefly how a real relation from God to the world—and thus community with God—could be reconciled with the acknowledgment of the one-sided relation between God and the world in terms of createdness.⁵⁷

According to Knauer’s understanding of the Christian message, the possibility of God’s self-revelation to the world is grounded in an inner-divine relation which can be unfolded as a loving relationship between Father and Son that subsists in the Holy Spirit.⁵⁸ The world participates in this relationship from the very beginning insofar it is ‘created in Christ’ (cf. Col 1:15). However, that participation cannot be read off from the world: it is hidden to our natural capacities of knowing. Only if God reveals himself in history, our ‘being created in Christ’ and thereby our hidden participation in the loving relationship of the triune God,

⁵⁴ It should be noted that Luther’s distinction between a ‘deus absconditus’ and a ‘deus revelatus’ can be reformulated on the ground of the outlined considerations.

⁵⁵ Cf. P. KNAUER, *Christlicher Glaube und kritischer Rationalismus*, in: *Der Kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise*. FS H. Albert, hrsg. v. G. Franco, Klagenfurt u.a. 2012, 324–350, here 332.

⁵⁶ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 26-91, esp. 83-91.

⁵⁷ For a critical assessment of Knauer’s attempt to solve this problem, cf. D. KRASCHL, *Das Problem der Beziehungen Gottes nach außen*, in: G. Gäde / St. Ernst, *Hören – Glauben – Denken*, Festschrift für Peter Knauer zum 80. Geburtstag, Freiburg 2015, forthcoming.

⁵⁸ For a detailed argumentation cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 113-158. For a critical discussion cf. KRASCHL, *Studien*, 123-196.

can be recognized. In this context, however, the world as the recipient of God's self-revelation does not constitute his loving relationship: the world is, as Knauer puts it, not a constitutive, but only a secondary end of that relationship.⁵⁹

Thus, the Christian understanding of God answers the question as to how we can have community with God in view of the fact that our natural cognitive powers only lead to the realization of a one-sided relation between world and God. In this context it should also be stressed that if our natural knowledge of God entailed a mutual relatedness between God and world, a divine revelation would either be superfluous or just a confirmation of something that we could, at least in principle, know by reason alone. But if we acknowledge the relation between world and God to be one-sided, we derive two criteria for discerning legitimate revelatory claims against arbitrary revelatory claims: (a) the content of revelation may not be knowable by reason alone, and (b) it may not be arbitrary, but must respond to the question how community with God is possible. According to the outlined approach this can only be spelled out appropriately in terms of a Trinitarian-Christological-Pneumatological understanding of God; result which is not least of great interest for the project of a Christian theology of religions.⁶⁰

DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

⁵⁹ Cf. KNAUER, *Fundamentaltheologie*, 129f. Cf. as well Aquinas, *STh*, I, q37 a2 ad3: "Hence, just as the Father speaks Himself and every creature by the Word which He begets, insofar as the begotten Word adequately represents the Father and every creature, so too the Father loves Himself and every creature by the Holy Spirit, insofar as the Holy Spirit proceeds as the Love of the first goodness according to which the Father loves Himself and every creature. And so it is also clear that a relation to creatures is implied—secondarily, as it were—both in the Word and in the Love that proceeds, insofar as the divine truth and goodness constitute the principle for understanding and loving every creature." (Translation: Alfred J. Freddoso, <http://www.nd.edu/~afreddoso/summa-translation/TOC.htm>, 02.11.2012)

⁶⁰ Cf. P. KNAUER, *Christus >in< den Religionen: Interiorismus*, in: *FZPh* 51 (2004), 237-252. See also G. Gäde, *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Paderborn u.a. 2003.

IL *PROPRIUM* DEL CONCILIO VATICANO II TRA TESTI, ERMENEUTICHE E STILE APPUNTI PER UNA RIFLESSIONE

Nel dibattito acceso intorno al significato, al valore e all'attualità del Concilio Vaticano II, parrebbe possibile individuare almeno tre correnti principali di pensiero¹. I relativi teologi e giuristi si concentrano di preferenza sui testi, ne analizzano il contenuto, si confrontano talvolta anche con l'analisi letteraria, sconfinando così nell'area del gruppo il cui interesse è rivolto principalmente alla dimensione storica del concilio, che valuta come evento.

Nel secondo gruppo, costituito in maggioranza di storici o sociologi, si attende infatti allo studio del lessico, del contesto socio-culturale e politico, operando un confronto, ad esempio, con altri eventi conciliari. L'originalità del Vaticano II, il *proprium*, per questo secondo gruppo dovrebbe essere valutata soprattutto nello *stile*², nella modalità di considerare gli eventi, la storia e le problematiche dell'attualità. Si vorrebbe da parte loro, approfondirne le caratteristiche dello stile e le modalità proprie della chiesa conciliare, ossia di una assemblea convocata dalla dinamica dello Spirito, cioè di una chiesa cosiddetta *in actu*³. Per questo

¹ Una nuova pregevole panoramica dei dibattiti a cinquant'anni dall'indizione del Concilio Vaticano secondo ci viene presentata da Massimo Faggioli, *Vatican II: The Battle for Meaning* (New York mahwah NJ, 2012, tra dita Bologna 2013; il medesimo presenta una sintesi delle sue posizioni con il seguente contributo: Il valore permanente del Vaticano II, 50 anni dopo, in *Quaderni biblioteca Balestrieri* 16/1-3 (2013), 47-60.

² Christopher Théobald, *La recezione del Vaticano II*, Bologna 2011; Id, *L'herméneutique de la Reforme implique-t-elle une reforme de l'herméneutique?*, *Recherches des Science Religieuses*, 1000/1 (2012), 65-84

³ "Il concilio verrà tuttavia recepito realmente solo nella misura in cui la chiesa si porrà in actu secondo la modalità che si è imposta, attraverso conflitti anche aspri, nel Vaticano II. La peculiarità ultima del Vaticano II consiste ultimamente nel fatto che sia celebrato un autentico concilio. La recezione del concilio consiste ancora nel fatto cha

gruppo il principale riferimento interpretativo va identificato nel discorso di apertura del concilio, pronunciato da Giovanni XXIII, e nel magistero di papa Roncalli⁴.

Nel gruppo di quanti attengono allo studio dei contenuti del concilio può intendersi inclusa anche l'area conservatrice, la quale mettendo a confronto il senso letterale dei documenti conciliari con quanto espresso dal magistero dei precedenti concili, troverebbe motivo di denuncia le contraddizioni e di conseguenza giudicherebbe illegittime delle posizioni assunte dal recente atto magisteriale. Al prescindere da queste posizioni radicali e scissioniste, si deve però osservare che molte persone, anche nostre contemporanee, faticano a staccarsi da una mentalità legalista, eccessivamente ancorata ad un letteralismo; essi sembrano ancora intenti alla ricerca di una teologia normativa, casista, nozionista. Quanti, in realtà, tra i religiosi rimangono ancora smarriti di fronte ai nuovi codici costituzionali, non essendo in grado di comprendere che la loro natura è assolutamente mutata rispetto a quella delle normative pre-conciliari, la cui caratteristica lessicale aderisce, appunto, a quella del regolamento.

Nel gruppo dei cosiddetti sostenitori del contenuto, si incontrano spesso, in maniera paradossale, anche quanti vorrebbero collocarsi tra i progressisti, in ragione del fatto che ritengono il concilio ormai superato in quanto condizionato da problematiche culturali ormai estinte⁵. Alcuni vescovi francesi quali mons. Matagrín e il card. Marty, al loro rientro da Roma già considerano superati i testi del Concilio, in particolare quello della *Gaudium et Spes*. Secondo Matagrín, ad esempio, il Concilio fa riferimento ad una stagione culturale che si preparava ad un repentino cambiamento e rischia perciò di cadere in facili anacronismi. Per Marty,

la chiesa tutta sia capace di essere conciliare in tutte le sue manifestazioni". Giuseppe Ruggieri, *L'esdeveniment conciliar com a Ecclesia in actu*, in *La realció entre Esglesia i món d'avui a la llum del Concili Vaticà II*. Jornada Acadèmica 16 de desembre de 2010, Barcelona 2011, 15-41: 41; Id, *Ritrovare il Concilio*, Torino 2012.

⁴ Giuseppe Ruggieri, *Appunti per una teologia di papa Roncalli*, in *Papa Giovanni*, a cura di Giuseppe Alberigo, Roma-Bari 1987, 245-271; id, *Esiste una teologia di papa Giovanni?*, in *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, a cura della fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna, Bergamo 2003, 253-274.

⁵ Lluís Oviedo, *Il Vaticano II e noi: cosa è cambiato*, in *Quaderni biblioteca Balettrieri* 16/1-3 (2013), 25-39.

in particolare, il testo della GS rivela tratti di eccessivo ottimismo, influenzato dalla visione teologica teilhardiana, ormai abbondantemente superata.

In questo gruppo sono presenti anche quanti considerano il concilio sì eco del passato ma soprattutto lo giudicano minato da una visione eccessivamente ingenua e ottimista, tipica appunto degli anni 1960. Secondo questi ultimi, sono gli eventi tristi quali la pedofilia a dimostrare l'inaffidabilità propria di una teologia eccessivamente incentrata sulla comunione, appunto sulla *communio charitatis*, ignara della necessità di misure coercitive⁶. A nostro avviso, con i presupposti enunciati da questi ultimi, il concilio secondo sarebbe da ritenersi superato non solo quanto a contenuti bensì anche quanto a stile, modalità di porsi di fronte a avvenimenti, questioni sollevate dall'attualità⁷.

La terza corrente di pensiero, il cui obiettivo parrebbe quello di costituire una mediazione tra i due estremi fissa la sua attenzione sulla giusta ermeneutica da applicare ai testi conciliari. Questo gruppo assume una posizione critica sia nei confronti di quanti si limitano alla lettera dei testi, denunciandone le contraddizioni rispetto alla tradizione, sia nei confronti di quanti interpretano il Concilio come un evento assolutamente inedito, sottolineando essi pure, analogamente alla corrente avversaria, dei conservatori, l'elemento della discontinuità.

In effetti, all'origine di questo cosiddetto terzo gruppo o terza via, sembra doversi intravedere il tentativo dell'allora card. Joseph Ratzinger di lanciare una scialuppa di salvataggio alla corrente dei lefebvriani. La proposta di una riflessione sui testi conciliari in chiave ermeneutica, pur partendo dall'elemento del contenuto mira infatti a liberare dall'incaglio del letteralismo l'argomentazione dei conservatori. La prospettiva

⁶ Lluís Oviedo, David Jaeger, *Discerning Lacunae in Church Governance: Organisational, Juridical and Theological Aspects*, *Antonianum* 87/3 (2012), ??

⁷ Al riguardo è suggestivo quanto afferma Lluís Oviedo nella conclusione della sua analisi, con riferimento al pensiero di Theobald, patrocinatore della definizione di concilio come stile: "Se si tratta di applicare il Vaticano II a cinquant'anni di distanza, e di sviluppare le sue potenzialità, seguendo la norma ermeneutica del Theobald, allora non resta che avviare un simile sforzo di lettura dei segni dei tempi, e di adeguamento delle risposte cattoliche alla nostra situazione attuale. Non c'è più tempo per la nostalgia, ora si vuole guardare al presente e al futuro, e – con la guida dello Spirito divino – cercare di ridare vita a ciò che languisce e speranza oltre i limiti percepiti". *Ibidem*, 39.

ermeneutica, di fatto, include il riferimento al conteso, al piano degli eventi, alla storia, spingendosi, per così dire, a tendere la mano agli esponenti del 'Concilio come stile'.

Una lettura attenta dell'opera di Routhier, *Un Concilio per il XXI secolo. Concilio Vaticano II a cinquanta'anni dalla sua indizione*, dà modo di tornare su queste problematiche, suggerendo anche alcune piste di approfondimento⁸.

In questo volume, l'autore riunisce una decina di saggi simili nel tentativo di evidenziare la fecondità dell'evento conciliare a condizione di considerarne il metodo pastorale piuttosto che la dottrina, lo stile piuttosto che il contenuto, le indicazioni sul primato dell'attualità, ossia l'apertura all'alterità costituita dal mondo contemporaneo, piuttosto che gli elementi di continuità e/o di rottura nei confronti della tradizione. La sua principale preoccupazione, circa il prezioso patrimonio conciliare, è motivata dalle esigenze connesse alla 'generazione' degli eredi, i quali, non riuscendo a cogliere il valore del medesimo patrimonio, rischiano di dilapidarlo, oppure di seppellirlo, riducendolo ad un pezzo da museo, o anche di respingerlo - preferendo costruire il proprio futuro sciolto da un passato considerato troppo impegnativo, esigente - o infine, smembrarlo tramite discussioni intorno alla corretta ermeneutica. Il modo migliore per usufruire dell'eredità costituita dal Vaticano II, a suo parere, non consiste infatti nell'assimilare i contenuti, nel conoscerne la storia, quanto piuttosto nell'individuare l'originalità, ovvero nell'appropriarsi del metodo teologico da lui applicato, dello sguardo che egli rivolge alla realtà ecclesiale e sociale, con l'assumere il punto di vista dell'attualità, ossia ponendo in primo piano le questioni che si addensano nell'attualità stessa. Il primo interrogativo che ci si dovrebbe porre allora parrebbe il seguente: quale eredità ci lascia il Vaticano II? Qual è l'oggetto della sua ricezione? Se si trattasse solo di contenuti, avrebbero ragione quanti, sulla base di uno scarto culturale, sono convinti si tratti ormai di una storia passata, di testi formulati dall'assise rispondenti a questioni sorte da un contesto culturale superato. Come accennato, è da tenere presente che l'originalità del Vaticano II, la sua attualità non riposa su contenuti materiali, su una dottrina costituita da formule astratte, bensì sul metodo

⁸ Gilles Routhier, *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Milano, Vita e pensiero, 2012. P 174 + XIX ISBN 978-88-343-2292-5 Euro 18.

impiegato per rispondere alle questioni emergenti dal mondo contemporaneo, sul criterio adeguato ed efficace a pensare la fede. Lo stesso concilio di Trento avrebbe smarrito la sua fecondità quando il *corpus* degli enunciati, delle prescrizioni e dei decreti, venne separato dall'evento che li aveva generati, vale a dire quella lettura riformistico - umanistica della fonti bibliche e patristiche, che aveva animato i migliori protagonisti del rinnovamento ecclesiale tridentino. Il Vaticano II, dunque, va considerato soprattutto quale autentica scuola di metodo, valida anche per impostare correttamente lo studio della sua ricezione: è una analisi questa che non deve limitarsi al vaglio delle fonti e loro contesto, cedendo così alle lusinghe di un mero approccio positivista. Dovrebbero essere invece le questioni che pone l'attualità, gli interrogativi avanzati dalla generazione degli eredi da dover orientare la lettura dell'evento conciliare e dei testi maturati con esso, ovvero del metodo impiegato per la loro produzione. "Il vaticano II è portatore di un gesto particolare, di un teologizzare, secondo l'espressione di Congar, che gli è proprio" (XVIII) Nel discorso di chiusura del Vaticano II, anche Paolo VI indulgia sul lascito del Concilio, sulla sua incisività storica, con l'intento di delineare i tratti della sua perennità. Il Concilio, afferma il pontefice, ha offerto innanzitutto una precisa immagine di Chiesa alternativa, di Chiesa quale assemblea liturgica, evento pneumatico e liturgico. Il prototipo di Chiesa trasmessa dal Concilio assumerebbe quindi prima di tutto il profilo di evento, di dinamica tale che attualizza la Parola. "Insomma – insiste l'A - guardando il Concilio, scopriamo cos'è la chiesa: assemblea, presieduta dalla Parola di Dio che è ascoltata e interpretata". 5 L'attualizzazione della Parola, l'esplicitazione del suo significato per il tempo presente, per l'oggi, secondo Paolo VI, costituisce "l'iniziale e fondamentale intenzione" alla base della convocazione del Concilio. In effetti, la preoccupazione per l'*hodie* è veramente caratteristica principale del lessico del Vaticano II. Secondo un'autentica prospettiva kerigmatica, diversi documenti, come ad esempio la *Presbiterorum ordinis*, insistono sull'annuncio della Parola nelle concrete istanze dell'oggi, non un annuncio astratto, di natura generale o addirittura generico ma radicato nei contesti vitali ed esperienziali. L'ascolto della Parola e l'attenzione all'attualità, l'applicazione della Parola ai contesti: sono queste, per l'A, le coordinate proprie del Vaticano II, il suo patrimonio. Anche Benedetto XVI, nel discorso alla Curia romana (2005), ripropone il discorso di apertura dell'evento concilia-

re pronunciato da Giovanni XXIII, che assegna al Concilio il compito di presentare la dottrina “secondo quanto è richiesto dai nostri tempi” (10). L’annuncio della dottrina prevede naturalmente il rinnovamento del soggetto che impersona tale annuncio, cioè la Chiesa chiamata a trasmettere la Parola piuttosto con la testimonianza anziché con il solo insegnamento magistrale.

Quando si parla di ricezione del Vaticano II, un altro elemento importante da considerare, secondo l’A, è costituito dagli ambiti della medesima ricezione, espressi da: gli sforzi dei pastori per promuovere delle forme istituzionali in grado di applicare gli orientamenti conciliari; l’impegno dei teologi quali mediatori, comunicatori dei principi del rinnovamento conciliare; infine l’appropriazione da parte del popolo di Dio nel suo insieme, ovvero l’evoluzione delle pratiche, delle forme di vita, della mentalità, della spiritualità. Gli studi attuali pare si interessino esclusivamente ai primi due livelli, mentre mancherebbe un’analisi della mentalità, ossia una indagine a ‘raso terra’, stimata maggiormente illuminante, anche se più impegnativa nell’attuazione, per la difficoltà di reperire un’adeguata documentazione (18). L’altro problema dell’indagine è dovuto alla collocazione temporale, ovvero alla problematicità stessa della periodizzazione. Studi recenti si soffermano sul passaggio dai testi conciliari alla formulazione di strumenti giuridici, in grado di favorire percorsi per l’attualizzazione del dettato conciliare. E’ quanto si verifica nel passaggio dagli orientamenti sulla partecipazione liturgica alla elaborazione di rituali e rubriche atti ad animare la partecipazione stessa. L’A si sofferma in modo particolare sui problemi posti alla ricezione dall’alternanza generazionale, ovvero dalla complessità insita nella trasmissione degli orientamenti conciliari da una generazione, già partecipe al Concilio a diverso titolo, alla generazione successiva, nata e cresciuta in un ambiente culturale differente, e soprattutto bisognosa di costruirsi una identità alternativa rispetto alla generazione che l’ha preceduta. Lo studio del conflitto intergenerazionale, secondo l’A, fornirebbe elementi nuovi per comprendere la crisi della ricezione conciliare: “Credo [...] che non si possa trascurare il concetto di generazione e un’approfondita esplorazione dell’esperienza di tale generazione se si vuole pensare con maggiore sottigliezza il periodo post conciliare e la ricezione del Vaticano II oggi nei paesi più segnati dalla iper-modernità”. 24

In effetti, la traduzione dei principi conciliari in forme istituzionali in grado di dare continuità e consistenza agli orientamenti conciliari, ha conosciuto una certa difficoltà per la cultura anti istituzionale dominante negli ultimi anni 1970. La ricezione si commisura proprio a questo livello, in quanto la mancanza di adeguati strumenti istituzionali ha svilito la traduzione dei fermenti conciliari in effettive pratiche di vita, l'applicazione delle nuove modalità indicate per vivere l'esperienza di fede, la partecipazione ecclesiale, l'annuncio del Vangelo. "Quella generazione, che si è distaccata dalle istituzioni – o che le ha tenute a distanza – e affrancata dalle pratiche formalizzate e ripetitive, ha conservato nella memoria il vangelo portato nella chiesa cattolica come un riferimento importante, ma il riferimento non si è tradotto in pratiche regolari e appartenenze forti".²⁶ Secondo l'A, si osserva perciò una incoerenza tra il programma di riforme istituzionali e la mentalità anti istituzionale della medesima generazione conciliare. Non si sarebbe avvenuto quell'incontro "riuscito tra le riforme proposte - soprattutto a partire dagli organismi centrali del governo della chiesa cattolica - e la mentalità popolare".²⁷

Le carenze istituzionali del nuovo cattolicesimo fiorito dal Vaticano II ha spesso indotto la nuova generazione a reagire, criticandone l'incoerenza dei tratti, l'evanescenza dei confini, infine la mancanza di chiara identità. Le due generazioni quindi, quella conciliare e quella successiva, si distinguono soprattutto per una differente percezione della relazione con l'*altro*: società, politica, credo, mondo. La generazione conciliare, vissuta nell'ambito ecclesiale, non manifesta difficoltà a cogliere le differenze e perciò si dichiara disponibile al dialogo, tanto da assumere il punto di osservazione dell'interlocutore. La generazione post conciliare, cresciuta in una società pluralista e priva di una socialità ecclesiale, dimostra invece la necessità di chiarire la differenza, di delineare i confini, così da marcare una identità! La nuova generazione, per la sua fragilità identitaria diventa facile preda di fondamentalismi e di integralismi. Soltanto Giovanni Paolo II, sostiene l'A, ha saputo indicare il giusto equilibrio tra la trasmissione di un'immagine identitaria chiara, sicura, nitida e un'apertura al dialogo, all'incontro con qualsivoglia *altro*.

L'A intende smentire l'opinione di quanti giudicano l'istituzione dell'organismo incaricato per la nuova evangelizzazione corrispondente al fallimento della linea pastorale inaugurata dal Concilio. A suo parere, invece, il fatto stesso che si pensi ad una novità nel campo della trasmis-

sione della dottrina, dell'evangelizzazione, dell'annuncio del Kerigma significa già ricezione compiuta del messaggio del Vaticano II, ovvero piena accoglienza del suo stile di affrontare il tema pastorale, ossia l'attenzione all'attualità nell'ansia di adeguare la Parola al proprio tempo. "Dal Concilio Vaticano II in qua, la nuova evangelizzazione si è proposta con sempre maggiore lucidità come lo strumento grazie al quale misurarsi con le sfide di un mondo in accelerata trasformazione, e come la via per vivere oggi il dono dell'essere radunati dallo Spirito Santo a fare esperienza del Dio che ci è Padre, testimoniando e proclamando a tutti la buona notizia - il Vangelo - di Gesù Cristo" (*Linamenta* 1) p. 39

In tutti i discorsi di Giovanni Paolo II sulla nuova evangelizzazione si manifesta chiaramente l'intenzione di assumere il Concilio Vaticano II, come paradigma dell'azione pastorale, in particolare laddove viene ricordato il rapporto tra Chiesa e Mondo (GS). Nei documenti sulla nuova evangelizzazione, i riferimenti al Vaticano II si occupano in modo particolare di "un attento ascolto del Vangelo e un'attenzione ai tempi presenti".⁴³ In realtà, la necessità di elaborare una dottrina corrispondente alla nostra epoca forma il contenuto stesso nel mandato di Giovanni XXIII al Concilio, ripreso poi dallo stesso Paolo VI nel discorso conclusivo, laddove egli sottolinea l'azione kerigmatica dell'assemblea conciliare. "La conoscenza e la comprensione del mondo, del nostro tempo sono poste da Paolo VI, nel suo discorso di chiusura del Concilio, come preliminari o condizioni all'evangelizzazione, cosa che ai suoi occhi giustificava l'attenzione rivolta al mondo dal Concilio. «Forse mai come in questa occasione la Chiesa ha provato il bisogno di conoscere, di accostare, di comprendere la società che la circonda, di capirla...»".⁴³⁻⁴⁴

In tutti i testi del Concilio si avverte la medesima ansia, quella di fondere le concezioni di Vangelo e di Mondo, dimostrando così una vera prospettiva missionaria. L'attenzione rivolta al mondo focalizza in modo particolare i cambiamenti in atto, in sintonia con la *Gaudium et spes*, sulla scorta principalmente della costituzione *Humanae salutis* (25 dicembre 1961), con la quale Giovanni XXIII convoca il Concilio: "La Chiesa, oggi assiste a una grave crisi della società umana che va verso importanti cambiamenti. Mentre l'umanità è alla svolta di un'era nuova...".⁴⁴ In verità, Giovanni XXIII sembra individui nella percezione del cambiamento, della novità costituita dalla svolta epocale lo sprone alla convocazione del Concilio: sono i segni dei tempi a richiedere l'azione

ecclesiale, l'incitamento al rinnovamento della dottrina e la riforma della chiesa. "Questa svolta di civiltà per lui diventava un pungolo e non un motivo di scoraggiamento". 48

Giovanni XXIII, intrattenendosi con gli osservatori non cattolici (13 ottobre 1962), mentre ricorda l'esperienza della nunziatura parigina, presenta la *ville lumiere* definendola quale "crocevia del mondo", luogo specifico di incontro con l'*altro*. Roncalli, essendo vissuto per lunghi anni ai margini della cristianità, dove i cristiani e in particolare i cattolici costituivano una minoranza esigua, sembra percepisca in anticipo l'alternativa alla cristianità. E' quanto sperimenta successivamente, inserito nell'ambiente francese, connotato da particolare effervescenza di iniziative pastorali, dove grazie al ministero missionario di Godin e Daniel si percepiva in modo vivido il tema della scristianizzazione, con l'ateismo militante delle 'periferie rosse', descritte da Congar. 57 Nell'orizzonte di questa esperienza degli 'altri' si colloca la concezione del Roncalli circa il rapporto della Chiesa con il Mondo, della Chiesa nel Mondo. La Chiesa non è più di fronte a un Mondo avvertito come avversario, essendo essa nel modo, ma in cammino verso il Regno. Ne risulta così illuminata la prospettiva missionaria: "Distogliendosi da questa finalità missionaria del concilio, interamente rivolta verso il mondo contemporaneo si perde completamente il senso del suo insegnamento". 60 La volontà di adeguare le strutture gerarchiche con la creazione degli organismi sinodali, le conferenze episcopali, il rapporto tra primato ed episcopato, non soddisfa le logiche di redistribuzione del potere, ma si pone a servizio di un piano di evangelizzazione adattato alle circostanze moderne. Il Concilio, mosso dall'ansia di mettere in sintonia Chiesa e Mondo, non ha intento prescrittivo ma soltanto orientativo, vuole proporsi come bussola per i tempi moderni, come asserisce Giovanni Paolo II nella lettera per l'apertura del nuovo millennio. Se in questo orientamento offerto dal Concilio prevale il concetto di relazione Chiesa - Mondo, la Chiesa stessa non può descriversi come entità circondata da un vallo, delimitata da confini, quanto piuttosto come una comunità fondata sulla relazione dei suoi membri con Cristo e tra di loro. La stessa vita religiosa, dal *Perfekte caritatis* viene descritta non più come *status* bensì come sequela, con nuova sintonia con il Vangelo. 63 L'identità della chiesa non è più allora quella tipica della cristianità, di cittadella separata, appartata, bensì quella di una 'identità in relazione'. 66

L'A ribadire inoltre che il Vaticano II si qualifica non tanto per i contenuti dei suoi documenti quanto per il suo stile comunicativo, che lo ha reso un evento mediatico, per il suo linguaggio, per la retorica nuova volta a instaurare una relazione con l'*altro*. La sua comprensione non può trascurare allora l'analisi del linguaggio, della sua eloquenza, del suo stile. 69 A differenza degli altri testi del magistero, che formulano principi astratti, tendenti a legittimare l'idea di perennità, quale caratteristica peculiare della dottrina ecclesiastica, i documenti conciliari ispirandosi alla *Pacem in terris*, si rivolgono a contesti concreti, pongono attenzione ai singoli individui, ai movimenti. Essi si propongono un aiuto al discernimento degli eventi, alla lettura dei segni dei tempi, anziché presentarsi come mediatori di enunciati magistrali. 69 Si verrebbe così a comprendere che è il lessico, la particolare retorica ad infondere unitarietà ad dettato conciliare. "L'approccio lessicografico e comparativo mette effettivamente in evidenza il carattere proprio del Vaticano II, a confronto coi concili che l'hanno preceduto". 71

Per giungere a considerare l'originalità dello stile, capace di dare unitarietà ai testi conciliari l'A si avvale in particolare degli studi di John O'Malley: "questa totalità è prodotta ed incarnata attraverso e nello stile del discorso adottato dal concilio, stile che si rende sempre più evidente nella misura in cui il concilio progrediva, culminando nella *Gaudium et spes*. In altre parole, il concilio ha una retorica unica in se stessa". 71 Il linguaggio adottato dal Concilio si riconferma quindi quello biblico e patristico, in tono descrittivo e non argomentativo o assertivo, meno ancora prescrittivo. Esso si sviluppa sul piano orizzontale, confacente al dialogo, non su un piano verticale, autoritario, tipico dell'agire impositivo. 72 Sulla natura di 'stile' aveva insistito sia Giovanni XXIII, con il discorso inaugurale, sia Paolo VI con l'esortazione finale: anche il dibattito in aula era stato animato da questioni di stile, piuttosto che da questioni di contenuto. Al riguardo, l'A, proponne, quale esempio emblematico, l'intervento di Lèger sullo stile dei testi, il suo richiamo al valore attribuito dalla cultura contemporanea, al concreto, all'individuale, al senso della storicità. "Di colpo la storia e l'esperienza non sono squalificate a vantaggio di un approccio storico alle questioni". 78 Secondo Ruggeri, per altro, è esattamente nel corso del dibattito sul *De fontibus* che il concilio si appropria dell'indicazione pastorale di Giovanni XXIII, convenendo di decidere l'abbandono dello stile scolastico, per adottare quello

biblico e patristico. 79 Il card. Liénat intervenire nel dibattito sul *De Ecclesia* per mettere in luce in luce l'approccio eccessivamente giuridico, a svantaggio della dimensione pastorale ed ecumenica. 81 Il Vaticano II, impegnandosi nei fonti, nell'ascolto delle aspirazioni e dei bisogni del Mondo e di dialogo fraterno con i cristiani non cattolici, con i credenti di altre religioni e con tutti gli uomini di buona volontà, inaugura una nuova maniera di proporre la dottrina e l'annuncio del Vangelo. "Quest'altra maniera - perché lo stile è insieme un metodo di lavoro, un atto comunicativo ed una forma letteraria - era gravida per la Chiesa di un'altra maniera di pensarsi nel mondo e nel disegno di Dio, come pure di un'altra maniera di pensare le relazioni fra i battezzati, tutti membri del popolo di Dio". 87-88

L'A affronta quindi il tema dell'ermeneutica della riforma mediante l'esame dei tentativi di mediazione messi in campo dall'autorità ecclesiastica romana nei confronti di mons. Marcel Lefebvre. La corrente tradizionalista lefebvrina imputa al Concilio l'aver operato una rottura insanabile con la tradizione rappresentata in particolare dal magistero espresso dalla *Quanta Cura* e dal *Sillabo*, che avevano condannato senza appello le libertà moderne: libertà di religione, di coscienza. Il Vaticano II, a parere di mons. Lefebvre, costituisce addirittura l'atto fondativo di una nuova chiesa (1974). Il tentativo di recuperare questa corrente contestataria, propaggine della minoranza conciliare, trova attuazione con la proposta di applicare ai testi conciliari una 'ermeneutica della continuità', ovvero di leggerli alla luce della tradizione. Con tale iniziativa promossa dall'allora card. Joseph Ratzinger si instaura un negoziato con i lefebvrini in vista di un accordo sulla interpretazione dei testi conciliari. Ancora una volta non era il contenuto dei testi ad essere al centro del magistero conciliare bensì la loro interpretazione (1981-1987). "Contro mons. Lefebvre che accusa il Concilio, il card. Ratzinger sostiene che nelle sue espressioni ufficiali, nei suoi documenti autentici, il Vaticano II non può essere considerato responsabile di questo cambiamento. Egli sposta dunque la questione dal concilio alla sua interpretazione: non sono dunque il Vaticano e i suoi documenti - a porre il problema. [...] Il problema è costituito dalle molteplici interpretazioni di questi documenti che hanno portato a svariate aberrazioni durante l'epoca post conciliare". 104

Si apre così la stagione del dibattito intorno alla interpretazione del Concilio, che vede contrapporsi i fautori dell'avvenimento conciliare e la

comunità Pio X. Nel 1988, Lefebvre viene accusato dalla stessa congregazione della fede, diretta dal card. Ratzinger, di avere una concezione eccessivamente fissista della tradizione. In effetti, sostiene l'A, con l'appello all'ermeneutica della continuità si insinua un tentativo subdolo di sminuire, svuotare, banalizzare la portata delle innovazioni introdotte dal Concilio Vaticano II. A suo avviso, il dibattito sull'ermeneutica, intenzionato ad ottenere una riconciliazione con i lefebvriani, rischia in questo modo di svilire l'attenzione alla portata originale del Concilio, ovvero al suo tentativo di rapportare il Vangelo alla situazione attuale.

L'A osserva in conclusione come, benché il passaggio dallo studio delle ricezioni all'interesse per l'interpretazione denoti un progresso nella comprensione del Vaticano II, il dibattito sull'ermeneutica rischi di concentrarsi eccessivamente sul contenuto dei testi, considerandoli separatamente dal loro stile, dal loro linguaggio¹⁴⁴. Il nucleo portante del Vaticano II, a suo avviso, va colto nel linguaggio che si modella su quello biblico e patristico. L'interesse ad un confronto con la tradizione, suggerito dall'ermeneutica della continuità, induce invece a distinguere nel testo conciliare affermazioni assertive, reintroducendo quelle contenute nel passato magistero. Il Vaticano II si è proposto invece di compiere opera di discernimento e di ricezione dei testi del magistero, modificandone però lo stile, in vista di una loro attualizzazione. La sua base di osservazione non è il passato ma l'oggi, l'osservazione mirante ad un processo induttivo piuttosto che ad una mera deduzione. In effetti, insiste l'A, "Non si può interpretare un insegnamento applicando ad esso un metodo di analisi, giuridico o scolastico, che non è omogeneo al suo oggetto".¹⁴⁷

GIUSEPPE BUFFON OFM

**EL ENCUENTRO CORRE EL RIESGO
DE CONVERTIRSE EN UN CHOQUE:
Francisco de Asís y Alik al Kamil, sultán (rey) de Egipto**

“Lo humano y la humanidad se realizan en encuentros verdaderos. Aquí el hombre no hace experiencia de sí solo como ser limitado o del otro hombre, como confinado alla propia finitud, parcialidad, necesidad de completamiento, sino la relación que él tiene con la verdad se eleva para él a la verdad misma, mediante una relación que desde el punto di vista de la individuación, es diferente del otro y que está destinado a retoñar y a crecer siempre diversamente. Es necesario a los hombres y les está concedido, de confirmarsi mutuamente, en los encuentros verdaderos”¹

Introducción

Tomando como punto de partida este pensamiento antropológico, quisiera referirme a aquél encuentro emblemático, que se dió en el año 1220, según las crónicas del historiador Giacomo da Vitry entre Francisco de Asís y Alik al Kamil, sultán (rey) de Egipto.² Para algunos se trató de un encuentro paradójico interpretado como un fracaso, un encuentro entre dos hombres diferentes, con culturas diferentes y de religiones diferentes, en pleno tiempo de las Cruzadas, tiempo dramático y trágico de guerras fratricidas, de crueldades, de deshumanización y de choques ideológicos, políticos, culturales y religiosos. Un tiempo parecido al nuestro.

Pero si la historia se puede convertir en maestra de la vida, podemos aprender de un singular evento histórico, sólo si estamos dispuestos a abrirnos y a despojarnos de los prejuicios, de las pretensiones ideológicas

¹ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano 1993, 290.

² J. G. JEUSSET, *Dio è cortesia. Francesco d'Assisi e l'Islam*, Messaggero, Padova 1988, 16-17.

y sólo si las verdaderas motivaciones son analizadas en el contexto de lo que realmente sucedió. Pues sólo cuando se tiene el coraje de afrontar la verdad y la realidad y sólo cuando se corren riesgos para encontrar al otro, sólo entonces podemos tener algo diferente, algo que no degenera en un choque, sino en un encuentro verdadero.

¿Pero qué cosa es un encuentro?

Sobre un cierto tipo de encuentro, Bauman, basándose en el pensamiento de Richard Sennett³, afirma que una ciudad es un insediamento humano en el cual es probable que individuos extraños se encuentren. Esto significa que dos individuos extraños, probablemente en su cualidad de extraños, permanecerán también extraños al final de su encuentro casual. Pero un encuentro entre extraños es completamente diferente de un encuentro entre familiares, amigos o conocidos. En el encuentro entre extraños no se continúa con la comunicación allí donde se había quedado al final del encuentro precedente, no se da ninguna actualización de las penas, las tribulaciones o los gozos vividos durante el lapso intermedio, nada que recordar o que comentar. El encuentro entre extraños es un evento que carece de un pasado, y a menudo es un evento sin un futuro, una historia sin continuación, una ocasión única que hay que consumir en el instante, en el puesto, sin procrastinación y sin posponer las cosas para otra ocasión.⁴

Sin embargo, esta tipología de encuentro ilumina sólo parcialmente nuestro cometido. Porque Francisco y Alik al Kamil eran extraños y vivían en ciudades diferentes, pero tenían muchas cosas en común. Por lo mismo, nos parece mucho más útil la tipología de encuentro que ofrece Martín Buber, quien incluye un encuentro no sólo entre amigos, o entre enemigos, ni sólo entre extraños, sino también entre adversarios e interlocutores que se adversan, que se confrontan, que discuten, pero que se ayudan a crecer recíprocamente. Y Buber propone no sólo encuentros de situaciones ocasionales, sino de ocasiones particularmente intencio-

³ Bauman (en su obra (*Modernità Liquida*, 2010, 103) cita la obra del sociólogo Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, New York 1978, 38s.

⁴ Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità Liquida*, Laterza, Bari 2000, 103-104.

nales, en los cuales dos seres humanos comparten situaciones comunes, existenciales y donde pueden relacionarse y dialogar. Relacionarse es algo muy diferente del sólo hecho de “reaccionar al otro”, ya que la relación puede convertirse en un diálogo auténtico, constructivo, educativo, trascendente.⁵ En este caso, el encuentro es digno de ser tal, sólo si cada uno se siente seguro de su propia identidad (una seguridad no defensiva), y a partir de esa se abre y se revela al otro, respetando al mismo tiempo su radical alteridad, es decir, lo que lo hace diverso, su extrañidad, la realidad propia del otro.

En el caso de Francisco de Asís, él había demostrado ya la propia capacidad de iniciativa, como cuando se dirige desde el centro de Asís hacia la periferia de la ciudad, que era residencia de los emarginados, los leprosos, los “menores” (los que no contaban en la sociedad). Pero incluso dentro de la ciudad de Asís, Francisco propicia un encuentro de reconciliación, como aquél del “Podestá” y el Obispo que estaban en discordia. Y en otra ciudad más, (Gubio), Francisco había hecho posible un encuentro y un acercamiento entre los habitantes que se encerraban en su miedo defensivo de repliegue y el temido y sanguinario lobo que destruía no sólo vidas animales, sino también vidas humanas. El hombre, efectivamente, no debería de convertirse en lobo para el otro hombre, ni tampoco para los animales, porque en una perspectiva franciscana esos son considerados “*hermanos de creación*”, es decir, salidos de las mismas manos del Creador. Pero las “sociedades protectoras de los animales” en la actualidad parecen ser más eficaces que las sociedades protectoras de los humanos.

En la iniciativa de ir a Egipto, con todos los riesgos que esto comportaba, parece estar claro un motivo impelente: buscar una alternativa, una aproximación, un diálogo, un verdadero encuentro de paz: poner fin a la guerra fratricida, con un acuerdo que hiciera posible a todos el acceso y el compartir los lugares santos de Jerusalén, hasta entonces contendidos por Cristianos y Musulmanes. Hoy, la motivación para las tres religiones monoteístas (incluyendo los Hebreos) bien podría ser aquella evangélica: “*El amor de Cristo nos apremia, para que ya no vivamos para nosotros mismos... para poder ir más allá de nosotros mismos*” (Cf. II Cor

⁵ Cf. M. BUBER, *El principio dialógico*, 220s.

5, 14). Porque las noticias que llegaban desde el Oriente, eran de verdad espantosas y desastrosas, y un cristiano auténtico no podía ser indiferente, pero tampoco lo podía ser un verdadero musulmán.

Entonces, el encuentro verdadero, el encuentro auténtico, prosigue Buber, acontece entre un yo y un tú que nos trasciende, en la esfera del “entre” (Zwischen), el “entre”, lo que sucede “entre el yo y el tú” (between man and man), en donde la capacidad de iniciativa y la generosidad de los interlocutores hace germinar y emerger la mutualidad y la reciprocidad; en un estar atentos a no imponer mi verdad y de no buscar de debilitar las certezas y convicciones del otro, sino en una búsqueda conjunta de la verdad que nos trasciende. La mutualidad y la reciprocidad sólo pueden ser solicitadas. Y cuando a esa solicitud se responde, acaece el triunfo de lo interhumano, el pasaje del yo al tú y del nosotros al vosotros. Cuando se da la prioridad al otro y se le busca un espacio, o como diría Lévinas: “Après – Vous Monsieur”! (Después de Usted, Señor...), se da el triunfo del interhumano, porque ya no prevalecen intereses individualistas, ni ideológicos, ni partidismos, porque cada uno busca de confirmar al otro en su identidad y en su propio proceso de búsqueda de la verdad.

Para que se realice un verdadero encuentro, son necesarias también la apertura, la capacidad de acogida y la actitud de escucha al otro. Estas características del encuentro entre los seres humanos, también es una condición sin la cual no puede darse encuentro entre los seres humanos y Dios. En la visión antropológica de M. Buber, los dos tipos de encuentro están estrechamente ligados, porque la relación o el encuentro de un ser humano con Dios, es incluyente de todas las demás relaciones y tipos de encuentro de los seres humanos. A este propósito, Buber reporta una parábola: “Se cuenta que una vez un hombre entusiasta de Dios, abandonando el reino de la creación, se dirigió hacia el gran vacío. Por allí estuvo caminando hasta que llegó a las puertas del misterio. Tocó. Desde adentro se le preguntó: “¿Qué cosa buscas aquí?”, él respondió: “He proclamado tus alabanzas a los oídos de los mortales, pero fueron sordos a mis palabras. Ahora yo vengo ante tí, para que tú mismo me escuchas y me respondas”. “Regresa desde donde has venido” –se oyó desde el interior-, “aquí no hay ninguna escucha para ti. Yo he hundido mi escucha en la sordera de los mortales”.⁶ Se puede concluir que un encuentro entre sordos o algo que

⁶ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, 200-201.

asemeje a un monólogo, o donde falte la apertura y la escucha al otro, de ninguna manera puede llamarse encuentro y mucho menos si se pretende que ese sea un encuentro con Dios.

Cuando el encuentro puede degenerar en un choque:

Buber era consciente que el encuentro puede degenerar en un choque. Porque es inevitable que se den las pasiones humanas; y puede ser peor si se da la tendencia al monólogo, a la imposición, a la prevalencia de intenciones propagandistas, o los gritos, porque hay quien cree que tiene la razón quien grita más fuerte; y si se da la manipulación, entonces el diálogo puede degenerar. A veces el diálogo puede convertirse en una pura charlatanería, en un desperdicio de palabras, en la mala educación. Porque hay ocasiones y situaciones en las cuales al otro ni siquiera se le permite expresarse o se le interrumpe continuamente. Y otras veces se busca de combatir al otro, se busca de hacer “*bella figura*” a expensas de los demás, o se hace propaganda de sí mismos o de alguna ideología. Esto último, particularmente cuando se da el uso ideologizado de la religión. Y lo que es peor, a veces se calla a los demás, o literalmente “*se les cierra la boca*”, reduciéndolos al silencio.

Por lo que toca al caso de Francisco de Asís, parece que en sus intenciones al partir para el Oriente, no entraban ni el proselitismo ni las pretensiones de convertir a los musulmanes. Y por lo que toca a la contraparte, es verdad que los soldados del rey de Egipto inicialmente golpean a Francisco y a fray Iluminado, que lo acompañaba, pero tenían buenas razones para creer que se trataba de dos espías del ejército Cruzado. Por otra parte, si Francisco quería el martirio, bastava con insultar a los Musulmanes y su fe, pero esto es incompatible en la vida de un cristiano verdadero. Francisco, lo que solicita simplemente es hablar y dialogar con el Sultán. Él no se presenta en nombre del Papa, que era el otro rey en cuyo nombre si combatía, sino que simplemente en nombre del Dios altísimo. Y no obstante, Francisco invita a declarar abiertamente la propia identidad ante los musulmanes: “*De ninguna manera promuevan controversias ni disputas, sino sólo confiesen que son cristianos*”.⁷

Dario Fo, italiano, premio nóbel de literatura, en una representación teatral en Espoleto, concluye sugestivamente la posible apuesta de

⁷ Cfr. San Francisco de Asís, *Escritos y Biografías*, B.A.C., Madrid, 2003, 120 (Regola non Bollata, c. XVI).

la “Ordalia” (la prueba de pasar a través del fuego), con estas palabras de Francisco al Sultán: “*No puedo hablar en nombre de todos los cristianos, quizás ni aunque fuera el Papa, yo sólo puedo hablar a título personal. Pero más allá de nuestras diferencias, mejor no apostemos nada. Lo que sí me parece importante es que Tú como buen musulmano y yo como buen cristiano, cada uno a su propia manera, continuemos a orar y a alabar al mismo Dios Altísimo y Misericordioso*”.

Nos encontramos con un espíritu y con actitudes con las cuales se puede ir más allá de un encuentro meramente ecuménico o entre religiones, pero se supone que aún en estos casos la tentación de “*taparle la boca a los demás*” o la posibilidad de hablar lenguajes diferentes, puede concurrir a un choque o al fracaso del diálogo. En el caso que estamos tratando (el encuentro de Francisco y Alik al Kamil), se supone que había un traductor, que ayudara a la comprensión y al entendimiento, y éste podría ser fray Iluminado, compañero de viaje del santo. Es seguro que Iluminado acompañó a Francisco, pero es sólo una suposición que fuera conocedor del árabe. Aunque es posible que el espíritu sea capaz de superar malentendidos, dificultades y obstáculos, en la realidad es algo que no puede dejarse a la improvisación.

Más allá de la diplomacia y la cortesía:

La diplomacia supone una estrategia política, sagaz, premeditada. Pero Francisco no es un político, no es un emisario del Papa y mucho menos un jefe de los ejércitos Cruzados. Francisco se presenta al encuentro desarmado, sin cartas de recomendación, provisto sólo de su pobre presencia y de su palabra; y esto hace pensar a Alik al Kamil que a quien tiene ante sí sea un “*Sufi*” (un heremita, un hombre de Dios, según la espiritualidad islámica). De cualquier modo se trata de un hombre sumamente cortés. A este propósito, anota el poeta y escritor irlandés Gilbert Chesterton: “*los italianos son gente cortés, pero Francisco de Asís supera mucho la cortesía de la mayor parte de los italianos*”.⁸ Esta cortesía (término que deriva de la “*corte*”, ambiente real o de las cortes imperiales), no era sólo una actitud con la cual un rey se dirigía a otro rey, sino que Francisco era sumamente cortés especialmente para con los pobres, los miserables y aquellos que no cuentan en la sociedad. Efectivamente, Francisco

⁸ Cfr. G. CHESTERTON, *San Francisco*, Encuentro, Madrid 1999, 76.

ha dejado escrito que: *“la cortesía es una propiedad de Dios; la cortesía es hermana de la caridad la cual apaga el odio y conserva el amor”*.⁹

A estas palabras hace eco el testimonio de un psicólogo que sobrevivió a los “Lager” (Campos de concentración Nazis) que sostiene que: *“la cortesía y la gentileza pueden hacer soportables y pueden incluso vencer las actitudes negativas del prójimo, cosas que desgraciadamente escaseaban en los campos de concentración”*.¹⁰ Es una lástima que hoy se desvalorice la cortesía como si fuera una “virtud burguesa”, innecesaria; y la descortesía, las malas maneras y la mala educación han ido entrando poco a poco en las cortes, las cuales, en cambio, deberían ser ejemplo de virtud para todos. La verdad es que la cortesía es necesaria para el triunfo de lo interhumano, es decir, para la realización de un auténtico encuentro. De esto da fe el ya citado historiador Giacomo da Vitry, futuro cardenal de Albano y cronista de la quinta cruzada, la cual se desarrolla hacia el año 1220, cuando Francisco se traslada del campamento de los Cruzados, al campamento de los Musulmanes: *“Francisco tuvo la fortuna de encontrar en Al malik al Kamil, Sultán de Egipto, a un hombre y un rey también él sumamente cortés y abierto al diálogo”*. Y no obstante, esta valoración es realizada por el Cronista, sólo después que él mismo hizo la experiencia de ser prisionero. Porque durante la cuarta cruzada los Cristianos habían matado a dos mil “Sarracenos” (término empleado por los cristianos para designar a los “infeles”), mientras que en la quinta cruzada llega la derrota catastrófica para los cristianos, los cuales deben llorar y lamentar a seis mil muertos. Es este el motivo por el cual Giacomo Da Vitry había denominado a Al Malik al Kamil, un rey sumamente sanguinario al que llamó inicialmente *“bestia cruel”*. Pero esta valoración viene cambiada por aquella de *“un rey sumamente cortés y lleno de compasión”*, cuando el célebre prisionero, herido y casi muerto de hambre es acudido junto a sus compañeros de prisión, por la longanimidad y compasión del rey enemigo, quien cura a los heridos y da de comer a los prisioneros; y no sólo eso: *“Al Malik al Kamil, deja a los prisioneros la decisión de regresar con sus propias familias o pasar a combatir bajo su bandera”*.¹¹ Este testi-

⁹ Cfr. *Fonti Francescane*, Editrice Francescane, Assisi, 2003, n. 1871.

¹⁰ B. BETTELHEIM, *Il cuore vigile*, Adelphi, Milano 1998, 269.

¹¹ Citato da J. G. Jeusset, *Dio è cortesía, Francesco d'Assisi e l'Islam*, 43.

monio ocular hace justicia a un profundo humanismo que se perfila en la capacidad de ir más allá de las apariencias y más allá de las religiones.

R. Guardini, propone una educación ética-humanística que considera la cortesía como hermana de la humildad y propone como máxima expresión de este humanismo, la figura de Francisco de Asís: “*Su metodología de la cortesía, parece ser la única actitud que toca los corazones de los demás (en particular los corazones más duros y endurecidos). Pero esta pedagogía de la humildad y de la cortesía, no puede limitarse a las relaciones entre los sexos (por ejemplo, no se debe ser gentil y cortés sólo con las mujeres). Pues para un cristiano la cortesía debe transformarse también en responsabilidad, en capacidad de relaciones esenciales y duraderas con todo otro ser humano, especialmente hacia los pobres, los miserables, los marginados, los peregrinos y los emigrados. Y si en estas relaciones, por una parte entran los principios de igualdad, libertad y fraternidad, por otra parte debe considerarse la persona en su identidad, unidad, totalidad y alteridad*”.¹² Posiblemente también en este sentido podamos hablar de la urgencia de volver a proponer la polifonía de un humanismo integral.

Más allá del altruismo y de la empatía:

La propuesta de crear y fomentar una cultura verdaderamente humanística, basada en el altruismo y la solidaridad, debe hacer las cuentas con el hecho de que en el ser humano coexisten las tendencias individualistas y las altruistas, las agresivas y las oblativas; y que del mismo modo e independiente de la edad en la que uno se encuentre, el hombre es sujeto a educación o a des-educación, tendiente a progresión o a regresión. Por lo mismo, ya en una tierna edad, los comportamientos pro-sociales pueden ser motivados o des-motivados, alentados o des-alentados. Pero las motivaciones para poder ir más allá de sí mismos y para no conformarse ni acomodarse en el inmovilismo y en el indiferentismo, necesita mantener un continuo proceso dinámico de conversión. La realidad de la vida es esta: o se avanza o se retrocede. Y los motivos, si se quiere ir más allá, deben anclarse en la búsqueda de la trascendencia, aceptando la fatiga del esfuerzo y del permanecer siempre abiertos.

¹² R. Guardini, *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*, B.A.C., Madrid 1999, 662. Este autor, nacido en Verona, Italia, filósofo, teólogo y pedagogo, vivió toda su vida en Alemania, donde ha enseñado en diferentes universidades.

De manera parecida se puede hablar de la empatía, pero considerando que existen dos tipos: aquella del sentido común, que cuenta poco para nuestros intereses educativos, y aquella propiamente científica, la cual sí puede ser educable. La empatía del sentido común es necesaria y no se la debe desvalorizar, pero se asemeja más a una simpatía natural, porque se limita a una comprensión puramente mental del otro, una identificación con el otro, pero de tipo bonachón, con una sensibilidad por los demás que ni requiere ni incluye el “*pathos*” (la pasión) ni el sufrimiento ni tampoco el compromiso y responsabilidad por el otro. Por lo tanto, la empatía del sentido común no basta. Y por lo mismo viene propuesta la reflexión antropológica de la heroína Edith Stein (Santa Teresa Benedicta de la Cruz).¹³ Para ella, la empatía es un valor en el cual pueden ser educadas las personas, porque no se trata sólo de una “*inmedesimación*”, (meterse en el papel del otro), ni de una comprensión superficial, ni de una mera identificación con las experiencias vividas por los demás. Uno puede llegar a experimentar emociones (por ejemplo, el dolor, la alegría o la tristeza) incluso más intensas que las emociones originales, experimentadas por el otro, trascendiendo el contagio, la sugestión y otros factores psicológicos. El hecho es que esta empatía comprende también los factores reflexivos; de ningún modo se disocia de los factores cognitivos, afectivos y conativos, ni de aquellos volitivos y valoriales (la empatía científica influye la reflexión, el discernimiento y la discriminación de valores). Ciertamente incluye el “*pathos*”, pero va más allá de los factores psicológicos y de la capacidad subjetiva para percibir al otro. Estamos hablando de una empatía que incluye la conversión, incluso como capacidad correctiva e integrativa. Efectivamente, la corrección permite no sólo corregir y modificar los puntos de vista (la auto-percepción y la percepción subjetiva del otro, la mirada, el estado de ánimo, la postura del cuerpo), sino que hace posible que la valoración sea más objetiva. Se trata de una empatía que puede apuntar hacia la creación de una conciencia siempre más humana y humanizante. Puede provocar un auténtico encuentro con el otro porque incluye la realidad de un genuino encuentro consigo mismo.

En el caso de Francisco y Alik al Kamil, sucede algo que parece ir más allá de un simple encuentro simpático y empático (empatico, en el

¹³ Cfr. E. Stein, *Il problema dell'Empatia*, Studium, Roma 2003.

sentido de la empatía del sentido común): superados los primeros prejuicios, aparece algo así como un progreso en la conversión, por el hecho que como Francisco reconoce la santidad de la Biblia, parece renocer igualmente la “Santidad del Corán”, con todo lo que esto implica, en el sentido de la confirmación de su interlocutor. Cuando se da el fenómeno contrario, actualmente se diría que emerge un fundamentalismo religioso, aunque el problema no son las religiones, sino el uso ideologizado de las religiones. Pero el Santo Corán en la Sūra 29, 46, ofrece un pasaje que invita a un encuentro abierto, aunque con límites: “*Con los del “libro” podéis discutir siempre con la máxima cortesía, excepto con aquellos que son injustos*”.¹⁴ El diálogo entre Francisco y Alik al Kamil continúa desarrollándose con la petición del Sultán a Francisco de quedarse más tiempo, de orar por él y con el intercambio de dones: “El Corno de plata”, que sirve para llamar a los creyentes a la oración, donado por el Sultán, es un vestigio testimonial, conservado hasta ahora en la Basílica de San Francisco en Asís; y el temor de Francisco de no poder ofrecer otro don que el de sus oraciones es aceptado de buena gana por el rey de Egipto. Pero Francisco parece haber aprendido bastante de aquél histórico encuentro: el hecho que los musulmanes suspenden cualquier actividad para reunirse a orar cinco veces al día y la devoción por los santos nombres de Dios. Todo esto se refleja y es testimoniado por los escritos de Francisco, en particular, aquellos que son posteriores a 1220, especialmente: Las Alabanzas al Dios altísimo y el Cántico del Hermano Sol. Además, el espíritu de la oración de la paz parece brotar como un fruto: “*Dando es que recibimos. Permíteme, Señor, que yo no busque tanto ser comprendido, como comprender...*”. Son expresiones que parecen ir mucho más allá de la empatía. Por lo cual, el psicólogo Erikson sugiere, que la verdadera empatía se verifica en el hecho que esa se convierte en responsabilidad del uno por el otro y que “*la perfección de las palabras sobre la caridad en Cristo y en san Francisco, pueden ser comprendidas sólo en el contexto de la última pasión*”.¹⁵ Efectivamente, el valor de la santidad (que va más allá de la empatía), es percibido por Lévinas como: “*el vuelco más profundo del ser: porque si el amor por el otro, se convierte en responsabilidad por el otro, conduce a un eventual morir por el otro, a un sacrificio que llega hasta*

¹⁴ Cfr. J. G. Jeusset, *Dio è cortesia*, 32.

¹⁵ E. Erikson, *Introspezione e Responsabilità*, Guanda, Roma 1968, 152.

el pensamiento insensato en el cual la muerte del otro puede preocuparme mucho más que mi propia muerte. En este sentido lo humano significa el inicio de una nueva racionalidad y del ir más allá del ser".¹⁶ Es evidente que con todo esto, no podemos proponer un nuevo humanismo basado sobre la racionalidad, pero tampoco podemos prescindir de ella.

Consideraciones conclusivas:

Lo humano y la humanidad se realizan en los encuentros verdaderos, no en los encuentros ficticios. Pero la solicitud y la preocupación por el otro parecen preceder el encuentro. Y es la capacidad de iniciativa, la generosidad, la atención desinteresada por el otro, la revelación del propio ser y el despojo de las propias máscaras, además de la renuncia a las pretensiones defensivas, que hace brotar y germinar la auténtica mutualidad y reciprocidad. En estas condiciones son posibles las auténticas relaciones interpersonales y el diálogo constructivo; porque con la realización del verdadero encuentro se da el triunfo de lo interhumano.

En cambio, la manipulación y la instrumentalización del otro y la falta de respeto a la identidad y alteridad del otro, conducen a un callejón sin salida; el resultado aquí puede ser el monólogo y un pretendido diálogo entre sordos que anunciadamente degenera en choque.

El riesgo de que el encuentro degenera en choque aumenta cuando falta la empatía profunda, la solidaridad, la cortesía, la gentileza y la diplomacia. Posiblemente debería iniciarse con ésta última. Pero por otra parte el verdadero amor implica responsabilidad por el otro, el pathos como capacidad incluso de riesgo y de sacrificio. Es por esto por lo que nos parece que un encuentro como el acaecido entre Francisco y Alik al Kamil, pueda representar un paradigma. Ambos son definidos como "*personas sumamente corteses*" y ahora agregamos "*sumamente empáticas*". Ellos han pasado a la historia como los propulsores de una alternativa, en medio de una guerra fratricida, la de las Cruzadas; y su gesto hace la diferencia de lo que son los choques de religiones, de política, de cultura y de cosmovisiones diferentes. Esto puede ser una realidad en un mundo pluralista, que creemos está necesitado de la polifonía de un nuevo humanismo.

¹⁶ E. Lévinas, *Tra Noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1992, 272.

ABSTRACT (ITALIANO)

Seguendo un approccio antropologico pedagogico l'autore offre una riflessione sull'incontro. Egli rivisita alcune tipologie d'incontro, e riferisce alcune caratteristiche del vero ed autentico incontro, tra le quali: la sollecitudine e preoccupazione per l'altro, il rispetto all'identità altrui, la rinuncia a pretese e all'imposizione di una verità unidirezionale, la mutualità e reciprocità, la cortesia e l'empatia. Nonostante, è sempre latente il rischio d'incomprensioni e conflitti e la possibilità di degenerare in uno scontro. Perciò si sottolinea l'importanza di andare oltre i comuni e superficiali concetti di cortesia ed empatia. Queste nozioni devono allargarsi verso una trascendenza che oltrepassi la selettività e i criteri restrittivi dell'umano. Si deve puntare ad un incontro dove identità e alterità si compenetrino e dove l'empatia includa il "pathos", la ricerca di una comprensione profonda dell'altro, e la responsabilità per l'altro, quella che non è essente di sacrifici. L'incontro vero e autentico fa possibile la ricerca della verità mediante il dialogo empatico, positivo e costruttivo. Dopo otto secoli di storia, l'incontro emblematico e paradigmatico accaduto tra Francesco d'Assisi e Alik al Kamil, re d'Egitto, in pieno tempo delle Crociate, tempo di scontri politici, di civiltà e di religioni, sembra illuminante per i nostri tempi. Infatti, questo incontro rifulge come trionfo dell'interumano ed è valido per motivare la ricerca e la costruzione di un nuovo umanesimo integrale e pluralistico che si basi sul dialogo, l'altruismo e la solidarietà.

Synthèse (FRANCESE)

Suivant une approche anthropo-pédagogique, l'auteur offre une réflexion sur la rencontre. Il passe en revue certaines typologies de rencontre et fait allusion à certaines caractéristiques de la vraie et authentique rencontre à savoir : la sollicitude et la préoccupation pour l'autre, le respect de l'identité de l'autre, le refus à la prétention et à l'imposition d'une vérité unidirectionnelle, la compréhension mutuelle et la réciprocité, la courtoisie et l'empathie. Cependant, reste toujours latent le risque d'incompréhensions et de conflits, voire même de mésentente accentuée. C'est pourquoi il souligne l'importance d'aller au-delà des concepts communs et superficiels de courtoisie et d'empathie. Ces notions

doivent s'élargir vers une transcendance qui surpasse la sélection et les critères restrictifs de l'humain. On doit mettre l'accent sur une rencontre où l'identité et l'altérité se compénètrent et où l'empathie inclut le « Pathos », la recherche d'une compréhension profonde de l'autre et la responsabilité pour l'autre où le sacrifice n'est pas exclu. La vraie et authentique rencontre rend possible la recherche de la vérité à travers le dialogue empathique, positif et constructif. Après huit siècles d'histoire, la rencontre emblématique et paradigmatique entre François d'Assise et Alik Al Kamil Roi d'Egypte, en pleine période de croisade c'est-à-dire en plein temps de conflits politiques, de civilisations et de religions semble éclairant pour notre temps. En effet, cette rencontre resurgit comme le triomphe de l'interhumain et elle est valide pour motiver la recherche et la construction d'un nouvel humanisme intégral et pluraliste fondé sur le dialogue, l'altruisme la solidarité.

Resumen (SPAGNOLO)

Siguiendo una perspectiva antropológica – pedagógica, el autor ofrece una reflexión sobre el encuentro. Revisa algunas tipologías de encuentro, y examina algunas características del encuentro verdadero y auténtico, entre las cuales: la solicitud y la preocupación por el otro, el respeto a la identidad de los demás, la renuncia a las pretensiones de imponer una verdad unilateral, la mutualidad y reciprocidad, la cortesía y la empatía. No obstante, es siempre latente la posibilidad de incomprendiones, de conflictos y el riesgo de que el encuentro degenera en un choque. Por lo mismo, se hace ver la importancia de superar las nociones comunes y superficiales de cortesía y de empatía. Estos conceptos deben ampliarse y profundizarse de modo que se dé una trascendencia que supere la selectividad y los criterios restrictivos de lo humano. Se invita a propiciar un encuentro en el que identidad y alteridad se compenentren, en donde la empatía pueda incluir el “pathos”, como búsqueda profunda de comprensión, aceptación y confirmación del otro; en donde el “pathos” incluya la pasión, pero también la responsabilidad por el otro, sin excluir la capacidad de sacrificarse por el otro. Sólo así se puede lograr el encuentro verdadero que hace posible la búsqueda de la verdad, a través del diálogo empático, positivo y constructivo. En el encuentro realizado entre Francisco de Asís y Alik al Kamil, rey de Egipto, se presenta un

ejemplo concreto de este tipo de encuentro. A pesar de que han pasado ocho siglos de historia, este encuentro resulta emblemático y paradigmático, porque se realizó en la época de las cruzadas, que no es muy diferente de la nuestra, una época de choques políticos, ideológicos, culturales y religiosos. Este tipo de encuentro es ejemplar porque supera el choque, el conflicto y la confrontación estéril y puede ser válido para motivar la búsqueda y la construcción de un nuevo humanismo integral y pluralístico, que se base en el diálogo, en el altruismo y la solidaridad.

CRISTÓBAL SOLARES

LA TUTELA DEI DIRITTI SOGGETTIVI NELL'ORDINAMENTO GIURIDICO DELLA CHIESA: NELL'OTTICA DEL PRINCIPIO SISTEMICO *AEQUITAS CANONICA* (CAN. 221 CIC)

I. „NEL CONTESTO DELL'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE...”¹

Prendo l'udienza per i giudici della Rota Romana nel 2011 le parole del Papa: „il rapporto tra il diritto e la pastorale è stato al centro del dibattito post-conciliare sul diritto canonico”² – pronunciate sullo sfondo del classico adagio *salus animarum suprema lex* – non hanno sorpreso nessuno dei membri dell'eminente auditorio. Sia i soggetti di cui sopra, nonché gli altri destinatari del magistero della Chiesa (annualmente destinato agli addetti alla giustizia ecclesiastica) hanno scoperto senza fatica il „filo” ideologico che unisce questa rilevante constatazione con il contenuto del primo discorso di Benedetto XVI rivolto al mondo della canonistica e della giurisdizione ecclesiastica³. Tanto più che da parte del

¹ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos, auditores, officiales et advocatos anno iudiciali ineunte* [18 I 1990], „Acta Apostolicae Sedis” [vedi più avanti: AAS] 82 (1990), p. 872, n. 2.

² Benedictus XVI, *Allocutio ad sodales Tribunalis Romanae Rotae* [22 I 2011], AAS 103 (2011), p. 108.

³ Il filo „programmatico” del primo discorso rotale di Benedetto XVI è stato colto bene da Joaquín Llobell: (1) *Nuove considerazioni assiologiche sul diritto e sul dovere al processo giudiziale ispirate dal magistero di Benedetto XVI circa la necessità di „agire secondo ragione” nell'attività ecclesiale*; (2) *L'ecclesialità del processo giudiziale secondo l'impostazione della legge come „ordinatio rationis” e il positivo influsso dell'illuminismo giusnaturalista per il „ricupero” in ambito canonico di qualche elemento essenziale del diritto al giusto processo*; (3) *Lequilibrio fra la tutela dei diritti della comunità e del singolo: il diritto-dovere dei sacri pastori al giusto processo* (che sono i titoli dei capitoli del testo di cui sopra) – J. Llobell, *Il diritto e il dovere al processo giudiziale nella Chiesa. Note sul magistero di Benedetto XVI circa la necessità di „agire secondo ragione” nella riflessione ecclesiale*, „Ius Ecclesiae” [vedi più avanti: IE] 19 (2007), pp. 55-75.

Papa stesso non sono mancati riferimenti all'evento verificatosi cinque anni prima⁴. Quello che merita una particolare attenzione, è che l'attuale Santo Padre in quel contesto non abbia fatto a meno di richiamare alla memoria la famosa allocuzione alla Rota Romana del 1991. Soprattutto il passo che smonta il dannoso stereotipo di una dicotomia che oppone il „giuridico” al „pastorale”. „Non è vero – come ha detto allora Giovanni Paolo II – che per essere più pastorale il diritto debba rendersi meno giuridico”⁵. Ancora più forte suonavano i successivi frammenti di quel memorabile discorso: „La dimensione giuridica e quella pastorale sono inseparabilmente unite nella Chiesa [...]. Anzitutto, vi è una loro armonia derivante dalla comune finalità: la salvezza delle anime”⁶.

In quel luogo vale la pena di porre la domanda: quali sono le reali intenzioni in in epoca post-conciliare nascoste dietro ad una così marcata accentuazione del “profilo” pastorale del diritto canonico da parte del legislatore ecclesiastico⁷? Come intendere l'appello frequentemente ripetuto dai padri del Concilio Vaticano II, che l'esposizione della sopra nominata disciplina debba rispecchiare la rinnovata ecclesiologia⁸. Come interpretare un'indicazione magisteriale così categorica, sul ruolo insostituibile svolto dall'ecclesiologia della *Costituzione Dogmatica sulla Chiesa „Lumen gentium”* in un'adequata interpretazione e applicazione della legge⁹? Il riferimento di Giovanni Paolo II ai dieci principi stabiliti

⁴ Benedictus XVI, *Allocutio ad Tribunal Rotae Romanae* [28 I 2006], AAS 98 (2006), pp. 135-138.

⁵ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 874, n. 4.

⁶ Ibid.

⁷ Cfr. T. Rincón-Pérez, *Juridicidad y pastoralidad del Derecho Canónico (Reflexiones a la luz del discurso del Papa a la Rota Romana de 1990)*, „Ius canonicum” [vedi più avanti: IC] 31 (1991), pp. 231-252; C.J. Errázuriz, *Riflessioni circa il rapporto tra diritto e pastorale nella Chiesa*, in: „*Vitam impendere magistero*”. *Profilo intellettuale e scritti in onore dei Professori Reginaldo M. Pizzorni e Giuseppe di Mattia*, a cura di J.A. Gutiérrez, Roma 1993, pp. 297-310; E. Baura, *Pastorale e diritto nella Chiesa*, in: *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003*, a cura del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Città del Vaticano 2003, pp. 159-180.

⁸ Concilio Vaticano II, *DECRETO SULLA FORMAZIONE SACERDOTALE „Optatam totius”*, n. 16.

⁹ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 873, n. 2.

dalla Prima Assemblea del Sinodo dei Vescovi (1967)¹⁰, nel sopraccitato discorso del 1990, va incontro ad una serie di considerazioni su questi problemi. I dieci principi costituiscono un vero e proprio decalogo, che ha posto le fondamenta alla riforma della legislazione del codice profila-ta all'insegna dello spirito di aggiornamento conciliare.

Seguire una tale „pista” può rivelarsi altrettanto giusto quanto istruttivo. Tanto quanto il primo principio della riforma indicante il *salus animarum*¹¹ quale obiettivo principale dell'ordinamento giuridico della Chiesa e allo stesso tempo paradigma¹² ad uso del nuovo codice (CIC)¹³, quanto il terzo principio, direttamente citato nell'allocuzione del 1990¹⁴, denotano – nel contesto del sopraccitato obiettivo – „l'organicità della comunità ecclesiale”¹⁵. Si può dire che proprio qui il discorso magisteriale tocca il „nervo” principale del pensiero giuridico

¹⁰ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, „Communicationes” I (1969), pp. 77-85.

¹¹ *Christifidelis in canonibus ipsi propositis, invenire debet qua ratione in vita religiosa ipse se conducere oporteat, si particeps esse vult bonorum quae Ecclesia offert, ut salutem aeternam assequatur. Canonici quoque iuris obiectum praecipuum et essenziale est iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem pertineant* – ibid., pp. 78-79.

¹² *La „salus animarum” diventa l'elemento che caratterizza in modo essenziale l'ordinamento canonico, non solo differenziandolo radicalmente da ogni altro ordinamento giuridico, ma identificandolo nella sua specifica fisionomia* – P. Pellegrino, *La „salus animarum”*, IC 44 (2004), p. 141; cfr. J. Herranz, *Il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi: „Salus animarum”, principio dell'ordinamento canonico* [6 IV 2000] http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20000406_salus-animarum_it.html-206 (Si veda anche J. Herranz, *Salus animarum”, principio dell'ordinamento canonico*, Milano 2011, [Monografie Giuridiche, vol. 40], pp. 185-206; J.I. Arrieta, *La „salus animarum” quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori*, IE 12 (2000), pp. 343-374.

¹³ *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Città del Vaticano 1983.

¹⁴ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, pp. 873-874, n. 3.

¹⁵ *Natura sacra et organice exstructa communitatis ecclesialis manifestat indolem Ecclesiae iuridicam omnesque eius institutiones ad promovendam vitam supernaturalem ordinari. Quare iuridica ordinatio Ecclesiae, leges et praecepta, iura et officia quae exinde consequuntur, fini supernaturali congruere debent* – Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Principia...*, p. 79.

della Chiesa: comunicando *novum* alla contemporanea autocoscienza ecclesiastica contemporanea, viene dimostrato il primato del più importante principio sistemico dello *ius Ecclesiae*. Il principio strutturale della *communio* – perché proprio di questo si parla – sintetizza in primo luogo l'attuale esperienza della realtà della Chiesa-mistero; in secondo luogo, come il principio fondamentale che organizza e orienta indicando la fonte, il senso e il contenuto dell'ordine giuridico della Chiesa¹⁶. Nella presente norma si verifica e si trova l'indispensabile criterio interpretativo della massima trasmessa e menzionata dalla tradizione del *salus animarum suprema lex*. È evidente che il principio della „comunione”, stigmatizzando ogni aspetto di *esse e agere* della Chiesa – in una perfetta unione dei suoi elementi personali (divino e umano) – metta in rilievo il carattere autenticamente pastorale del diritto canonico. Solamente se visto attraverso tale prospettiva diventa chiaro, perché Giovanni Paolo II impegnando la sua autorità abbia dichiarato che la pastorale è una componente inseparabile dello *ius ecclesiale*, e che ogni attività pastorale porta con sé una dimensione giuridica¹⁷.

Nel discorso pronunciato nel 1990, Giovanni Paolo II ha fatto capire chiaramente che una così delineata trama ecclesiastica abbia tutta l'esposizione magisteriale sulla dimensione pastorale del diritto canonico nell'insegnamento conciliare e post-conciliare. E se così fosse, allora quel contesto ideologico andrebbe obbligatoriamente (!) premesso alla riflessione canonistica sulla tutela dei diritti soggettivi nell'*ordo Ecclesiae*. Basta dire che lo stesso Giovanni Paolo II intendeva il suo discorso rotale – forse il più importante, ed ad ogni modo il più citato – come una vera e propria appendice all'allocuzione dell'anno precedente¹⁸. Tale allocuzione riprende infatti il tema della garanzia del diritto alla difesa presso

¹⁶ Cfr. A.M. Rouco Varela, E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971, pp. 59-62; H. Müller, *Utrum communio sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris canonici Ecclesiae latinae?*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica” [vedi più avanti: PRMCL] 74 (1985), pp. 84-108.

¹⁷ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, pp. 872-873, n. 2.

¹⁸ Idem, *Allocutio ad Romanae Rotae auditores, officiales et advocatos coram admisso* [26 I 1989], AAS 81 (1989), pp. 922-927.

il Foro della giurisdizione ecclesiastica¹⁹, legato alla realizzazione delle richieste del principio del contraddittorio processuale²⁰. Così arriviamo alla prima conclusione del nostro studio da interpretare soltanto attraverso il prisma del principio strutturale *communio* del codice dello *ius defensionis semper integrum maneat*²¹ (così come evidenziato anche nel can. 1281 § 1 codificazione „orientale”²² e nell’art. 230 dell’Istruzione *Dignitas connubii*²³) che viene così provvisto dell’indispensabile sfondo dottrinale, antropologico ed ecclesiastico. Di conseguenza, la dichiarazione di Giovanni Paolo II del 1990 che sintetizza l’esposizione sulle garanzie del diritto alla difesa (1989), acquisisce una nuova e più originale dimensione: „Il giusto processo è oggetto di un diritto dei fedeli (can. 221²⁴) e costituisce al contempo un’esigenza del bene pubblico della Chiesa. Le norme canoniche processuali, pertanto, vanno osservate da tutti i protagonisti del processo quali altrettante manifestazioni di quella giustizia strumentale che conduce alla giustizia sostanziale”²⁵.

2. La giustizia nella prospettiva della *caritas*

Nella Costituzione Apostolica *Sacri canones* del 1990 che ha promulgato il *Codice dei canoni delle Chiese orientali* (CCEO), Giovanni Paolo II ha usato per la prima volta un’interessante, per non dire, intri-

¹⁹ Cfr. A. Pastwa, *Prawo do obrony i swobodnego dostępu do adwokata. Systemowe gwarancje realizacji praw podmiotowych stron w procesie „de nullitate matrimonii”*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 41,1 (2008), pp. 46-62.

²⁰ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, pp. 876-877, n. 7.

²¹ CIC, can. 1598 § 1.

²² *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Città del Vaticano 1990.

²³ L’istruzione *Dignitas connubii* è stata annunciata il 25 gennaio 2005 dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. Tale istruzione definisce la procedura che i tribunali ecclesiastici diocesani e interdiocesani sono obbligati ad applicare nelle cause sulla dichiarazione di nullità del sacramento del matrimonio Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio „Dignitas connubii” servanda a tribunalibus dioecesanis et interdiocesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, „Communicationes” 37 (2005), pp. 11-92.

²⁴ CIC, can. 221 § 1: „Compete ai fedeli rivendicare e difendere legittimamente i diritti di cui godono nella Chiesa presso il foro ecclesiastico competente a norma del diritto”.

²⁵ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 876, n. 7.

gante formula che avrebbe dovuto caratterizzare il nuovo codice secondo le intenzioni di quel legislatore. Scrupolosamente „annotato” dal mondo della canonistica, l’espressione latina del *vehiculum caritatis*²⁶ sembrava evidenziare soprattutto il ruolo ausiliare della legge nella costruzione della comunione ecclesiastica²⁷. Un tale messaggio magisteriale²⁸ ha trovato risonanza nei saggi di molti canonisti stimati²⁹ anche attraverso il citato discorso alla Rota Romana del 1990, in cui Giovanni Paolo II faceva riferimento all’ultima udienza di Paolo VI per il Tribunale Apostolico di cui sopra³⁰. Allora sono state pronunciate parole importanti: „il diritto canonico »qua tale«, e per conseguenza il diritto processuale, che ne è parte nei suoi motivi ispiratori, rientra nel piano dell’economia Della salvezza, essendo la »salus animarum« la legge suprema della Chiesa”³¹. Questo pensiero suggestivo del predecessore di Giovanni Paolo II nella Santa Sede, etichettato come il teologo della legge, è stato così efficace-

²⁶ Idem, *Constitutio apostolica „Sacri canones”* [18 X 1990], AAS 82 (1990), p. 1043. Si veda anche il titolo del simposio organizzato dalla Congregazione delle Chiese Orientali in occasione del decimo anniversario della promulgazione del cosiddetto codice “orientale”: „*Ius Ecclesiarum - vehiculum caritas*”. *Atti del Simposio Internazionale per il decennale dell’entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001*, a cura di S. Agrestini, D. Ceccarelli Morolli, Città del Vaticano 2004. *Significativa a tal proposito è anche la dichiarazione dal Segretario di Stato cardinale Angelo Sodano ospite speciale del simposio: Con favore il Papa ha pertanto sottolineato il motto scelto come tema conduttore del presente Simposio: „Ius Ecclesiarum – vehiculum caritatis”* – A. Sodano, *Discorso ai partecipanti al Simposio*, in: *Ius ecclesiarum...*, p. 587.

²⁷ R.M. Pizzorini, *Giustizia e carità*, Bologna 1995, p. 387.

²⁸ Ovviamente questo riguarda un concetto non nuovo, fortemente radicato nella dottrina cattolica così come dimostrato dagli studi del prima citato Reginaldo M. Pizzorni.

²⁹ Si veda per esempio – S. Berlingò, *Giustizia e carità nell’economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino 1991; Idem, *Dalla „giustizia della carità” alla „carità della giustizia”: rapporto tra giustizia carità e diritto nella evoluzione della scienza giuridica laica e della canonistica contemporanea*, in: „*Lex et iustitia” nell’utrumque ius: radici antiche e prospettive attuali*, a cura di A. Ciani, G. Diurni, Città del Vaticano 1989, pp. 335-371; Z. Grochowski, *Ius canonicum et caritas*, PRMCL 83 (1994), pp. 9-17.

³⁰ Paulus VI, *Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, ineunte anno iudiciali* [28 I 1978], AAS 70 (1978), pp. 181-186.

³¹ Ibid., p. 182.

mente riassunto da quest'ultimo: „nel carattere pastorale dello *ius Ecclesiae* partecipa [...] il diritto processuale canonico”³².

Il vero significato di tale proclamo può essere facilmente interpretato attraverso la lettura dei successivi passi dell'allocuzione rotale prima menzionata (1990), senza perdere di vista l'orizzonte ermeneutico delle parole sul *vehiculum caritatis*. L'istituzionalizzazione dello „strumento della giustizia” da parte del legislatore ecclesiastico (in modo coerente con i principi sistemici prima enunciati³³), rappresentato dal processo canonico, può essere letto – nella prospettiva più ampia della cultura giuridica³⁴ – come un segno tangibile del modello del progresso civico e del rispetto supremo della dignità umana agli occhi del mondo³⁵. Comunque l'originalità e la specificità del suddetto diritto processuale si manifesta – non solo nella sfera delle idee, ma anche a livello della prassi – soltanto in una prospettiva strettamente ecclesiale. Tanto la realizzazione della giustizia esemplare renderà trasparente l'aspetto della Chiesa– *speculum iustitiae*³⁶, tanto si realizzerà secondo l'immanente „logica della comunione” (*communio*), vale a dire nella corrente della propria attività creatrice, della testimonianza evangelica della costruzione (spesso ricostruzione: ripristino e rafforzamento) e dei legami che sono alla base della comunione ecclesiastica, ossia – in altre parole – nell'ambito dell'aggiornamento dell'*ordo iustitiae* stabilito dallo stesso Gesù³⁷.

Se la dimensione giuridica e la dimensione pastorale sono inseparabilmente unite nella Chiesa, allora qualsiasi attività giuridico-canonica, inclusa quella legata alla realizzazione processuale della giustizia, avrà una natura per antonomasia pastorale. Ciò significa che ogni atto

³² Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 876, n. 7.

³³ Cfr. Z. Grochowski, *Die leitenden Prinzipien im Buch VII des CIC*, „De processibus matrimonialibus” 8,1 (2001), pp. 13-39.

³⁴ Cfr. E. Colagiovanni, *Aspetti dinamici della cultura processualistica moderna*, „Monitor ecclesiasticus” 121 (1996), pp. 513-538.

³⁵ Cfr. Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 876, n. 7. La dimostrazione del legame tra le fondamenta teologiche del diritto processuale e la cultura è stato al centro di un altro discorso di Giovanni Paolo II pronunciato al Tribunale della Rota Romana – Idem, *Allocutio ad Romanae Rotae iudices habita* [22 I 1996], AAS 88 (1996), pp. 773-777.

³⁶ Idem, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali* [17 II 1979], AAS 71 (1979), p. 426, n. 4.

³⁷ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 874, n. 4.

di *administratio iustitiae* emesso da un giudice ecclesiastico costituisce – nel compimento del servizio fondamentale: *dicere veritatem*³⁸ – non tanto la realizzazione di una non meglio definita volontà generale del „salvatore dell'uomo”, quanto piuttosto l'attuale (concreta) partecipazione alla missione di Gesù-Pastore. Quindi non senza motivo nei discorsi di Giovanni Paolo II alla Rota Romana lo *iustus iudex* (giudice ecclesiastico) viene presentato di conseguenza quale *pastor bonus* (sacerdote, pastore)³⁹. Così diventa più comprensibile perché il Papa nel discorso del 1990 ripeta più volte che la giustizia e la magistratura sono ravvivate nella Chiesa dalla Carità (*caritas*)⁴⁰.

La visione di *ius canonicum* qui delineata, che determina alla base la funzionalità delle norme del diritto processuale, specialmente nell'applicazione qui delineata del profilo di aggiornamento „dell'ordine di giustizia [...] voluto dallo stesso Cristo”⁴¹, si riferisce direttamente al *novum* della prospettiva soteriologica. Non si tratta però della giustizia che è in Dio Triunico e come tale è stata rivelata in Gesù-Figlio di Dio? Infatti, questa giustizia superiore oltrepassa di gran lunga i concetti della giustizia „puramente umana” – quale un'opera di un genio del pensiero umanistico presente nella filosofia greca e nel diritto romano con il principio fondamentale del *suum cuique tribuere*⁴². Eppure la giustizia evangelica (cristiana) richiede qualcosa di più del normale rispetto della legge nelle sue relazioni intersoggettive. Ma senza dubbio non c'è spazio per la tutela degli interessi particolari e la mancanza di rispetto per il diritto-bene

³⁸ Cfr. A. Pastwa, „*Sacerdos iustitiae veritatem de matrimonio dicit*”. *Die Eigenart des Amtes eines Kirchenrichters und deren ekklesiologische Voraussetzungen*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 41,2 (2008), pp. 430-442; R. Sobański, *Iudex veritatem de matrimonio dicit*, „*Ius Matrimoniale*” 4 (1999), pp. 181-196.

³⁹ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...*, p. 424, n. 2; Idem, *Allocutio ad Rotae Romanae praelatos auditores coram admissos* [30 I 1986], p. 924, n. 4; Idem, *Allocutio ad Romanae Rotae praelatos auditores* [17 I 1998], p. 783, n. 3; cfr. R. Sobański, *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 3 (1998), pp. 46-48.

⁴⁰ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, pp. 874, 876, nn. 4, 7.

⁴¹ Ibid., 874, n. 4.

⁴² Ulpian definisce la giustizia nel seguente modo: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens* – D. 1, 1, 10.

degli altri⁴³. L'essenza della sua realizzazione risiede nella costruzione di una comunione di fedeli, in cui tutti si considerino tra loro fratelli e sorelle e anche figli dello stesso Dio⁴⁴. La giustizia evangelica, essendo la rivelazione della giustizia-carità salvatrice di Dio, conduce all'unità del suo nuovo popolo. E la dinamicità di tale processo – di giustificazione e donazione in Gesù attraverso lo Santo Spirito e il Figlio – è governato dalle norme della solidarietà e della comunione (*communio*)⁴⁵.

Infine bisogna sottolineare che tale visione della giustizia (cristiana) è completata da una suggestiva impostazione dell'autore dell'enciclica *Veritatis splendor*⁴⁶. Giovanni Paolo II, non senza motivo, mette in evidenza la stretta correlazione tra *splendor veritatis* e *splendor iustitiae*, indicando così un'alta, ma indispensabile (obbligatoria) missione della giustizia e dell'intero ordine giuridico della Chiesa⁴⁷. Se – come si legge nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1990) – la giustizia (la virtù) „dispone a rispettare i diritti di ciascuno e a stabilire nelle relazioni umane l'armonia che promuove l'equità nei confronti delle persone e del bene comune”⁴⁸, si tratta allora allo stesso modo sempre di un aggiornamento della verità *in caritate*⁴⁹. Essa è „l'unico fondamento saldo su cui può reggersi la vita personale, coniugale e sociale”⁵⁰. E in questa prospettiva che va letta la sfida per gli addetti alla magistratura ecclesiastica. Affinché la verità e la giustizia possano illuminarsi di luce propria, dovrebbero unire di conseguenza l'amore per la verità con l'amore della giustizia⁵¹ – al ser-

⁴³ Ciò che vale la pena di sottolineare è che la rivendicazione dei propri diritti nella Chiesa non dovrebbe in nessun modo distruggere la comunità con gli altri.

⁴⁴ Cfr. Paulus VI, *Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, novo Litibus Iudicandis ineunte anno, de protectione iustitiae perficiore reddenda* [4 II 1977], AAS 69 (1977), pp. 147-153.

⁴⁵ Cfr. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione: compendio di diritto ecclesiale*, Milano 2006⁴, pp. 30-32.

⁴⁶ Ioannes Paulus II, *Litterae encyclicae „Veritatis splendor”* [6 VIII 1993], AAS 85 (1993), pp. 1133-1228.

⁴⁷ Idem, *Allocutio ad Romanae Rotae iudices et administros coram admissos* [28 I 1994], AAS 86 (1994), p. 948, n. 2.

⁴⁸ *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1807.

⁴⁹ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae iudices et administros...*, pp. 948-949, nn. 2-3.

⁵⁰ Idem, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 875, n. 5.

⁵¹ Idem, *Allocutio ad Romanae Rotae iudices et administros...*, p. 948, n. 2.

vizio dell'unità e della solidarietà, ovvero dell'aggiornamento dei valori supremi del bene comune⁵².

3. *Equitas canonica* – uno strumento adeguato per l'accordo processuale del *bonum commune* con il *bonum personae*

La giustizia nella Chiesa è animata dalla carità (*caritas*) e, allo stesso tempo, attenuata dall'equità (*equitas*)⁵³. Questa importante constatazione non a caso è contenuta nel discorso di Giovanni Paolo II alla Rota Romana del 1990. Nella visione pastorale del diritto canonico la verità che la *caritas* è una manifestazione visibile della giustizia di Dio assume le dimensioni di un assioma; come tale, essa costituisce una forma della giustizia, sulla quale poggia tutto l'ordine normativo della Chiesa⁵⁴. Allo stesso modo, è difficile negare il fatto che quella carità già „istituzionalizzata”, assuma la forma esemplare dell'„equità” nella tradizione canonica⁵⁵. Anche se il termine *aequitas canonica* nel *Codice di Diritto Canonico* è impiegato solo due volte⁵⁶, appartiene alle più rilevanti categorie dell'in-

⁵² Idem, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...*, p. 426, n. 3.

⁵³ Idem, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 874, n. 4.

⁵⁴ È pertanto ovvio che il ruolo della carità (*caritas*) non può essere ricondotto esclusivamente ad un principio extragiuridico – cfr. G. Ghirlanda, *La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiale*, „La civiltà cattolica” [vedi più avanti: CivCat] 128/2 (1977), pp. 454-471.

⁵⁵ *Nel diritto della Chiesa [...] l'equità assume un significato del tutto particolare perché viene a porsi in strettissima relazione con quel precetto della “carità evangelica” che già abbiamo richiamato come principio ispiratore di fondo di tutto l'ordinamento. Qui, come ha osservato il Papa Giovanni Paolo II, « la giustizia da sola non basta » e « anzi, può condurre alla negazione, all'annientamento di sé stessa, se non si consente a quella forza più profonda, che è l'amore, di plasmare la vita umana nelle sue varie dimensioni » (Giovanni Paolo II, Enciclica „Dives in misericordia” del 30 novembre 1980, n. 12) P. Moneta, *Introduzione al diritto canonico*, [Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico, vol. 30], Torino 2007², pp. 43-44; cfr. F.J. Urrutia, *Aequitas canonica*, PRMCL 73 (1984), pp. 33-88; Per una bibliografia completa si rimanda al volume (*Appendix bibliographicum*) – ibid., pp. 79-88.*

⁵⁶ CIC, can. 19, can. 1752. Qui bisogna tuttavia aggiungere che il significato sistemico dell'istituzione *aequitas canonica* in modo simile evidenzia le affini formule di codice: *naturalis aequitas* (can. 271 § 3, can. 1148 § 3), *aequitas et caritas* (can. 686 § 3, can. 702 § 2), oppure *aequitas* (can. 221 § 2) – cfr. P.G. Marcuzzi, *Le forme dell'interpre-*

tero *ius canonicum*⁵⁷, che sono alla base del sistema giuridico della Chiesa e ne determinano la sua struttura specifica⁵⁸.

A questo punto bisogna tornare al sopracitato passaggio di Giovanni Paolo II tratto dal più volte richiamato discorso: „Il giusto processo è oggetto di un diritto dei fedeli”⁵⁹. Vale la pena di sottolineare che il Papa si riferisce al can. 221 CIC, che stabilisce la tutela/promozione dei diritti soggettivi nella Chiesa⁶⁰ (i quali corrispondono in maniera evidente ai principi direttivi del processo di codificazione, specialmente 6. e 7.⁶¹) non senza motivo ricorre all'equità. Il principio canonico (*aequitas*) che costituisce un criterio ermeneutico obbligatorio per le regole enunciate in tutti e tre i paragrafi del sopracitato canone⁶² emerge in primo piano quale diritto fondamentale del fedele alla giustizia (can. 221 § 1)⁶³. Nel contesto di *aequitas canonica* resta sempre attuale la domanda: se si

tazione canonica tra diritto ed equità, in: *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, [Studi Giuridici, vol. 41], Città del Vaticano 1996, p. 57.

⁵⁷ Cfr. R. Sobański, *Shusznóść w prawie*, „Państwo i Prawo” 56 (2001), z. 8 (666), pp. 3-12; P. Landau, „*Aequitas*” in the „*Corpus Iuris Canonici*”, „Syracuse Journal of international law and commerce” 20 (1994), pp. 95-104 (consultabile anche in rete all'indirizzo – <http://faculty.cua.edu/pennington/law111/LandauAequitas.htm>).

⁵⁸ V. Del Giudice, *Istituzioni di diritto canonico*, Milano 1936, p. 79.

⁵⁹ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, p. 876, n. 7.

⁶⁰ Cfr. D. Cenalmor, *Comentario al c. 221*, in: *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico*, ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, vol. 2/1, Pamplona 2002³, pp. 143-150.

⁶¹ Per maggiori approfondimenti vedi J. Llobell, *Il sistema giudiziario canonico di tutela dei diritti. Riflessioni sull'attuazione dei principi 6° e 7° approvati dal Sinodo del 1967*, in: *I Principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, a cura di J. Canosa, Milano, 2000, pp. 501-546.

⁶² Cfr. G. Boni, *Il diritto del fedele al giudizio (can. 221, § 1 C.I.C.): verità e „salus animarum”*, in: *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'Istruzione „Dignitas Connubii”*, Parte I: *I principi*, Città del Vaticano 2007, pp. 111-112.

⁶³ Siccome l'oggetto del presente studio non consente di approfondire tale aspetto, mi permetto di rimandare agli studi sull'interpretazione nella prospettiva qui delineata delle norme §§ 2 i 3 can. 221 in S. Berlingò, *Il diritto al „processo” (can. 221, § 2 C.I.C.) in alcune procedure particolari*, in: *Fidelium iura* 3 (1993), s. 339-358; J. Llobell, *Contemperamento tra gli interessi lesi e i diritti dell'imputato: il diritto all'equo processo*, in: *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, a cura di D. Cito, Milano 2005, pp. 63-143.

prende in conto la norma suprema del *salus animarum* nella comunità dei fedeli⁶⁴ che suggerisce, o addirittura si impone nelle circostanze concrete in cui insospettabilmente si può trovare una persona - la legge dovrà allora attenuare la severità nei suoi confronti⁶⁵? È ovvio che in ogni tal caso la ragione per ricorrere all'equità canonica rimane per eccellenza pastorale: la realizzazione del bene soprannaturale dell'individuo.

Vale la pena di dare la parola per un momento ad un esperto di spicco della problematica quale Helmut Pree, che interpreta l'aspetto strutturale e funzionale dell'equità canonica nel seguente modo: „L'*aequitas canonica* non è una norma giuridica, neanche un principio metagiuridico, bensì un *principio giuridico-canonico plurifunzionale*. Mentre il principio della *salus animarum* come obiettivo supremo dell'ordinamento canonico trascende quest'ordinamento e, quindi, è da ritenersi un principio trascendente o metagiuridico, il principio dell'*aequitas canonica* rappresenta un principio intrinseco, cioè immanente al ordinamento canonico”⁶⁶. L'autore conclude la riflessione canonica con il seguente passaggio: „[Questo] principio serve per trasformare il principio metagiuridico della *salus animarum* alla sfera giuridica, cioè per renderlo giuridicamente applicabile”⁶⁷.

Così nel contesto del tema del saggio si giunge così ad una constatazione fondamentale: il principio di equità ha un significato imprescindibile nell'applicazione delle norme canoniche⁶⁸ – nella misura, in

⁶⁴ CIC, can. 1752.

⁶⁵ *Elasticità della norma, certezza sostanziale e, contestualizzazione, per dirlo in qualche modo, dei diritti soggettivi, sarebbero dunque le principali conseguenze che, come caratteristiche dell'ordinamento canonico, seguirebbero dall'influsso del principio della „salus animarum”* – J.I. Arrieta, *La salus animarum...*, p. 351; cfr. J.P. Betengne, *Équité canonique et „salus animarum”*, „Studia canonica” 39 (2005), pp. 203-220.

⁶⁶ H. Pree, *Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego*, IE 12 (2000), pp. 384-385.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 385.

⁶⁸ La sua funzione applicativa chiaramente non esaurisce la funzionalità sistemica del principio di *aequitas*. Un interessante percorso dottrinale è legato all'(ipo)tesi confermata dalle ricerche canonistiche che considera l'*aequitas canonica* „un principio dinamico di creazione e sviluppo della legge” – W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 1: *Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991¹³, p. 188. Si veda anche Helmut Pree che accanto alla funzione applicativa ne elenca altre quattro svolte

cui chiarisce e completa il diritto, consentendo al contempo all'autorità ecclesiastica di risolvere la discordanza tra l'astrettezza della norma e la casistica concreta. L'*Aequitas canonica* „realizza una forma superiore di giustizia (imparentata con la *charitas* e la *misericordia* di Dio) e svolge una funzione analoga – sul piano oggettivo – a quella svolta dall'*epikeia* a livello soggettivo delle decisioni di coscienza dei singoli fedeli”⁶⁹.

Per fortuna già il papa Paolo VI in modo conciliante – come indicato nella prima tappa del processo di codificazione CIC – ha fatto relativamente presto del principio di *aequitas canonica* uno strumento indispensabile per un'applicazione adeguata delle norme giuridiche e allo stesso tempo uno dei segni più delicati dell'amore pastorale nei confronti del prossimo⁷⁰. Nel memorabile discorso del 8 II 1973 alla Rota Romana il Santo Padre, si riferiva alla definizione dell'equità canonica trasmessa dalla tradizione come *iustitia dulcore misericordiae temperata*⁷¹, che spiega come nel diritto canonico l'equità „costituisce la qualità delle sue leggi, la norma della loro applicazione”⁷². In questo senso l'istituzione di *aequitas canonica* nell'ordine giuridico della Chiesa è un

dall'*aequitas canonica* nel sistema del diritto canonico: funzione trasformativa, suppletoria, correttiva ed evolutiva – H. Pree, *Le tecniche canoniche...*, pp. 385-389.

⁶⁹ E. Corecco, L. Gerosa, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995, p. 67. Per un discorso più ampio sul principio di *aequitas canonica* nell'ordine giuridico della Chiesa si vedano le monografie – T. Schüller, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der „salus animarum“*. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorien, Würzburg 1993; G.M. Colombo, „Sapiens aequitas”. *L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, Roma 2003.

⁷⁰ Cfr. Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos* [8 II 1973], AAS 65 (1973), pp. 98-100.

⁷¹ Henricus de Segusio (Card. Hostiensis – †1271), citato dal Papa, considerava lo *ius canonicum* come un diritto spirituale finalizzato alla salvezza delle anime in modo da presentare l'equitas quale un principio indispensabile all'applicazione della legge: *Aequitas vero media est inter rigorem et dispensationem [...] hoc autem Cypriano sic describitur. Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata vel dicitur aequitas est motus rationabilis regens sententiam et rigorem* – Henricus de Segusio, *Summa Aurea*, Lib. V: *De dispensationibus*, Lyon 1537, p. 289; cfr. H. Müller, *Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche?*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” (1990), p. 362; Per maggiori dettagli si veda G. Brugnotto, *L'„aequitas canonica”. Studio e analisi del concetto negli scritti di Enrico da Susa (Cardinal Ostiense)*, Roma 1999.

⁷² Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores...*, p. 99.

fenomeno veramente unico rispetto ad altri ordini giuridici. L'equità canonica rappresenta uno strumento unico nel suo genere che permette in ogni passaggio di costituire, interpretare ed applicare la legge in modo da rinforzare il legame sempre vivo tra le norme della giustizia superiore e quelle del diritto umano che restano in ogni caso „nell'orbita” del diritto di Dio⁷³. Senza dubbio erano queste le intenzioni di Paolo VI, quando spiegava che il diritto ecclesiastico, tenendo continuamente in conto del suo scopo spirituale, si riferisce alla giustizia superiore, differenziandolo in modo sostanziale dal puro diritto positivo⁷⁴.

La conseguente presenza dei concetti prima menzionati nell'insegnamento di Paolo VI⁷⁵ si riflette e prosegue con il magistero papale di Giovanni Paolo II⁷⁶. Lo hanno confermato già i primi discorsi rivolti al mondo della canonistica e della giurisdizione ecclesiastica, nei quali emerge l'immagine del servizio del giudice-sacerdote (*sacerdos iustitiae*), che salvaguarda la giustizia di Dio. In quel passaggio Giovanni Paolo II parla della *iustitia absoluta*, che differisce in modo sostanziale dalla *iustitia positiva* (racchiusa per sua natura in modo generale e astratto nelle norme positive puramente umane). E la cosa più importante è che questa giustizia superiore quale un'emanazione dell'equità (*aequitas canonica*) è indirizzata alla Carità (*caritas*). Così quell'ultima, come dono dello

⁷³ Paolo Moneta, richiamando l'antica „glossa Bolognese”: *nihil aliud est aequitas quam Deus* (attribuita da Hermann Kantorowicz a Martinus Gosianus), analizzata dal grande studioso della canonistica italiana Pio Fedele – sembra aver colto in modo essenziale la „sostanza” del principio di *aequitas canonica*: *In questa stessa prospettiva, se si tiene presente la particolare rilevanza che assume nell'ordinamento canonico il diritto divino, l'„aequitas” viene a svolgere una funzione di collegamento tra questo diritto e il diritto di produzione umana [...]. L'istituto dell'„aequitas” evita che le prescrizioni umane si stacchino da quel fondamento di diritto divino in cui devono rimanere inserite, che perdano quella linfa vitale che deve costantemente animarle* – P. Moneta, *Introduzione al diritto...*, s. 44-45; cfr. P. Fedele, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962; Idem, *Equità canonica*, in: *Enciclopedia del diritto*, [Istituto dell'Enciclopedia Italiana], Roma 1988, vol. 15, pp. 147-160.

⁷⁴ Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores...*, p. 100.

⁷⁵ Cfr. F. Bersini, *La figura del giudice ecclesiastico nei discorsi dei Papi*, CivCat 138/2 (1987), pp. 461-463.

⁷⁶ A. Scasso, *Equità canonica ed esercizio della funzione giudiziaria. Riflessioni sul recente magistero pontificio*, in: *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale*, [Quaderni della Mendola, vol. 6], Milano 1998, pp. 265-284.

Spirito di Gesù, conduce al risanamento e e all'ammonimento piuttosto che alla punizione; insomma – cerca sempre il bene di una persona nell'ordine di salvezza eterna⁷⁷.

L'originalità del pensiero di Giovanni Paolo II, del grande filosofo e teologo del diritto,⁷⁸ si è manifestata soprattutto nel fatto che i concetti oggettivi del suo predecessore sono stati inseriti nel contesto dell'attuale sfida pastorale dettata dai „segni del tempo” che deve affrontare la Chiesa: vale a dire l'ampia promozione dei diritti soggettivi del cristiano nella comunione della fede, della speranza e della carità (*caritas*)⁷⁹. Tale concetto è stato ben illustrato dagli insegnamenti contenuti nel primo discorso alla Rota Romana del 1979. In quel discorso il Papa, parlando del sostegno da parte della Chiesa della messa in opera integrale del richiamo di persona-cristiano, ha fortemente sottolineato che si trattava di un richiamo personale, e allo stesso tempo, collettivo. Così con il solo intento di rispettare l'uomo come una persona „dotata” di diritti universali, inalienabili e intangibili nonché di attributi di dignità soprannaturale – nella concezione e nell'applicazione pastorale del diritto la tentazione del pensiero individualistico deve essere pertanto superata⁸⁰.

Il pensiero personalistico di Giovanni Paolo II⁸¹ offre delle basi solide per affrontare il problema posto nel titolo del presente saggio riguardo alla tutela dei diritti soggettivi nell'ordinamento giuridico canonico dalla prospettiva del giudice ecclesiastico. Il servizio pastorale e giuridico alla verità e alla carità – in nome della Chiesa – implica spesso la necessità di far fronte alla tensione tra l'individuo e la comunità. Ad opinione di uno stimato esperto Remigiusz Sobański – Questa tensione potenziale suscita ogni volta lo stesso quesito: „il diritto si determina e si applica per la tutela, la garanzia e la realizzazione dei diritti nella Chiesa tramite la facilitazione e l'appoggio della convivenza ecclesiastica conso-

⁷⁷ Paulus VI, *Allocutio ad Praelatos Auditores...*, pp. 98, 101.

⁷⁸ Cfr. *Jan Paweł II przewodawca i sługa prawa Bożego*, ed. R. Szychmiller, Olsztyn 2006.

⁷⁹ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...*, p. 422, n. 1.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 423, n. 1. La critica strutturata dell'individualismo (dell'antipersonalismo) è stata ripresa dal Papa alcuni anni dopo nell'enciclica *Veritatis splendor* (1993) troverà un'eco nei successivi discorsi alla Rota Romana.

⁸¹ Cfr. A. Pastwa, „*Przymierze miłości małżeńskiej*”. *Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*, Katowice 2009.

lidata su una fede responsabile, oppure se è per la tutela della comunione della fede tramite l'assicurazione dell'autenticità di questi elementi, in cui si realizza la salvezza, cioè le parole e il sacramento. Nella prima prospettiva la partecipazione alla comunità presume la sua esistenza in una forma stabilita dai contorni precisi: una comunità che perde la propria chiarezza smetterebbe di essere un segno. Adottando invece il secondo punto di vista la comunità non esisterebbe concretamente se non nelle testimonianze dei fedeli: la Chiesa sarebbe una comunità di credenti che rispondono al richiamo di Dio attraverso un deliberato atto di fede⁸².

Il principio di *aequitas canonica* viene in aiuto al giudice ecclesiastico per alleviare la tensione tra l'individuo e la comunità⁸³. In primo luogo, giudicare nel solco di questo principio garantisce che il riconoscimento nella verità del bene spirituale (soprannaturale) dell'individuo non si riduca in nessun modo a soluzioni "individualistiche" scollegate tra loro (che sminuirebbero il bene della comunità). In secondo luogo, la tutela processuale del diritto (del bene) di un concreto fedele – all'insegna dell'*aequitas*⁸⁴ non solo non minerebbe il *bonum commune*, ma andrebbe anche ad accordarsi armoniosamente con "la promozione e il rafforzamento del bene comune quale condizione indispensabile allo sviluppo integrale della persona (in quanto uomo e cristiano)"⁸⁵.

È difficile prescindere dal fatto che i fedeli che nella Chiesa usufruiscono della tutela-rivendicazione dei propri diritti ricorrano maggiormente allo strumento giuridico quali rappresentati dai processi sulla dichiarazione di nullità del sacramento del matrimonio. L'introduzione alla sopra citata istruzione processuale (2005) contiene le seguenti parole: „In considerazione peraltro della natura specifica di questo processo, deve essere evitato con particolare cura, da un lato il formalismo giuridico, come del tutto estraneo allo spirito delle leggi della Chiesa, dall'altro lato quel modo di agire che indulge a un eccessivo soggettivismo nell'interpretazione e nell'applicazione tanto delle norme di diritto

⁸² R. Sobański, *Iudex...*, p. 191; zob. też J. Llobell, *Pubblico e privato: elementi di comunione nel processo canonico*, in: *La Giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, [Studi Giuridici, vol. 45], Città del Vaticano 1997, pp. 47-84.

⁸³ Zob. Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...*, pp. 423-426, nn. 2-3.

⁸⁴ Zob. Idem, *Allocutio ad Romanae Rotae Praelatos...*, s. 873-877, nn. 3-7.

⁸⁵ Idem, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae...*, p. 425, n. 3.

sostantivo che di quelle processuali”⁸⁶. Tale pensiero espresso in modo chiaro del *Dignitas connubii* diagnostica perfettamente quel campo nevralgico per l'attività della Chiesa che ne stabilisce le norme di procedimento processuale così come contenute nel *Codice di Diritto Canonico*. Si tratta tuttavia di norme riguardanti una sfera delicata e specifica, e pertanto, la chiave per una sua giusta applicazione – secondo le regole del sillogismo giuridico⁸⁷ – richiede l'esigenza di approfondire ogni singolo caso (!) non nei punti così come enunciati della legge, ma nel suo spirito. Ciò rappresenta, né più né meno, la realizzazione di quei concetti che consentono l'applicazione consapevole di tali norme in nome della verità e della giustizia, così che quelle ultime – come diceva Giovanni Paolo II – si illumineranno in tutto il proprio splendore (*splendor veritatis, splendor iustitiae*)⁸⁸.

La conclusione sembra dunque evidente: la giustizia della Chiesa dovrebbe essere governata da regole chiare che permettano ogni volta di attuare un'efficace difesa/promozione dei diritti soggettivi di un singolo fedele attraverso la difesa/promozione del bene comune della collettività. Si tratta soprattutto di mettere in atto principi quali il risanamento e il consolidamento della *communio* ecclesiastica. Lo stesso vale per il rafforzamento di una realizzazione produttiva della vocazione dei singoli fedeli, il ripristino dell'armonia e dello spirito di collaborazione tra

⁸⁶ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio „Dignitas connubii”...*, p. 14.

⁸⁷ Cfr. R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Katowice 2004, pp. 84-95. Preziose a riguardo le osservazioni dell'autorevole canonista che nell'ambito di costruzione della "premessa minore" ne accentua il carattere antropologico ("l'immagine di partenza del fedele") analizzando la questione volta a definire gli effetti giuridici di un dato fatto (sussunzione) prima di concludere con una riflessione sull'attività del giudice ecclesiastico-pastore chiamato ad applicare la legge: „L'obiettività del giudice ecclesiastico non lo esonera dallo sforzo di stabilire la verità materiale e ottenere la sicurezza morale. Ciò riguarda tanto la definizione e l'esposizione delle norme giuridiche relative quanto la definizione e il chiarimento dello stato di fatto insieme alla raccolta del materiale probatorio. Solo dopo un'indagine a tutto campo sul suo status giuridico e di fatto, a condizione di aver compiuto tutti i passi indispensabili per ottenere l'immagine della causa si può procedere alla sussunzione, vale a dire alla definizione di conseguenze giuridiche” – ibid., 95.

⁸⁸ Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Romanae Rotae iudices et ministros...*, pp. 948-952, nn. 2-7.

i singoli membri del Corpo mistico di Cristo⁸⁹, e più generale, del servizio alla salvezza. Perciò possiamo concludere che il VII libro del *Codice di Diritto Canonico* si è rivelato un luogo adatto alla proclamazione del principio fondamentale dell'ordine giuridico della comunità ecclesiastica espresso nell'adagio: *Salus animarum [...] in Ecclesia suprema semper lex esse debet*⁹⁰.

ANDRZEJ PASTWA, KATOWICE (POLONIA)

⁸⁹ Cfr. Z. Grocholewski, *Die leitenden Prinzipien...*, pp. 19-20.

⁹⁰ CIC, can. 1752.

RECENSIONES

INNOCENZO CARDELLINI, *Numeri 1,1 – 10,10. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici – Primo Testamento 4.1), Paoline, Milano 2013, p. 560, € 52,00, ISBN 978-88-315-4345-3.

Innocenzo Cardellini è uno studioso che rappresenta al grado più alto l'attuale livello di ricerca dell'esegesi biblica italiana. Nel corso della sua formazione accademica egli ha avuto come maestri D. Barthélemy e A. Schenker all'università di Friburgo (CH), dove ottenne la "Licence en Théologie", e G.J. Botterweck all'università di Bonn, sotto la direzione del quale raggiunse il dottorato con la tesi: *Die biblischen "Sklaven". Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts*. La sua formazione internazionale ha contribuito molto a dare rappresentatività alla ricerca italiana tramite studi e pubblicazioni, ma anche con la preparazione di convegni nazionali dell'A.B.I. (Associazione Biblica Italiana).

Un'eccellente testimonianza di tali note curricolari è data dal presente commentario a Numeri 1,1-10,10 nella serie "I libri biblici – Primo Testamento" edita dalle Paoline di Milano, una collana editoriale che ha ormai al suo attivo un lungo elenco di commentari biblici di considerevole livello scientifico. Il volume di C. costituisce un'eccezione nel piano editoriale che finora aveva voluto che ogni commentario non superasse l'unicità del volume. Qui invece, abbiamo un primo volume dedicato, al momento, solo ai primi dieci capitoli dei Numeri, cioè alla continuazione e conclusione di quella che è la pericope sinaitica (Es 19,1 – Nm 10,10), la quale costituisce il quadro del soggiorno del popolo ebraico nel luogo di ricezione della Torà, il deserto del Sinai. Dopodiché il popolo ebraico riprenderà il suo cammino a partire da Nm 10,1 ss., oggetto di un prossimo volume.

Nonostante C. rispetti le norme del piano editoriale (ma fino a un certo punto, come abbiamo appena visto), egli offre nella triplice par-

tizione del volume una ricchezza incredibile di dati, basati non solo sull'informazione bibliografica più recente, bensì anche e soprattutto su fonti di prima mano orientalistiche, semitico-settentrionali e giudaico-rabbiniche, senza tralasciare la citazione di Padri della Chiesa che hanno avuto a che fare con Numeri (Origene, Giustino, Teodoreto di Ciro, Eusebio di Cearea, Agostino).

La prima parte del volume è dedicata all'introduzione, intitolata "Profilo storico e letterario di Numeri", nella quale vengono esposti con acume critico i vari problemi del libro, tra cui spiccano la struttura, la questione redazionale e il contesto e composizione di Nm 1,1-10,10. La pericope sinaitica ha una lunga storia redazionale, come del resto la gran parte della letteratura anticotestamentaria. Alla sua esistenza originaria durante la quale essa è stata estesa narrativamente fino a Giosué, si è aggiunta una rilettura deuteronomistica, dopo la quale però essa è giunta nelle mani di circoli sacerdotali che via via l'hanno sottoposta ad una serie continuata di aggiustamenti redazionali. Nell'ultimo di questi si è registrato il peso sempre più egemone del sommo sacerdozio che ha portato all'estremo la visione ierocratica già invalsa nelle fasi precedenti, riflesso della situazione storica a partire dal VI sec. a.C. in poi. Nel contempo era avvenuto, come denotano i testi, un assestamento del corpo levitico inteso in modo ambivalente da un lato come subordinato al sacerdozio, dall'altro come elevato in importanza e in grado, fino a contare entro di esso sacerdoti leviti: riflesso, questo, del ruolo raggiunto storicamente dai leviti come gruppo alle origini socialmente inferiore (cf. dello stesso Cardellini: *I "Leviti", l'Esilio e il Tempio. Nuovi elementi per una rielaborazione storica*, Lateran University Press, Roma 2002). Secondo il C. la fase finale della formazione del pentateuco, quando la pericope era stata staccata ormai da trame narrative che arrivavano a Giosué, è stata raggiunta in epoca persiana. In realtà, secondo il Nostro, la fase finale della redazione si è attuata attraverso registrazioni successive, frutto dei contrasti interni ai gruppi sacerdotali, così che l'ultimo stadio redazionale vero e proprio sarebbe stato raggiunto nel IV sec. a.C. Come si può notare, il metodo di C. dedica un'attenzione puntigliosa all'aspetto diaconico della sua analisi esegetica, con dovizia di riferimenti da fonti e da letteratura secondaria.

Il corpo centrale del lavoro, che è la traduzione e il commento di Nm 1,1-10,10 è all'altezza di quanto prospettato nell'introduzione. Sono da

ammirare l'acutezza filologica del C. e la sua attenzione ad ogni minimo particolare del testo trattato secondo le più classiche regole del metodo storico-critico, dalla critica testuale a quella delle redazioni. Non mancano diagrammi illustrativi del testo, come lo schema della composizione delle tribù d'Israele (Nm 1) e quello della loro disposizione nell'accampamento (Nm 2). Un altro elemento da rilevare è la presenza di ben venti excursus.

La terza parte del volume dedicata secondo l'indirizzo editoriale al messaggio teologico, è in realtà piuttosto un'interessante messa a punto della storia della fede d'Israele nel periodo nel quale si colloca il libro biblico. Vero è che testi come quello di Numeri poco si prestano ad elucubrazioni teologiche, tuttavia dobbiamo pensare che C. probabilmente segua quella corrente esegetica contemporanea che, se non nega la plausibilità di una teologia biblica per l'AT, perlomeno la identifichi con la storia religiosa d'Israele.

Il libro è completato da una serie accurata ed erudita di indici di estremo valore documentario ed euristico. Al prossimo volume!

MARCO NOBILE OFM

ERICH ZENGER, *I Salmi* (Studi biblici 173), Paideia, Brescia 2013, p. 205, , ISBN 978-88-394-0849-5, € 18,80; IDEM, *I Salmi* (Studi biblici 174), Paideia, Brescia 2013, p. 237, € 18,80, ISBN 978-88-394-0850-1.

Si presentano insieme i due primi volumi di quest'opera divulgativa di notevole livello esegetico e teologico. Essi corrispondono al primo dei due volumi dell'originale tedesco; quindi, dovranno essere pubblicati in traduzione ancora altri due volumi per completare l'opera secondo l'originale e secondo il piano dell'editore italiano. L'autore di questo piccolo capolavoro di formazione biblico-teologica, morto prematuramente nel 2010, aveva legato già la sua fama, oltre ai molteplici studi accademici connessi con la sua attività universitaria, ad un commentario al libro dei Salmi in tre volumi (*Die Psalmen I-II*, [NEB], Würzburg 1993/2002; *Die Psalmen III*, [HThKAT], Freiburg 2008), con la collaborazione di F.-L. Hossfeld. Solo che mentre là egli seguiva la metodologia critica scientifica, nella presente opera invece offre il frutto spirituale maturo di una lunga frequentazione e familiarità col testo biblico. Del resto, i

singoli commenti che compongono lo studio erano stati già pubblicati nella rivista settimanale *Christ in der Gegenwart*, anche se bisogna precisare che essi, per la presente pubblicazione, sono stati spesso rielaborati e anzi ne è stato aggiunto anche qualcuno di nuovo.

Il primo volume ha come titolo comprensivo “Col mio Dio scavalco muraglie” (Sal 18,30), ad indicare la finalità che lo Z. si propone, che è quella di mostrare come attraverso la preghiera consapevole costituita dai salmi, non si debba più avere paura di ostilità e angoscia che la vita riserva, data la presenza salvifica del Dio al quale ci si rivolge. Mentre i due primi capitoli sono di introduzione generale al libro dei Salmi, i capitoli seguenti, sia del primo che del secondo volume (anche questo però ha il primo capitolo che fa da introduzione), sono dedicati al commento di due o più salmi, selezionati dalla raccolta delle 150 composizioni. La strutturazione di ogni capitolo è costituita da un breve preambolo che giustifica la scelta dei salmi da commentare alla luce del titolo col quale sono stati scelti (ad esempio: nel primo volume, il commento ai Salmi 1-2 e 149-150 è intitolato “I due portali del libro dei Salmi”; nel secondo volume, il commento ai Sal 104 e 148 porta il titolo di “Il mistero della creazione”); indi, segue il testo del salmo, accompagnato dalla “introduzione” e dall’“esegesi”.

Un libro di meditazione, nel senso più alto del termine, non può essere commentato più in dettaglio. Bisogna leggerlo e fruirne tutta la sapienza in esso infusa. Nell’opera dello Z. abbiamo la riprova concreta di come l’autentica esegesi si possa coniugare alla più profonda riflessione spirituale. Essa è la risposta al problema che il papa emerito Benedetto XVI rilevava nel suo documento *Verbum Domini* circa il pericolo di una discrasia tra l’esegesi e la teologia.

MARCO NOBILE OFM

RISERBATO DAVIDE, *Duns Scoto. Fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell’altare e l’unione ipostatica*, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV), 2013.

L’Autore presenta in un unico volume tre saggi che costituiscono la rielaborazione di parte delle sue tesi di Dottorato in Teologia presso la Facoltà Teologica di Lugano e di Licenza in Teologia presso la Facoltà

Teologica dell'Italia Settentrionale. Una parte della tesi dottorale era già stata edita (D. RISERBATO, "Multa videntur hic impossibilia implicari". *Duns Scotus e la "fisica dell'Eucaristia" in Ordinatio IV*, in *Collectanea Franciscana*, 82 [2012] p. 57-85; è stata recentemente pubblicata anche in *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, a cura di M. Martorana - R. Pascual - V. Regoli, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - IF Press, Roma, 2014, p. 205-233). Come egli stesso sostiene nella Premessa, l'unità di intenti sottesa a questi tre saggi è il carattere eminentemente teologico delle disquisizioni scotiane anche in merito a tematiche apparentemente riconducibili solo ad una trattazione razionale-filosofica. Tale assunto di fondo appartiene al taglio storiografico con il quale l'Autore legge Giovanni Duns Scotus, cioè la prospettiva che guarda alla monumentale monografia gilsoniana sul Dottor Sottile, di cui Davide Riserbato è stato il traduttore per l'edizione italiana (É. GILSON, *Giovanni Duns Scotus. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di C. Marabelli - D. Riserbato, Jaca Book, Milano, 2008).

Nell'Introduzione, l'Autore esplicita ulteriormente l'adozione di questa prospettiva d'indagine, che situa la metafisica e la filosofia in generale come necessariamente autonome rispetto alla teologia nella ricerca del proprio oggetto, *l'ens commune*, ma nel contempo, riconoscendone l'insufficienza epistemologica e l'indigenza *pro statu isto* a raggiungere la pienezza della conoscenza di Dio, necessitano di essere integrate dall'indagine teologica sul dato rivelato. L'Autore non manca di evidenziare in questa sede, seppur in modo sommario, ma preciso, l'importanza dell'adozione di una nuova logica modale da parte di Scotus, in modo da poter salvaguardare adeguatamente la libertà d'agire di Dio in relazione al creato, sfondo teoretico esigito dalle questioni presentate nei saggi successivi, al fine di inquadrare la proposta teoretica scotiana nella giusta prospettiva di reazione al necessitarismo naturalistico condannato dalla censura ecclesiastica del 1277.

Il primo saggio del volume, *Duns Scotus e la "fisica dell'Eucaristia"*, coincide con il predetto articolo già pubblicato su *Collectanea Franciscana*, senza particolari modifiche. In esso l'Autore mette in luce alcune questioni relative alla presenza reale del corpo di Cristo nel sacramento eucaristico, in particolare se sia possibile che esso sia presente nel pane consacrato senza cambiamento di luogo, quale sia il rapporto tra quanti-

tà e modo quantitativo d'essere e se un corpo (e quindi anche il corpo di Cristo) possa trovarsi contemporaneamente in diversi luoghi.

L'Autore analizza la posizione assunta da Scoto nella distinzione 10 del quarto libro dell'*Ordinatio*, che si struttura intorno al dibattito circa la categoria di quantità e al concetto di *mutatio* come movimento locale. La distinzione (già presente nelle *Categorie* di Aristotele) tra *ubietas* (cioè la relazione tra un corpo e un altro che lo contiene) e *positio* (coestensione delle parti di un corpo - *locatum* - con quelle di un altro - *locans*) consente a Scoto di motivare razionalmente la possibilità che il corpo di Cristo sia presente secondo la *ubietas* e non secondo la *positio* nella specie del pane, in modo che esso sia realmente presente, benché non coincidente secondo la quantità spaziale determinata dal pane. La transustanziazione provoca il cambiamento della sostanza, come dice il termine stesso, ma non comporta necessariamente il mutamento per cui vi sarebbe anche la presenza del corpo di Cristo: essa infatti è legata solo estrinsecamente alla sostanza e richiede un certo mutamento di luogo che non è implicato, secondo Scoto, dal cambiamento della sostanza stessa. La distinzione tra sostanza e presenza, così come quella tra *ubietas* e *positio*, interpretando la *positio* come relazione estrinseca accidentale, consente di spiegare come sia possibile che il corpo di Cristo sia contemporaneamente in cielo e sull'altare, e possa sacramentalmente, *realiter* e *localiter*, stare apparentemente circoscritto in un pezzo di pane, poiché è ad esso correlato secondo una relazione estrinseca e non coestensivo ad esso.

Il secondo saggio, *Inerenza, contingenza e la "metafisica dell'Eucarestia"*, presenta l'analisi del rapporto tra sostanza e accidente nel caso particolare del sacramento dell'altare, e propone l'ammissibilità della sussistenza di un accidente separato dalla sua sostanza - possibilità necessaria al fine di spiegare razionalmente la transustanziazione.

Dopo una veloce rassegna di altre posizioni di autori contemporanei a Scoto in merito alla questione, l'Autore ritiene necessario delineare i principi generali dell'ontologia scotista, in un confronto con la filosofia di Tommaso d'Aquino. Quindi, seguendo fondamentalmente il percorso delineato da Giorgio Pini, a cui si fa espressamente riferimento (cf. G. PINI, *Substance, Accident and Inherence. Scotus and the Paris Debate on the Metaphysics of the Eucharist*, in *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, a cura di O. Boulnois - E. Karger - J.-L. Solère - G. Sondag, Brepols, Turnhout, 2004, p. 273-311),

viene presentata l'evoluzione del pensiero di Scoto circa la sussistenza dell'accidente indipendentemente dalla sostanza. L'approdo teoretico a cui giunge in *Ordinatio* IV d. 12 q. 1 gli consente di sostenere che l'accidente non dipende dalla sostanza in termini di causalità necessaria, ma è legato ad essa da un rapporto di contingenza che si regge sulla libera volontà di Dio di intervenire anche *immediate* (senza l'ausilio delle cause seconde) nel mondo. Perciò non è impossibile, perché non è intrinsecamente contraddittorio, che un accidente stia senza la sostanza, benché normalmente vi inerisca (si tratta di un'inerenza "attitudinale").

Il terzo saggio, "*Simillima habitudo*": la "*metafisica dell'Incarnazione*", affronta la tematica cristologica secondo la prospettiva delineata dal secondo saggio, cioè valutando come sia possibile considerare il rapporto tra un accidente e la sostanza cui inerisce nello studio dell'unione ipostatica tra la persona divina del Verbo di Dio e la natura umana assunta.

Sulla base della differenza tra *natura* e *persona*, il pensiero medievale strutturò due modelli filosofici per spiegare il dogma cristologico, quello dell'*intero-parte* e quello *sostanza-accidente*. L'Autore analizza la declinazione dei due paradigmi in Tommaso d'Aquino e in Duns Scoto. Nel primo, per salvaguardare la permanenza dell'unione ipostatica, l'indivenienza della persona divina e l'unicità dell'*esse* in Gesù Cristo, si adotta il modello *intero-parte*, sottolineando come l'unità costituita dall'incarnazione è data dalla persona del Verbo. Duns Scoto, invece, valorizza il modello *sostanza-accidente*, chiarendo, tuttavia, che esso deve escludere che si intenda la relazione tra persona divina e natura umana nei termini di un'attuazione di potenzialità passive che sarebbero nel Verbo prima dell'incarnazione. Piuttosto, si tratta di una "simillima habitudo" che, analogamente a quanto avviene nella transustanziazione, configura la strettissima correlazione tra persona divina e natura umana secondo una relazione estrinseca accidentale, contingente. Sono in gioco due diverse antropologie a partire da due diverse definizioni di *persona*, l'una (quella tomista), di matrice boeziana, l'altra (quella scotiana), risalente a Riccardo di San Vittore. Per chiarire ulteriormente la differenza delle due proposte teoretiche, l'Autore offre una presentazione delle opzioni metafisiche che le caratterizzano, cioè il rapporto essenza-esistenza e il principio di individuazione, al fine di esplicitare il dogma di Calcedonia in tutta la sua portata.

Ai tre saggi viene poi aggiunto un Epilogo nel quale si presentano delle conclusioni circa le proposte teoretiche scotiane trattate, sintetiz-

zando anche il confronto tra la prospettiva adottata da Duns Scoto e quella di Tommaso.

Il volume costituisce un'utile presentazione di quella articolazione tra dati di fede e riflessione filosofica che ha caratterizzato il Medioevo nelle sue espressioni più raffinate, quelle ascrivibili alla *fides quaerens intellectum*, in particolare per quanto riguarda l'intreccio tra divino e umano, per cui la scelta di raccogliere saggi inerenti la teologia sacramentale e la cristologia si rivela particolare felice. Il recensore non può non rilevare alcuni passaggi sottintesi, o bruschi cambiamenti nell'argomentazione, così come a volte alcune conclusioni affrettate, che rendono un po' faticoso seguire il corso del ragionamento. Se la sinteticità è di norma un pregio, qualche spiegazione in più, per chi non ha il beneficio di avere presenti i testi commentati, non guasterebbe. Purtroppo vanno segnalati anche numerosi refusi e imprecisioni sia nel testo che nell'apparato critico, nonché alcune mancanze nella bibliografia, errori che si auspica, in un'eventuale riedizione del lavoro, possano essere emendati per renderlo ancora più pregevole.

ERNESTO DEZZA OFM

WALTER HOERES, *Gradatio entis Sein und Telihabe bei Duns Scotus und Franz Suárez*, Band 14, Editiones Scholasticae, Heusenstamm 2012, p. 239, ISBN 978-3-86838-513-7.

Il Prof. Hoeres ha preso soprattutto in esame la problematica dell'ente in quanto oggetto della metafisica e della teoria della conoscenza, secondo l'indicazione contenuta già nel titolo del libro, in due autori rilevanti per la storia della filosofia: Giovanni Duns Scoto e Francesco Suárez. Dato il contesto storico e la problematica in esame sono numerosi i riferimenti a Tommaso d'Aquino, ai tomisti lungo i secoli e ai neotomisti. Persino l'impostazione del problema parte dalla critica alla "dimenticanza dell'essere" ("Seinsvergessenheit") e all'essentialismo, mossa nel ventesimo secolo da Etienne Gilson, noto storico della filosofia e seguace di San Tommaso (p. 4-6). Tale critica si rivolgeva soprattutto alla metafisica scotistico-suareziana, ma anche ad alcuni rappresentanti del tomismo. L'errore sistematico della dimenticanza dell'essere e della mera filosofia dei concetti era, secondo Gilson, il punto cruciale per un ulte-

riore allontanamento dall'essere, dall'ente realmente esistente, nei diversi sistemi filosofici moderni di Cartesio, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, ecc. Una giusta soluzione del problema poteva dunque essere il ritorno all'essere, all'esistenza quale punto di partenza di ogni discorso metafisico reale, secondo il neotomismo rappresentato da E. Gilson.

L'approccio di Gilson offre lo spunto al discorso di Hoeres, focalizzato sul problema dell'ente e della partecipazione all'essere in Giovanni Duns Scoto e Francesco Suárez. L'autore procede nella sua esposizione con estrema perizia e competenza filosofico-linguistica, servendosi inoltre di numerose citazioni riportate nelle lingue originarie, soprattutto in latino, ma anche in inglese, spagnolo e francese. Ciò potrebbe creare qualche disagio a chi non padroneggia le suddette lingue, soprattutto il latino. A mio avviso il metodo migliore sarebbe stato quello di descrivere in tedesco il senso del testo citato e riportare in nota la citazione nella lingua originale, facilitando così la lettura del testo, già abbastanza difficile per via del suo contenuto.

La valutazione di Hoeres della soluzione scotiana del problema dell'ente risulta positiva. Secondo l'Autore, la metafisica scotiana – con la teoria dell'univocità dell'ente, che comprende altresì la partecipazione all'ente dei diversi modi dell'ente – disinnesci le critiche di essenzialismo e di dimenticanza dell'essere. Non è altrettanto positiva la valutazione del sistema suareziano: ciò è dovuto all'equivocità di talune formulazioni del *Doctor Eximius* che a loro volta provocarono diverse interpretazioni, a volte poco coerenti tra di loro. D'altra parte, secondo Hoeres, Suárez mescolava elementi tomisti e scotisti nel suo sistema metafisico, con la conseguenza di oscurare il senso originario dell'*univocatio entis* di Scoto, quale nozione corretta per comprendere l'essere nella sua totalità.

L'*univocatio entis* e l'*analogia entis* non sono le uniche nozioni ad essere prese di mira nel libro di Hoeres. L'autore tratta altrettanto diffusamente delle perfezioni pure, della differenza tra essenza ed esistenza quale differenza reale oppure formale, della conoscenza intuitiva e astrattiva dell'ente e delle problematiche ad esse correlate. Per quanto riguarda la problematica dell'essenza e dell'esistenza, egli si sofferma altresì sull'alternativa tra metafisica essenziale ed esistenziale secondo l'approccio tomista. Nel sistema scotista tale alternativa non esiste, come nota Hoeres riportando l'opinione di Allan Wolter, perché in esso, così come nel sistema suareziano, è scorretto distinguere principalmente tra essenza ed

esistenza, dal momento che ogni determinata essenza possiede un certo grado dell'essere (p. 156-157).

Personalmente sono contento di aver letto questo libro, che offre un'analisi della nozione dell'ente in prospettiva metafisica e gnoseologica nel sistema scotista e suareziano, richiamando i diversi interventi sul tema fino ad oggi. Proprio gli interventi di quest'ultimi anni sono di grande utilità nel discorso di Hoeres, giacché offrono al lettore un'occasione per una comprensione aggiornata di questi due importanti sistemi filosofici del passato.

Per questi motivi ritengo importante l'intervento di uno specialista della storia della filosofia, apprezzato e riconosciuto da molti anni, quale il Prof. Walter Hoeres. Con la sua nuova pubblicazione Hoeres si inserisce nella discussione contemporanea sulle problematiche metafisiche e gnoseologiche riguardanti le diverse interpretazioni della storia della filosofia a partire da Duns Scoto, considerato nella visione gilsoniana il primo filosofo ad aprire la strada a tutti i "mali" della filosofia moderna (dal materialismo di Feuerbach all'idealismo di Hegel, al soggettivismo e antioggettivismo del pensiero postmoderno). Il libro di Hoeres è dunque un contributo da non sottovalutare, poiché tenta di recuperare il pensiero genuino del Dottore Sottile mettendo le sue soluzioni a confronto con quelle proposte dai suoi contemporanei e dai suoi interpreti posteriori fino ai tempi attuali. Personalmente condivido la linea interpretativa di Hoeres e apprezzo l'uso dell'edizione critica della Commissione Scotista per le citazioni anche degli ultimi volumi, solo di recente pubblicati dalla Casa Editrice Vaticana.

WITOLD GRZEGORZ SALAMON OFM

CESARE VAIANI, *Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi* (Fonti e ricerche 23), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2013, p. 510, ISBN 978-88-7962-204-2.

Lo studio condotto da Cesare Vaiani, frate Minore milanese, rappresenta un tentativo di sintesi, molto ben riuscito, delle questioni di carattere storico, teologico e spirituale intorno alla figura di Francesco d'Assisi e alla relativa *fraternitas* che da lui ha preso origine. Sul Santo d'Assisi si assiste, infatti, specie negli ultimi anni, a una sconfinata produ-

zione letteraria che talvolta rischia di disorientare il lettore, in quanto si partecipa come a un “gioco di specchi”, per il quale all’Assisiense vengono riferite alcune problematiche dei nostri giorni e ognuno trova il Francesco che più gli aggrada. L’A., allora, provando a tracciare un itinerario che restituisca un Francesco a tutto tondo, cerca di ricostruire la figura spirituale dell’Assisiense facendo parlare le fonti stesse. Egli struttura il suo libro in tre grandi sezioni.

Nella prima, che intitola *Fonti, questioni introduttive e periodizzazione della biografia di Francesco* (5-67), partendo da una presentazione degli *Scritti* e biografie dell’Assisiense, prende in esame particolarmente gli aspetti storico-critici e la relativa cronologia degli uni e delle altre per determinare una prima periodizzazione della sua evoluzione spirituale e culturale.

Nella seconda sezione (70-408), maggiormente analitica, che intitola *Vita e testi. Lettura degli “Scritti” in relazione ai periodi biografici*, l’A. tenta di «ripercorrere i diversi “periodi” della biografia di Francesco, leggendo nei diversi contesti gli *Scritti* che vi appartengono o che a un dato periodo possono essere ricondotti e cercando in tal modo di disegnare le linee di un percorso spirituale, nell’ascolto della voce di Francesco» (3). Attraverso un abbondante itinerario di 10 unità cronologiche (1. La giovinezza; 2. La conversione; 3. La prima fraternità; 4. I primi problemi; 5. L’Oriente; 6. Ritorno e dimissioni; 7. Anni di prova; 8. Le stimmate; 9. Gli ultimi due anni; 10. La morte), racchiuse in un totale di 338 pagine, lo studioso tenta una ricostruzione oculata e il più fedele possibile del vissuto di Francesco d’Assisi. Da tale percorso, si deduce che le biografie non possono essere lette se non alla luce degli *Scritti* dell’Assisiense, poiché malgrado questi non siano gli unici a recare traccia del Francesco storico e non possano restituirci *tutto* Francesco, è anche vero che ben difficilmente si può accogliere un elemento che, trasmesso dalle biografie, si mostri in aperta dissonanza rispetto agli *Scritti*. In tale tentativo di lettura, di non facile impresa, Cesare Vaiani non prescinde dai dati storici e neanche da quelli redazionali, al fine di compiere un’operazione di confronto e di sintesi volta a delineare il percorso dello Stigmatizzato nelle diverse fasi della sua vita. Del rischio e del limite di quest’operazione dovuta all’incontrollabile quantità dei testi biografici, l’A. ne ha piena consapevolezza; tuttavia, è altrettanto convinto che «un approccio che tenti di incrociare l’analisi degli *Scritti* con i dati biografici sicuri, anche se parzialmente indagati, possa essere utile e forse addirittura necessario per la comprensione della ricca esperienza che in questi testi viene trasmessa» (70).

Nella terza e ultima sezione, intitolata *Per una sintesi. La storia di Francesco e i nuclei tematici della sua esperienza*, il frate milanese opera una cucitura delle parti, secondo una scansione diacronica che comincia dalla conversione di Francesco e termina con la morte di lui. Nel secondo punto di questa sezione, vengono offerti alcuni approfondimenti sia sugli aspetti umani che su quelli spirituali del Santo di Assisi, che si presentano come brevi monografie tematiche: dal mondo relazionale di Francesco, per giungere al legame con la Chiesa, passando per il suo percorso di fede.

Nelle *Conclusioni* (475-479), che si riallacciano all'*Introduzione* (1-3), l'A. ribadisce lo scopo del suo lavoro: «[...] cogliere lo sviluppo progressivo e il cambiamento che rimandano alla concretezza del vissuto» (478) di Francesco attraverso un cammino con caratteristiche pasquali, in quanto la Pasqua di Cristo si è attuata pienamente nella vita del suo discepolo. In questo processo, Vaiani ha cercato di individuare alcune costanti e alcune varianti, che gli hanno permesso di delineare il percorso spirituale del *vedere e credere* di Francesco dagli inizi della sua vicenda cristiana fino al giorno della sua morte.

Il volume si chiude con una *Bibliografia* (481-496) che presenta una divisione in *Teologia Spirituale* (481-482), *Fonti* (482), *Fonti Francescane – Testi, traduzioni e concordanza* (482-496). Sulla scelta bibliografica ben selezionata, l'A. non ha tenuto conto, però - a mio modesto avviso -, di alcuni validi studi di carattere storico e/o teologico sia sugli *Scritti* che sulle biografie, che avrebbero potuto favorire una più completa presentazione degli argomenti trattati.

Infine, l'*Indice dei nomi di persona e di luogo* correda la parte finale del volume (497-502).

Il pregio di questo voluminoso testo è di aver tentato un percorso di lettura teologico-spirituale globale dell'esperienza di Francesco a partire dai suoi stessi *Scritti* e dalle attestazioni biografiche del primo secolo di storia francescana. Credo che Cesare Vaiani sia ben riuscito a porre in dialogo la dimensione storico-biografica e l'analisi teologica degli *Scritti*, al fine di individuare la crescita dell'esperienza spirituale di Francesco (cfr. 2), attraverso una lettura sistematica che ha permesso di cogliere unitariamente l'esperienza ventennale di fedele adesione del *Poverello* a Cristo.

ALESSANDRO MASTROMATTEO OFM

HOLDEREGGER ADRIAN - DELGADO MARIANO - ROTZETTER ANTON (Hrsg.), *Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung* (Religionsforum 10), Kohlhammer, Stuttgart 2014, p. 294, € 39,90, ISBN 978-3-17-023277-8.

Die Konzilsväter brachten mit der Erklärung *Nostra Aetate* (1965) einen wichtigen innerkirchlichen Lernprozess in Gang, zeigten die geopolitischen Vorgänge der folgenden Jahrzehnte doch, wie dringlich der interreligiöse Dialog nicht nur für den theologischen Diskurs, sondern auch für die friedliche Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen auf unserem Planeten werden sollte. Die wiederholte Wahl Assisi als Veranstaltungsort interreligiöser Gebetstreffen (1986, 1993, 2002, 2011) verdeutlicht, dass Franziskus von Assisi und mit ihm der Franziskanischen Bewegung bis heute eine wichtige Kompetenz in dieser Hinsicht zugesprochen wird. Der vorliegende Band, welcher insgesamt 15 Vorträge eines Symposiums in Freiburg/CH vom Mai 2012 dokumentiert, bietet eine kritische Rückschau auf einige der großen Etappen und Momente franziskanischer Begegnung mit den anderen Religionen sowie Überlegungen zu einer fruchtbaren Gestaltung der interreligiösen Begegnung heute.

Ein erster Teil befasst sich zunächst mit Franziskus und den mittelalterlichen Minderbrüdern (S. 11-156). In gewohnt flotter Sprache beschreibt Nikolaus Kuster OFM^{Cap.} das Franziskusleben als Lernprozess, und zwar von seiner kleinräumigen Assisi-Welt und deren überkommenen Werten in Richtung einer universalen Version von der Geschwisterlichkeit der gesamten Schöpfung. Was Franz allerdings zum „privilegierte[n] Immobilienhändler“ hätte machen sollen, bleibt unerklärt (S. 16). Am Ende stehen einige praktische Beispiele, „in denen sich das Miteinander der Religionen am Bruder aus Assisi orientiert“ (S. 26), so u.a. ein „moderner Dekalog für den Dialog unter Religionen“ sowie Ausführungen zu einer globalen Ethik nach franziskanischen Grundsätzen gemäß Martín Carbajo Nuñez (S. 31-33). Leonhard Lehmann OFM^{Cap.} untersucht sodann den literarischen Niederschlag der Begegnung des Franziskus mit dem ägyptischen Sultan, der in den erzählenden Quellen wegen hagiographischer Überhöhungen fast durchweg inadäquat ausfällt. Ausführlicher widmet sich Lehmann dem Missionsstatut der NbR 16 in ihrem Kern (vv. 1-19) als „Kontrastpro-

gramm zu den päpstlich propagierten Kreuzzügen“ (S. 44), das er im lateinischen Wortlaut analysiert. Als weiteres Echo auf die Orient-Erfahrung können diejenigen Passagen im Brief an die Kustoden und die Lenker der Völker gelten, in denen Franziskus öffentlich und weltweit zum Gotteslob aufrufen lassen will. Die geringe Verbreitung der Briefe lasse jedoch auf eine schwache Resonanz schließen. Auf die Gegenwart bezogen, regt der Autor ein öffentliches Gebetssignal an, auf das alle Religionen und Konfessionen mit ihren je eigenen Gebeten zeitgleich antworten könnten (S. 55-57). Laurent Gallant OFM deutet in seinem Beitrag die Einstellung des Franziskus zum Kreuzzug als eine Art „loyale Dissidenz“, welche die frühen Hagiographen allerdings nicht offenlegen konnten, mit Rücksicht auf die kreuzzugsfreundliche Politik Gregors' IX. bzw. aus Angst, in das Fahrwasser einer (pseudo-)joachimitischen Kreuzzugskritik zu geraten. Jan Hoeberichts wendet sich seinerseits gegen die Bezeichnung „Wanderprediger“ zur Qualifizierung des missionarischen Selbstverständnisses bei Franziskus; die Betonung liege vielmehr auf der Handarbeit, der Solidarität mit den Armen und einer umfassenden Friedensmission. Im Vergleich etwa zu den Humiliaten und Waldensern sei das Predigtelement bei Franziskus zugunsten des Lebenszeugnisses zurückgetreten. Damit wird jedoch lediglich eine frühe Entwicklungsstufe für normativ erklärt, während der später anscheinend regelmäßigen Predigt bei Franziskus (siehe implizit Test 7) im Sinne eines Lernprozesses (siehe Beitrag Kuster!) nicht Rechnung getragen wird.

Der Beitrag von Luciano Bertazzo OFMConv. weist nun über Franziskus hinaus und beschäftigt sich mit den Protomärtyrern des Ordens, deren Kult erst 1481 offiziell anerkannt wurde. Zunächst, so der Autor, sei die Erinnerung an die Märtyrer innerhalb des Ordens blass geblieben, da die gescheiterte, auf Konfrontation basierende Marokkomission von 1220 als kontraproduktiv empfunden wurde. Erst die Memorial-schriften des späten 14. Jh. sollten sich wieder für die Erstlingsmartyrer interessieren und diese sozusagen rehabilitieren. Als ein spezifisches Terrain für den interreligiösen bzw. ökumenischen Dialog macht Anton Rotzetter OFMCap. sodann die Predigten bzw. Disputationen des Antonius von Padua mit den Katharern (ca. 1223-1229) aus. Exemplarisch werden die bekannten Wunderlegenden von der Predigt an die Fische sowie von der eucharistischen Anbetung seitens des Esels untersucht.

Schließlich verweist Annemarie C. Mayer mit ihrem Beitrag zur rationalen Missionsmethode bei Raymundus Lullus auf die intellektuelle Anstrengung eines redlichen interreligiösen Dialoges. Der Mallorquiner sah die christliche Gotteslehre als zugleich geoffenbart und rational zugänglich an und damit offen für „eine gemeinsame Schnittmenge mit den Lehren und Beurteilungsmaßstäben anderer Religionen“ (S. 152).

Die ersten beiden von drei der Frühen Neuzeit gewidmeten Beiträge (Teil II, S. 157-222) widmen sich dem Ausgreifen der Minderbrüder nach Neu-Spanien (Mexiko) im 16. Jh. Mariano Delgado analysiert dabei u.a. die berühmte Debatte der *doce apóstoles* mit den aztekischen Honoratioren (1524) in der Tradition des „irenische[n] Begegnungsmodell[s] der Religionsgespräche“ (S. 167). Anders als in Lullus' Modell sahen die Franziskaner jedoch kaum Anknüpfungspunkte zwischen christlicher und indianischer Theologie, so Delgado; vielmehr mündete das Gespräch in eine „religiöse Unterwerfungsforderung“ (S. 168), welcher der Versuch einer handgreiflichen Ausrottung jeglichen Götzendienstes folgte. Zugleich zeugen die ethnografischen Bemühungen sowie die Zeugnisse katechetischer Unterweisung seitens der Franziskaner jedoch „von der Anknüpfung an den Kontext der Nahua-Literatur“ (S. 185), so Michael Sievernich SJ. Sein Beitrag stellt einige der vielen piktographischen bzw. literarischen (oft zweisprachigen) Katechismen aus der Feder der frühen Mexiko-Missionare vor und endet mit einer positiveren Deutung des bereits genannten Religionsgesprächs von 1524 (vgl. S. 190-193). Den Blick nach China lenkend, referiert Claudia von Collani die Eigenart der franziskanischen Missionsmethode im Reich der Mitte. Ihrem Selbstverständnis gemäß wendeten sich die Minderbrüder dort vorrangig (oft mit sozialen Angeboten) an Menschen aus der Unterschicht, ohne jedoch den Kontakt zu den maßgeblichen Herrschern gänzlich zu vernachlässigen. Ähnlich wie die Jesuiten trugen sie der chinesischen Buchkultur Rechnung und verfassten mehrere Werke in chinesischer Sprache. Eine differenzierte Analyse des Ritenstreites zeigt, so die Autorin, dass die Fronten nicht eindeutig zwischen den Jesuiten und den Mendikantenorden verliefen, sondern auch einzelne Minderbrüder für eine weitgehende Akkomodation plädierten.

Die fünf Beiträge des letzten Abschnittes (Teil III, S. 223-281) stellen schließlich einige Protagonisten und Begegnungsfelder des modernen franziskanischen Dialoges mit den Religionen vor. Damien

L. Isabell OFM widmet sich zunächst kurz dem Werk des belgischen Kongo-Missionars Placide Tempels (1906-1977), der im Konzept der Lebenskraft (*force vitale*) den fundamentalen Begriff der Bantu-Ontologie ausmachte, als Entsprechung zum scholastischen *ens* und letztlich zu Gott. Er plädierte für eine gemeinsame Lernerfahrung seitens der Missionare und der Hörer des Evangeliums im Kontext von intensiven Lebensgemeinschaften (*Jamaa*), welche eine „Tiefenevangelisierung“ ermöglichen sollten. Eine Sonderstellung im Hinblick auf das Tagungsthema nimmt sodann Jean Mohammed Ben Abd-el-Jalil (1904-1979) ein, da er als marokkanischer Muslim, der Christ und Franziskaner wurde, ganz existentiell mit dem Dialogthema befasst war. Jürgen Neitzert OFM skizziert Abd-el-Jalils publizistisches und akademisches Wirken, in dem der Massignon-Schüler unermüdlich seinen christlichen Glaubensgeschwistern „die spirituellen Werte der islamischen Welt“ nahe brachte (S. 238) und somit zu einem „Brückenbauer der islamischen und der christlichen Zivilisation“ (S. 245) wurde. Wiederum nach Amerika führt der Beitrag von Volney J. Berkenbrock OFM, der sehr authentisch über eine „franziskanische Theologie im Dialog mit den afro-brasilianischen Religionen“ (247) nachdenkt. Der Autor reflektiert die verschiedenen Dimensionen seiner langjährigen Begegnung mit Anhängern von Ubanda und Candomblé und stellt diese jeweils in einen franziskanischen Horizont. Die Begegnung mit anderen Religionen, als Dialog des Lebens verstanden, bringe zwangsläufig einen Synkretismus hervor, so die Einsicht des Autors, der aber nicht von vornherein negativ zu bewerten sei. Seine Überlegungen kulminieren denn auch in der Entdeckung der Vereinnahmung des Franziskus von Assisi als Baumgeist im Verständnis des Candomblé: „So habe ich auch Franziskus bei den afro-brasilianischen Religionen getroffen. Er ist schon lange von ihnen aufgenommen worden, so dass keineswegs ich Franziskus dorthin brachte, sondern eher wurde ich dort von Franziskus empfangen“ (S. 254). Elmar Klinger setzt sich seinerseits mit einem franziskanischen Ansatz der interreligiösen Dialogtheologie auseinander. Der von Franziskus vehement vertretenen Einzigkeit Gottes entspricht die unverwechselbare Einzigkeit jedes einzelnen Wesens (Scotus!); die ganze Wirklichkeit ist von daher in ihrem Wesen nicht nur faktisch, sondern zwingend plural. Von hier aus kann auch auf die Legitimität einer Pluralität der Religionen geschlossen werden. Nach Klinger muss das Christentum „eine

Theologie des Pluralismus kraft eigener Prinzipien vertreten“ (S. 267; siehe eindrücklich 1 C 82). Adrian Holderegger benennt abschließend zwei franziskanische Impulse für eine transkulturelle, d.h. allgemein plausible und verbindliche Ethik. In der exemplarischen Zuwendung zu den Leprosen macht der Autor bei Franziskus zunächst eine „radikale Anerkennungspraxis“ zugunsten derer aus, die in der damaligen Gesellschaft „den Kampf um die Selbstbehauptung am radikalsten verloren haben“ (S. 272). Mit diesem Gestus nimmt Franziskus „auch die Rechtlosesten in den Kreis der gleichberechtigten Subjekte“ auf (S. 273). Entgegen einer utilitaristischen Ethik habe Franziskus jedoch – und hier ist der zweite Impuls verortet – nicht nur allen Menschen ein moralisches Subjekt-Sein zugestanden, sondern auch der unbelebten Schöpfung, die er mit hineinnimmt in eine „umfassende Subjektivgemeinschaft“ (S. 275ff.). Der kosmische wie ethische Horizont dieser kühnen Sicht stützt sich auf die allen Geschöpfen gemeinsame Bezogenheit auf den Schöpfer bzw. die gemeinsame Fähigkeit, durch eine ihrer Bestimmung entsprechende Existenz Gott zu dienen und ihn zu loben (vgl. Sonn; Erm 5,2).

Insgesamt liegt der Wert dieser Veröffentlichung nicht so sehr in innovativen Erkenntnissen; dazu sind die behandelten Thematiken größtenteils zu sehr bekannt (die Artikel von Hoerberichts und von Colani sind keine Originalbeiträge!) bzw. zu kurz abgehandelt (das gilt bes. für den Beitrag von Isabell). Vielmehr wird die Leserschaft den Herausgebern dafür danken, wohl erstmals ein Kompendium zur Geschichte einer franziskanisch motivierten interreligiösen Begegnung in deutscher Sprache vorgelegt zu haben. Es ist dies freilich eine Geschichte mit Licht und Schatten, in der die Minderbrüder die wichtigen Inspirationen des Ordensgründers (u.a. Sonn; NbR 16) kaum ausgeschöpft haben. Immerhin zeigen mehrere Beiträge des Buches, wie sich Franziskaner in der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen selbst in einen fruchtbaren Lern- und Bekehrungsprozess begeben haben. Auch das ist ein bleibender franziskanischer Impuls für die heutige interreligiöse Begegnung.

BENEDIKT MERTENS OFM

FORTUNATO FREZZA, *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio* (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 19), Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2012, p. 372 + 5 tavole, ISBN 978-88-8450-462-3.

La *Prefazione* (p.XI-XXI) di Mario Sensi, preceduta dalla sequenza *Per Angela* di Fortunato Frezza (p.IX-X), illustra il percorso tramite cui si è giunti alla presente pubblicazione. Nell'*Introduzione* (p.XXIII-XXXVI) Frezza illustra il progetto di cui la presente pubblicazione è solo il primo volume, ossia giungere a offrire agli studiosi le concordanze, la sinossi e un glossario del *Liber* di Angela da Foligno. Tre sussidi che però richiedono come base un testo attendibile che si è intravisto nel contenuto del cosiddetto manoscritto di Assisi di cui si offre «non una edizione critica, non una trascrizione diplomatica né normalizzata, ma una trascrizione a servizio della leggibilità odierna e una traduzione italiana che metta a frutto le acquisizioni della lettura del codice» (p.XXX). Alla trascrizione – che corregge diversi refusi di opere precedenti – fa seguito la traduzione e l'apparato biblico usando come riferimento la vulgata riportata nella cosiddetta “Bibbia di san Bonaventura” del secolo XIII conservata a Bagnoregio. La *Bibliografia* (p.XXXVII-XLVI) è concentrata sul manoscritto assisano utilizzato.

Segue l'edizione del *Liber Lelle*, ossia il *Memoriale* (p.1-185) e le *Instructiones* (p.187-343) con un triplice apparato, ossia «filologico, biblico e letterario teologico» (p.XXXIII); quest'ultimo è collocato al termine dell'edizione come *Note di commento* (p.345-362). Gli *Indici* (p.363-371) delle persone e dei luoghi, il *Calendario* (p.372) e 5 tavole fuori testo concludono il volume.

PIETRO MESSA OFM

I Francescani e la crociata. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti e Maria Melli, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2014, p. 396.

Il volume pone l'attenzione su un argomento più che mai attuale, data anche la situazione di instabilità politica e religiosa che affligge oggi

la Terra Santa e il Medio Oriente. Il curatore dell'opera Alvaro Cacciotti nella premessa punta subito al cuore del dibattito del convegno ponendo tre domande fondamentali: frate Francesco testimone pacifico della fede cristiana e uomo del dialogo: mito o realtà? I frati Minori, che dal medioevo fino a oggi sono ancora presenti in Terra Santa, hanno preso a modello l'esempio del santo fondatore oppure hanno seguito modelli differenti? La missione dei Minori in quelle terre ha sempre incontrato diverse problematiche, spesso legate alla crociata: quali erano? Questi quesiti diventano il filo conduttore che accompagna il lettore attraverso i saggi dei diversi autori che con i loro contributi hanno cercato di dare una risposta. Il volume è centrato soprattutto sul fenomeno della crociata contro l'Islam nell'Oltremare, ma sono presenti anche saggi riguardanti le crociate per contrastare l'eresia alla fine del medioevo, come quelle contro i Valdesi e contro gli Ussiti.

I saluti dei provinciali dei frati Minori di Abruzzo Carlo Serri e della Provincia Romana Giovanni Rossi pongono domande sempre valide sulla questione crociata-guerra, su come si concilia con il messaggio evangelico e sull'appoggio da parte di grandi uomini di fede. Uno di questi fu Bernardo di Chiaravalle, appartenente, come Francesco, a una società cristiana e insieme cavalleresca. Dopo la conversione Francesco si discosta da questa *weltanschauung*: l'unica vittoria che cerca e insegue è quella della croce. Il suo viaggio in Egitto sarà caratterizzato da un'assoluta docilità e mitezza d'animo che lo porterà a testimoniare fermamente la fede cristiana senza imporla, riuscendo a tenere testa alle domande del sultano e guadagnandone il rispetto e la stima. Questi non accolse l'invito alla conversione, ma Francesco ebbe l'esperienza missionaria necessaria per stabilire insieme ai frati, una volta tornato ad Assisi, le norme della missione *in partibus infidelium* del capitolo 16 della *Regola non bollata*.

La premessa e i saluti dei provinciali introducono perfettamente il contributo di Grado Giovanni Merlo *Frate Francesco e il superamento della crociata*¹ che ritorna sul viaggio di Francesco alla corte del sultano. Questo avvenimento ebbe una risonanza plateale: ne parlano una tale pluralità di fonti diverse che non passò certo inosservato all'epoca.

¹ G. G. MERLO, *Frate Francesco e il superamento della crociata*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 15-30.

È questo il dato fondamentale da cogliere piuttosto che la difficoltà di ricostruire con precisione i diversi avvenimenti. La proiezione attraverso il “patchwork” agiografico, teologico e rassicurante dell’immagine del Francesco santo sul “Francesco reale” è un dato perdurante che rischia di offuscare la ricerca storica. Dire che in quanto santo “non può che aver fatto cose sante in ogni istante della sua vita”² porta il reale a perdersi nell’ombra avvolgente della santità³. Dopo aver appurato che negli scritti di Francesco non vi è alcun sostegno alla crociata, intesa come *iter Ierosolimitanum* armato per la riconquista dei luoghi santi, si passa a porre l’attenzione sull’esperienza e il messaggio di Francesco: testimoniare esplicitamente e pacificamente la fede cristiana al fine di rendere possibile la conversione non coatta dei saraceni e degli altri “infedeli”. Nel *Testamento* ricorda ai frati che devono rinunciare a ogni aggressività in qualsiasi situazione, anche in quelle di pericolo, rispetto alle quali i frati dovranno affidarsi alla volontà divina. E ad un ministro, che gli chiedeva come comportarsi con alcuni frati che creavano un sacco di problemi, Francesco risponde di non pretendere “che siano cristiani migliori”, ma di accettarli così come sono. Dall’esempio di Francesco, Merlo ha estratto i caratteri essenziali che confluiscono nella categoria «francescanesimo subordinativo», del tutto estraneo a iniziative che comportassero l’uso della forza, in netta opposizione con un’altra categoria, basata sulle scelte che fin troppo spesso i frati Minori fecero mettendosi al servizio della Chiesa e del papato in maniera diversa da come aveva indicato Francesco: desiderando fama, successo e onori, rivaleggiando con gli altri ordini e spesso in concorrenza con loro. Si tratta del «minoritismo dominativo» che comportava “un’affermazione mondana nella società e nella Chiesa, con proiezioni sul piano ecclesiologico e in dimensione teologica”⁴. Fanno parte di questa affermazione anche l’impegno dei Minori nella crociata e nella repressione dell’eresia con l’attività inquisitoriale. Nel francescanesimo subordinativo vi era il superamento di entrambe, ma sarebbe stato ben difficile da parte del minoritismo dominativo riuscire a rendere attivo tale sviluppo. Tuttavia c’è da dire che

² G. G. MERLO, *Frate Francesco* cit., p. 23.

³ Su questo argomento vedi anche L. PELLEGRINI, *I luoghi di frate Francesco. Memoria agiografica e realtà storica*, Milano, 2010.

⁴ G. G. MERLO, *Frate Francesco* cit., p. 27.

attraverso il minoritismo dominativo si sono conservati anche i valori del francescanesimo subordinativo, veicolati dal primo che, piaccia o no, è il continuatore del secondo seppur attraverso radicali metamorfosi⁵.

Il saggio di Anna Ajello *Lex falsa, carnalis et diabolica. I Francescani e l'Islam nel XIII secolo*⁶ spiega come in Oriente la missione francescana accompagnasse il tentativo di consolidamento dei principati latini e l'impegno crociato, ponendo così le basi per la presenza dell'ordine in Terra Santa. La presenza dei frati era spesso legata alla cappellania degli eserciti crociati, all'assistenza dei prigionieri cristiani e alla predicazione nelle colonie mercantili stabilite nei domini saraceni. Con l'inarrestabile avanzata saracena in Terrasanta alcuni francescani come Fidenzio da Padova, Adamo di Marsh, Ruggero Bacon e Raimondo Lullo compirono degli studi approfonditi sull'Islam e su come contrastarlo culturalmente e attivamente con una soluzione che andasse ben oltre la crociata. Erano spesso i predicatori francescani a diffondere in Occidente l'idea di un accerchiamento della cristianità da parte dei saraceni, traendo le informazioni dalle cronache dei viaggiatori inviati ai Tartari come Guglielmo di Rubruck e dalle notizie che arrivavano dall'Oltremare sull'imminente pericolo di nuove invasioni mongole e dell'offensiva mamelucca⁷.

Per contrastare le armate saracene i crociati costruirono diversi castelli, spesso su precedenti fortificazioni di età imperiale romana o bizantina. Sergio Ferdinandi nell'ampio saggio *Levante crociato: incastellamento e difesa*⁸ ripercorre tutte le tappe della storia dell'incastellamento nell'Oltremare fornendo una descrizione puntuale e precisa di ogni tipo di fortificazione, da quelle romano-bizantine del VI secolo a quelle saracene, fino ad arrivare a quelle più maestose e possenti dei Templari e dei cavalieri Teutonici erette nel XIII secolo. Particolare attenzione si dà anche all'incastellamento nei diversi principati crociati, analizzati singolarmente, e ai castelli degli Ismaeliti, noti anche con la nomea di setta

⁵ G. G. MERLO, *Frate Francesco* cit., p. 30.

⁶ A. AJELLO *Lex falsa, carnalis et diabolica. I Francescani e l'Islam nel XIII secolo*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 31-55.

⁷ A. AJELLO *Lex falsa* cit., p. 53.

⁸ S. FERDINANDI, *Levante crociato: incastellamento e difesa*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 56-184.

degli assassini. Un apparato di fotografie di rilievi archeologici, elementi dell'architettura militare, miniature, mappe, dipinti di castelli e di scene di battaglia rendono completo e chiaro l'argomento.

L'abbandono dell'isola di Ruad al largo della Siria da parte dei Templari nel primo XIV secolo spostano l'argomento del convegno alle crociate indette alla fine del medioevo e non rivolte alla riconquista della Terra Santa, ma all'affermazione del potere papale e inquisitoriale nei confronti degli eretici valdesi del ducato di Savoia. Marina Benedetti nel saggio *La crociata della Val Pragelato. Frati Minori e repressione inquisitoriale contro i Valdesi*⁹ delinea i tratti dell'ultima crociata medievale, condotta in Italia e alle più elevate altitudini. Una crociata indetta da papa Innocenzo VIII nel 1487 e combattuta nel marzo dell'anno seguente, dopo che negli anni precedenti due predicatori dell'Osservanza, Giacomo della Marca e Giovanni da Capestrano, avevano concorso con la loro azione alla creazione di una "figura a tutto tondo della repressione attraverso la parola detta (prediche e sermoni), la parola scritta" (trattati), e la parola prima detta e poi scritta (impegno inquisitoriale e atti processuali)¹⁰. La crociata contro i Valdesi faceva parte dell'ampia politica che Innocenzo VIII portava avanti contro i nemici tradizionali della Chiesa: streghe, stregoni, eretici, Turchi ottomani e i Mori dell'Emirato di Granada. L'azione giudiziaria contro i Valdesi, che avevano condizionato l'esistenza di più di una generazione degli abitanti di alcune valli alpine, verrà annullata dopo vent'anni a dimostrazione che la repressione anti-valdese va inserita in più ampie coordinate politico-religiose¹¹.

Giuseppe Ligato riporta indietro l'attenzione al XIII secolo con uno sguardo su *Le profezie della quarta crociata nella cronaca di Salimbene de Adam*¹². Salimbene distingue nel mondo delle crociate la fase contemporanea in cui emerge con chiarezza il suo pensiero critico, in partico-

⁹ M. BENEDETTI, *La crociata della Val Pragelato. Frati Minori e repressione inquisitoriale contro i Valdesi*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 185-202.

¹⁰ M. BENEDETTI, *La crociata* cit., p. 191.

¹¹ M. BENEDETTI, *La crociata* cit., p. 197.

¹² G. LIGATO, *Le profezie della quarta crociata nella cronaca di Salimbene de Adam*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 203-272.

lare per le crociate del Duecento¹³, dalle memorie della quarta crociata, rievocata attraverso fonti privilegiate che contribuiscono a rendere unica l'opera del frate. Il Minore getta uno sguardo anche sulle profezie riguardanti questa crociata preoccupandosi però di prendere le distanze dalla scuola gioachimita, considerata troppo escatologica: non presta attenzione infatti a considerazioni come la fine della storia o l'inizio di una nuova era, ma è più incline a inserirsi sul solco delle pseudobibliche *Visiones Danielis*, della via classico-sibillina e del filone iconografico-architettonico e magico. Componenti che vanno di pari passo ora parallelamente, ora intrecciandosi nella fitta trama del racconto del cronista parmense in cui emerge la volontà divina della presa della città da parte dei crociati e la gloria imperitura della sua famiglia, in particolare del padre Guido de Adam, per aver partecipato all'impresa.

La critica al fenomeno della crociata è marcato anche nel *Liber recuperationis Terrae Sanctae* di Fidenzio da Padova di cui Paolo Evangelisti offre un ampio commento e una chiave interpretativa nel saggio *La crociata allo specchio: andare in Oriente per ripensare i paradigmi dell'Occidente*¹⁴. Il frate patavino offre un'analisi senza precedenti della situazione critica dei principati crociati d'Oltremare, frutto dell'esperienza maturata con il ruolo di vicario di Terra Santa per diversi anni. Fu infatti papa Gregorio X, che conobbe personalmente prima che diventasse il successore di san Pietro, a commissionargli un'opera che andasse oltre il fenomeno della crociata. Fidenzio realizza un trattato prezioso in cui dopo aver riscontrato le criticità dell'amministrazione crociata (divisione interna e nella politica estera, pluralità e differenziazione dei poteri locali, cattiva gestione delle risorse, molteplicità di leggi e consuetudini diverse) propone una soluzione alternativa alla crociata che ne decreta il superamento: la creazione di una flotta e di un'armata di *Pugiles Chri-*

¹³ La critica comunque resta rivolta alle crociate in sé stesse, considerate ormai irrealizzabili tecnicamente, ma non a chi le ha condotte, come nel caso della crociata di Luigi IX il Santo che prima di partire aveva chiesto le preghiere dei frati Minori: qualunque fosse stato l'esito della crociata Salimbene sapeva bene di non poter e di non voler criticare un sovrano tanto caro a lui e all'ordine.

¹⁴ P. EVANGELISTI, *La crociata allo specchio: andare in Oriente per ripensare i paradigmi dell'Occidente*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 273-321.

sti, cavalieri e soldati che facevano voto di servire la causa della Chiesa per il recupero dell'Oltremare per tutta la vita. Essi avrebbero dovuto riottenere la Terra Santa grazie alla pressione della flotta sui porti saraceni ponendo un embargo economico; quindi avrebbero fondato una società giusta e ben amministrata che rispondesse a determinati principi (*caritas, castitas, humilitas, pietas, unitas, sobrietas, legalitas, pacientia, cupiditatis carentia, orationis frequentia*)¹⁵, governata da un *dux*, che al pari e più dei *pugiles* doveva incarnare questi valori, saper comandare se stesso prima che gli altri, essere dotato di *largitas* in modo da far circolare le risorse all'interno della *societas* ed essere disposto a impiegare tutti i suoi beni per l'impresa a cui avrebbe dedicato tutto il resto della sua vita¹⁶. Una missione, più che una semplice carica, quella del *dux*, che ben difficilmente poteva trovare identificazione in un principe dell'ultimo quarto del Duecento. L'autore propone Carlo d'Angiò come "uno dei candidati più probabili a ricoprire il ruolo del *dux* dell'Oltremare"¹⁷: un'ipotesi forse un po' azzardata, a causa della notoria cattiva fama di cui godeva Carlo d'Angiò in fatto di *largitas, legalitas, cupiditatis carentia* e di buona amministrazione di uno stato¹⁸.

Dal *Liber Recuperationis Terrae Sanctae* il volume di saggi fa un altro salto alla fine del medioevo per parlare delle numerose crociate condotte nel regno di Boemia contro gli Ussiti e della predicazione di alcuni frati Minori dell'Osservanza come Giovanni da Capestrano. Václav Vok Filip dà un quadro abbastanza chiaro col saggio *Crociate, Ussiti e Osservanza nei territori della Corona di Boemia*¹⁹ della situazione fra Boemia, Moravia, Slesia e le regioni confinanti delle discordie tra i frati Minori dell'Osservanza, i Conventuali e il clero secolare fino ad arrivare alle ben sei crociate condotte fra il 1419 e il 1471 contro gli Ussiti. Questi appa-

¹⁵ P. EVANGELISTI, *La crociata* cit., p. 296.

¹⁶ P. EVANGELISTI, *La crociata* cit., p. 303.

¹⁷ P. EVANGELISTI, *La crociata* cit., p. 318.

¹⁸ Perfino i poeti della sua corte gli rimproveravano con toni scherzosi e gentili la sua avarizia: per ulteriori approfondimenti su questo argomento vedi L. DEMONTIS, *Erue eum et proice abs te. Minoritismo, crociata, eresia e ghibellinismo alla luce di alcuni studi recenti*, in corso di pubblicazione.

¹⁹ V. VOK FILIP, *Crociate, Ussiti e Osservanza nei territori della Corona di Boemia*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 323-342.

iono come una potenza militare sconvolgente al punto che gli eserciti crociati, composti dal fior fiore della nobiltà dell'impero, si scompaginarono e i crociati si davano ad una fuga disperata abbandonando tutto, appena arrivava la voce, spesso falsa, dell'approssimarsi di un esercito ussita. Nella crociata del 1431 solo con un gruppo di soldati italiani, "che non erano scappati", ci fu battaglia²⁰. L'esito infausto delle sei crociate portò alla riflessione anche un inquisitore papale e predicatore d'eccezione come Giovanni da Capestrano che si convinse dell'inutilità della forza per ottenere la conversione della popolazione: solo con l'arma della predicazione, intesa come "battaglia teologica contro i boemi eretici e scismatici"²¹ il messaggio evangelico poteva arrivare al cuore delle persone. E in effetti per i suoi sermoni erano state stimate in centinaia le conversioni alla fede cattolica²².

L'ultimo sguardo alla Terra Santa è stato lasciato al saggio di Anna Benvenuti *Gerusalemme, gli Osservanti e la "sindrome da abbandono"*²³. Nel XIV secolo nasceva la Custodia di Terra Santa grazie anche all'interessamento del re Roberto d'Angiò e della regina Sancha per i luoghi santi d'Oltremare e la tanto amata spiritualità francescana²⁴. Oltremare i frati Minori, in seguito passati all'Osservanza, non ebbero vita facile. Numerosi problemi per la gestione dei luoghi santi sorsero più con le altre confessioni cristiane che con le autorità mamelucche che in generale si dimostrarono abbastanza benevole. Difficoltà maggiori in Terra Santa si ebbero quando ai Mamelucchi si sostituirono i Turchi ottomani nel governo del territorio. I frati cercarono allora di non far dimenticare all'Occidente cristiano i gravi problemi che affliggevano l'Oltremare. Nel XV secolo vennero fondati conventi e santuari in

²⁰ V. VOK FILIP, *Crociate* cit., p. 331.

²¹ V. VOK FILIP, *Crociate* cit., p. 337.

²² V. VOK FILIP, *Crociate* cit., p. 334.

²³ A. BENVENUTI, *Gerusalemme, gli Osservanti e la "sindrome da abbandono"*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 343-361.

²⁴ Entrambi i regnanti avevano una forte devozione verso l'ordine dei Minori, tanto da servire a tavola i frati in occasione della festività del Natale. Siffatta devozione era forse dovuta anche al fatto che Roberto divenne re in seguito alla rinuncia del fratello maggiore Ludovico D'Angiò, che volle vestire il saio francescano e fu vescovo di Tolosa e poi santo. Simone Martini ha celebrato questo avvenimento con una splendida opera pittorica nel 1317: *San Ludovico di Tolosa che incorona il fratello Roberto d'Angiò*, Napoli, Galleria Nazionale di Capodimonte.

Italia che vivificassero la devozione verso i luoghi santi²⁵. Anche il pontefice agì in questa direzione, cercando la compattezza di tutti i cristiani contro la minaccia turca: durante il concilio nel 1439 annunciava l'unificazione delle Chiese e inviava legati muniti di credenziali per darne notizia a tutti i patriarchi e ai leggendari imperatori dell'Etiopia e delle Indie²⁶. I frati Minori agirono da tramite per far conoscere in Occidente la situazione sempre più critica della Terra Santa: le vessazioni turche si arrestarono solo nel momento in cui i re cattolici di Castiglia e Aragona pare abbiano minacciato di giustiziare tutti i musulmani presenti nei loro regni²⁷. I santuari, spesso dedicati al culto della Vergine, sorti in seguito agli attacchi turchi, come nel caso di Otranto nel 1480, divennero simboli e strumenti di diffusione della propaganda anti-turca che raggiungerà il culmine con la vittoria di Lepanto del 7 ottobre 1571, inserita nel calendario liturgico come festa della Madonna del Rosario per volontà di papa Pio V²⁸.

Franco Cardini tira le fila del convegno nelle *Conclusioni*²⁹ ripercorrendo i contributi e cercando di estrarre da essi risposte alle domande iniziali. Si sofferma sul concetto del “superamento” della crociata più agevolmente riscontrabile nell'esperienza del Povero di Assisi piuttosto che tra coloro che proclamarono di seguirne l'esempio vestendo un saio “più o meno dello stesso presunto colore del suo, giuillesche toppe di stoffa preziosa a parte”³⁰. Si riferisce a frate Francesco dipingendolo come una colonna di luce che più abbaglia chi più si avvicina a lui nel tentativo di conoscerlo storicamente, ripercorrendo le considerazioni e le categorie del Merlo. Traccia un quadro delle crociate dalla *crux cismarina* alla *transmarina*, fino ad approdare alla dimensione dell’“interiorizzazione della crociata”, citando oltre ai lavori dei relatori del convegno anche altri saggi che hanno contribuito a gettare più luce sui complessi rapporti tra *I Francescani e la crociata*.

LUCA DEMONTIS

²⁵ Come ad esempio il convento di San Salvatore al Monte alle Croci a Firenze, vedi A. BENVENUTI, *Gerusalemme* cit., p. 347.

²⁶ A. BENVENUTI, *Gerusalemme* cit., p. 349.

²⁷ A. BENVENUTI, *Gerusalemme* cit., p. 352-53.

²⁸ A. BENVENUTI, *Gerusalemme* cit., p. 361.

²⁹ F. CARDINI, *Conclusioni*, in *I Francescani e la crociata*. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli, Milano, 2014, p. 363-76.

³⁰ F. CARDINI, *Conclusioni* cit., p. 368.

CHRONICA

Questioni Disputate di Alessandro Di Hales: aspetto dottrinale

Nei due volumi¹ vengono pubblicate alcune questioni disputate di Alessandro, composte dopo la sua decisione di farsi Frate minore, dunque dopo il 1236 e prima del 1245 (l'anno della morte). Si tratta, più precisamente, delle questioni appartenenti alla "prima serie": il primo volume contiene quelle che corrispondono ai numeri 121-126 dell'elenco stilato da Victorin Doucet nel 1948, mentre il secondo ai numeri 137-141 della stessa lista. Nel caso del secondo volume si potrebbe addirittura parlare di una disputa monografica suddivisa in cinque questioni o quesiti, concernenti il peccato originale. Il curatore ha per il momento tralasciato l'edizione delle questioni 127-135, che trattano del peccato commesso da Lucifero, dagli angeli e dai primi genitori.

Le questioni disputate da Alessandro di Hales "postquam fuit frater" raccolte nella "sezione A" della "prima serie" – come è facile intuire – affrontano quindi i grandi temi teologici corrispondenti al II libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo: la creazione del mondo, il male e il peccato.

¹ ALEXANDRI DE HALES, *Quaestiones disputatae quae ad rerum universitatem pertinent: De aeternitate aevo et tempore. De duratione mundi seu de materia prima. De duobus principiis. De malo. De oppositione mali. De modo, specie et ordine*, critiche editae a Hyacintho Matthaeo Wierzbicki (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 29), [Administratio: Via S. Maria Mediatrix, 25; I-00165 Roma] Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2013. 24 cm, p. 493 (€ 50,00) ISBN 978-88-7013-291-5; Alexandri de Hales, *Quaestiones disputatae de peccato originali*, critiche editae a Hyacintho Matthaeo Wierzbicki (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 30), [Administratio: Via S. Maria Mediatrix, 25; I-00165 Roma] Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2013. 24 cm, 251 p. ill. (€ 27,00) ISBN 978-88-7013-292-2.

Tutto questo materiale – in modo diretto o indiretto – è confluito nella compilazione della prima grande somma teologica della scuola francescana di Parigi, iniziata sotto la direzione di Alessandro: la *Summa halensis*. Tuttavia alcune questioni, in particolare la Q. *De aeternitate, aevo et tempore*, non si trovano nel II libro della *Summa*, bensì nel libro primo, nella sezione dedicata agli attributi divini, e più precisamente all'eternità di Dio.

Allora cosa c'è di nuovo nei testi editi da p. Mateusz Wierzbicki? Le questioni, a differenza della *Summa*, sono più vicine a quella forma di attività accademica che viene definita disputa (*disputatio*) e che potremmo paragonare a un moderno “seminario”. Alla disputa partecipano attivamente anche gli studenti, che presentano le proprie argomentazioni – gli uni a sostegno, gli altri a detrimento – di una tesi o di una questione teologica. Il maestro può animare anche questa prima fase dell'esercizio scolastico, ma la fase più importante è la *determinatio*, ossia la presa di posizione, la risposta, e le successive soluzioni delle difficoltà e delle obiezioni. Così si presentano le questioni disputate, mentre la *Somma* è un manuale, una sintesi delle dispute. Nella *Somma* gli argomenti *pro* e *contra* vengono notevolmente ridotti e ordinati, la risposta è più sintetica e le soluzioni delle difficoltà più brevi.

Le questioni disputate sono quindi più vicine all'esercitazione scolastica, al vivo insegnamento accademico e alla ricerca universitaria. I testi sono pertanto notevolmente più ampi e spesso più stimolanti – anche per il pensiero teologico odierno.

Le undici questioni pubblicate sono state tutte trasmesse in doppie redazioni (tranne la parte finale della quinta Q. *De peccato originali*, per la quale manca la redazione *Deinde – Et dicendum* del ms. Oxford, Bodeian Library, Bodley 292). La Q. *De aeternitate, aevo et tempore* è addirittura testimoniata da una terza redazione privata, conservata in un solo manoscritto (Assisi, Fondo Antico Comunale, ms. 186).

Nel complesso si tratta di redazioni eseguite da tre diversi redattori ufficiali, autorizzati dal maestro: per l'intero ciclo possediamo la redazione detta *Responsio-Dicendum*; per le sei questioni pertinenti all'universo creato esiste anche la redazione *Solutio-Dicimus*, mentre per le cinque questioni sul peccato originale il manoscritto di Oxford trasmette la redazione *Deinde-Et dicendum*.

Va detto che nella *Summa fratris Alexandri* sono stati inseriti brani sia dell'una che dell'altra redazione.

Mi permetto un'osservazione di natura editoriale e metodologica che riguarda entrambi i volumi. Il curatore presenta le due redazioni nella stessa pagina su due colonne, offrendone una visione sinottica. Tuttavia, egli ne ha uniformato i titoli, comuni per le due redazioni (a piena pagina). Ciò crea qualche problema, non solo di numerazione dei membri, laddove si verificano spostamenti di qualche membro o articolo all'interno di una questione. Per esempio, nella *Q. De eternitate...*, il *membrum 4A* si trova al "suo posto" nella redazione *Responsio-Dicendum*, mentre nella redazione *Solutio-Dicimus* esso è collocato, con la denominazione *membrum 4B*, dopo il *membrum 9* e prima del *membrum 10*; (in tal caso il titolo dovrebbe essere apposto solo su una colonna e non estendersi a piena pagina, come se riguardasse entrambe le redazioni)².

A mio giudizio, sarebbe invece preferibile rispettare di più la diversità delle due redazioni, presentandole su pagine affiancate (e non su due colonne che rendono la lettura più faticosa) e inserendo i titoli redazionali dei membri più conformi al testo, specialmente nel caso del secondo volume, dove pare che si tratti delle redazioni provenienti da due *reparationes* diverse e dunque le differenze risultano più marcate, sia nel testo sia nell'ordine dei quesiti, ad esempio nella *Q. Quid sit peccatum originale* (QH 138) si osserva lo spostamento dei *membra 2* e *3* che di conseguenza appaiono nell'ordine: 1, 2A, 3A, 4, 3B, 5, 2B.

I

Nella prima questione (QH 121) Alessandro affronta i problemi dell'eternità e del tempo, fondamentali per descrivere la relazione tra Dio e il creato. Uno dei termini particolari in questa disputa è *aevum*, il concetto di "eternità creata", l'estensione della vita angelica: interminabile, semplice e immutabile, mentre l'eternità appartiene propriamente a Dio e solo per analogia si applica alle creature. *L'aevum* si addice anche alla vita dopo la risurrezione universale, ossia dopo il giudizio finale, quando non esisterà più il tempo che implica la variazione, il mutamento

² Similmente, nella *Q. De duratione mundi* (QH 122), la numerazione dà impressione di un'apparente caos: 1, 2, 3, 4, 5, 6A, 7, 8, 9, 6B, 10A, 11A, 12, 11B, 10B.

e la transitorietà. L'Halense indaga anche su questioni particolari, quali la comparazione tra un "adesso" (*nunc*) nell'eternità, *nell'aevum* e nel tempo.

La seconda questione (QH 122) è intitolata *De duratione mundi seu de materia prima*. Essa è dedicata all'importante tema della creazione che scalterà gli animi all'Università di Parigi ai tempi di San Bonaventura e dei pensatori averroisti: il mondo è stato creato fin dall'eternità o piuttosto insieme al tempo? Alle opinioni dei filosofi antichi, che si basano soltanto sui dati naturali, Alessandro contrappone il dato di fede: la creazione ad opera di Dio. In particolare egli prende in considerazione due posizioni filosofiche: una platonica, secondo cui la materia prima esiste fin dall'eternità, mentre il mondo ebbe inizio nel tempo; l'altra aristotelica, secondo cui il mondo non ha né l'inizio né fine, ma è eterno. Nell'esposizione di questa questione Alessandro sottolinea il carattere gratuito della partecipazione all'eternità che viene donato alle creature dal Creatore:

...etsi de natura creature non insit ei non habere finem, non tamen nature, quoniam creatura est, repugnat illud, sed non habere finem est ei ex dono, quod datum est ei a suo Creatore, ut possit suo modo participare eternitatem³.

Per Alessandro la creazione è principalmente una manifestazione della somma bontà di Dio, ancora prima che manifestazione della Sua sapienza o potenza. È altrettanto interessante osservare le ragioni che l'Halense apporta per giustificare il fatto che Dio non ha creato tutte le creature simultaneamente. La prima ragione sta nel limite della materia e del mondo, che non potrebbe sostenere contemporaneamente tutte le creature possibili. L'altra ragione è che creando le creature in maniera successiva si manifesta anche la capacità donata alle creature di dare vita ad altri esseri creati, ossia di produrre altre cose, e in ciò si manifesta ancor di più la potenza divina⁴.

A proposito della Q. *De duobus principiis* (QH 123) va detto che la scelta del tema non dipende solo dal fatto che dell'argomento abbia parlato Sant'Agostino nelle opere polemiche contro i manichei. Alessandro

³ BFSMA 29, p. 166.

⁴ BFSMA 29, p. 180-182.

non si occupava affatto di temi lontani, bensì di argomenti molto attuali⁵. Si pensi agli albigesi, attivi nelle province meridionali della Francia duecentesca, oppure ad altri movimenti catari. A questo proposito ci può essere utile uno dei pochi libri ereticali del tempo che ci è pervenuto in forma originale (e non mutuato attraverso gli inquisitori o i polemisti cattolici). Si tratta del *Liber de duobus principiis* di un Anonimo Cataro. Il suo autore era un italiano vissuto verso la metà del XIII secolo, quindi un contemporaneo di Alessandro. L'opera si è conservata nel manoscritto Conventi Soppressi I.II.44 della BNC di Firenze, ma una volta apparteneva al convento domenicano di San Marco a Firenze⁶. Il *Liber de duobus principiis* è una compilazione, eseguita da due scribi provenienti dall'Italia settentrionale⁷. Il *Liber* consta di 70 capitoli: i primi 39 sono più ampi e presentano la dottrina sul libero arbitrio, sull'origine del bene e del male, sulla creazione e sui "segni universali"; i 31 capitoli successivi sono invece molto più brevi e compendiano in gran parte la sezione precedente, offrendo un "catechismo" per istruire nuovi adepti.

Le due questioni successive riguardano il male (QH 124) e l'opposizione del male al bene che subisce una diminuzione (QH 125). In questi temi Alessandro dimostra sia la sua profonda dimestichezza con il pensiero di Sant'Agostino, sia la conoscenza del pensiero dello Pseudo Dionigi Areopagita, in linea con la scuola dell'Abbazia di San Vittore. È quindi pienamente condivisibile la tesi – sostenuta decenni fa dagli Edi-

⁵ L'argomento è stato trattato anche alla fine del XII secolo da Alano di Lille nell'opera *Contra haereticos*.

⁶ Scoperta e pubblicata per la prima volta nel 1939 da Antoine Dondaine, successivamente ha avuto più edizioni, tra le quali ricordiamo quella della collana *Sources Chrétiennes* (vol. 198, a cura di C. Thouzellier, Paris 1973) e la versione italiana di Francesco Zambon (*La cena segreta. Trattati e rituali catari*, Milano 1997, p. 127-258) e infine l'edizione bilingue, latino-italiana: Anonimo Cataro, *Libro dei due principi – Liber de duobus principiis*. Introduzione, Testo critico, Traduzione e Note Giacomo Bettini (I Talenti, 4), Bologna 2010.

⁷ Essi compendiarono l'insegnamento di un loro maestro, da identificare con un certo Giovanni di Lugio di cui abbiamo notizia grazie all'inquisitore domenicano Raniero Sacconi. L'opera dell'eresiarca Giovanni andò perduta, e oggi la possiamo conoscere solo attraverso il riassunto fattone dai due discepoli anonimi.

tori di Quaracchi e dalla rivista *Archivum Franciscanum Historicum* – sull'orientamento agostiniano della prima scuola francescana di Parigi⁸.

L'ultima questione (QH 126), intitolata *De modo, specie et ordine*, riguarda i tre elementi costitutivi dell'universo creato e di ogni singola creatura. Il tema è legato alla tradizione agostiniana e appartiene all'ottica del mondo come vestigio della Trinità divina che sarà molto caro a San Bonaventura.

II

Il secondo volume contiene l'edizione delle cinque questioni sul peccato originale. Il materiale è quindi più omogeneo rispetto al contenuto dottrinale delle questioni disputate pubblicate nel volume precedente. Come ho già accennato, Alessandro aveva affrontato il tema della caduta di Lucifero, degli angeli e dei primi genitori in apposite questioni, mentre nel materiale pubblicato ora egli si occupa del peccato originale in quanto eredità che il genere umano riceve dai progenitori.

La prima questione (QH 137) riguarda l'esistenza del peccato originale (*an sit peccatum originale*) e risponde a diverse obiezioni che – tra altro – mettono in discussione la giustizia divina oppure la possibilità di trasmettere il peccato.

La seconda questione (QH 138) prende in esame l'essenza del peccato originale (*Quid sit peccatum originale*), analizzando in quale misura si può parlare di esso in quanto colpa e in quanto punizione e se riguarda solo l'intelletto o anche l'affetto.

La discussione continua nella questione terza (QH 139), dedicata alla corruzione della natura umana. Una delle difficoltà riguarda la questione se la corruzione di una singola persona possa causare la corruzione della natura umana. Inoltre ci si domanda a quale tipo di peccato si debba la corruzione del genere umano. Alessandro scarta sia la superbia, sia la gola, rispondendo che alla radice del peccato originale c'è la disobbedienza al precetto divino di non mangiare dall'albero della conoscenza,

⁸ Cfr. B. FAES, *Il contributo dell'«Archivum Franciscanum Historicum» agli studi di teologia e filosofia medievali*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 101 (2008), p. 363-451, in particolare p. 444-445.

che non riguardava i soli progenitori, ma si estendeva a tutto il genere umano.

La quarta questione (QH 140) è dedicata alla quantità del peccato originale, ossia se esso si moltiplica in relazione alle potenze dell'anima oppure ai tre tipi di concupiscenza. Alessandro risponde che il peccato originale è unico, ma infetta le varie potenze dell'anima, così come la linfa si diffonde da una radice fino ai rami di un albero. Particolarmente interessante risulta la domanda se il peccato originale cresca o si rafforzi con il decorso del tempo, come sembra suggerire il libro della Genesi, quando parla del diluvio universale, oppure san Paolo che – nella II lettera a Timoteo – accenna alla sfrenata avarizia e cupidigia che distinguerà gli ultimi tempi. Alessandro sostiene tuttavia che ciò non implica l'intensificazione del peccato originale, ma giustifica la crescente concupiscenza di possedere con le condizioni della natura umana: mentre si moltiplica il numero delle persone, si rafforza anche la tendenza ad affermare il proprio possesso di beni materiali. Si potrebbe dire: c'è più concorrenza, mentre i beni o i territori da dividere rimangono invariati e dunque cresce il desiderio di possedere.

Desidero ora soffermarmi sull'ultima questione relativa al peccato originale, intitolata *De penis peccati originalis* (QH 141). Di questo testo mi sono occupato nella mia tesi dottorale, pubblicata nel 2005 (la ricordo perché padre Mateusz non l'ha citata neppure nella sua bibliografia)⁹. Soprattutto non sono d'accordo con la suddivisione di tale questione proposta nell'edizione, che mi risulta artificiosa.

Il curatore propone infatti la divisione principale in *disputationes*:

– la prima "A", *de pena peccati originalis in presenti*;

– la seconda, *de pena peccati originalis in futuro*;

– la prima "B", ossia il secondo membro della prima disputa, intitolata *de pena peccati originalis in presenti*, dove si tratta della molteplicità e del numero delle pene. Anche se è vero che tale struttura sembra essere suggerita dall'introduzione all'intera questione, dove si legge:

Sed adhuc in presenti est eius multiplex pena, et ideo, primo queritur de pena eius in se; secundo, cum sit multiplex, de multitudine illarum pe-

⁹ La "visio Dei" come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales. Una lettura della "Glossa in quatuor libros Sententiarum" e delle "Quaestiones disputatae", (Bibliotheca seraphico-capuccina 73), Roma 2005, 27; p. 258-266; 351-354.

narum, et numero et ordine earum ad invicem; et, cum pena respondeat peccato, que sint in peccato originali et quot propter que respondeant ei tot pene¹⁰.

Ora, se l'intento è quello di seguire l'impostazione presente nell'introduzione, non si dovrebbe dividere la prima disputa in due parti (A e B), come ha fatto P. Wierzbicki, ma in tre: 1. *De pena in se*; 2. *De numero penarum et ordine ad invicem*; 3. *Que sint in peccato originali et quot propter que respondeant peccato tot pene*.

Nonostante ciò, la struttura della questione si presenta diversamente ed è più lineare, come del resto testimonia – seppure in maniera incompleta – la redazione del ms. Bodley 292. In realtà l'intera questione è tripartita, ma alla terza parte non darei il nome di *disputatio*, dal momento che si tratta piuttosto di una *expositio* o *determinatio*, senza argomenti *pro* e *contra*. Inoltre (ed è questo l'argomento decisivo per cui dissento dal curatore) nella terza parte si parla sia delle pene del peccato originale nella vita presente che delle pene nel futuro. Leggiamo infatti:

Et ad evidenciam multiplicationis earum et ordinis earumdem sic est procedendum: aut enim est eis pena debita in presenti, aut in futuro. Si in futuro, hec unica est, scilicet carentia visionis Dei; si in presenti, multiplex...¹¹.

Questo a proposito della pena dovuta all'anima, mentre poco più avanti si parla delle pene riguardanti il corpo :

Sed pene in futuro sunt tres, scilicet lapsus irrecuperabilis, carentia summi delectabilis, irrevocabilitas. Primum est ex parte nostra...¹².

Non è quindi una semplice continuazione della prima disputa, bensì – a pieno titolo – un terzo membro dell'intera questione quinta (QH 141). E se il manoscritto parigino Lat 16406 possiede la lezione¹³: “Circa secundum principale huius questionis...”, quello bolognese recita “Circa illud principale huius questionis...”, il che mi sembra più corretto. Per

¹⁰ BFSMA 30, p. 181.

¹¹ BFSMA 30, 231, riga 1247-1250.

¹² BFSMA 30, 233, riga 1301-1302.

¹³ BFSMA 30, 230, riga 1220.

questo motivo riproporrei la struttura della questione così come l'avevo presentata nella mia tesi dottorale:

- m. 1. De pena originalis peccati que est in presenti, que dicitur fomes. (*divisio articulorum*) [P₄ f. 50rb; P₁ f. 173ra]
 art. 1. Quid sit fomes per essentiam. [P₄ f. 50rb-51rb; P₁ f. 173ra-173rb]
 art. 2. Cum non solum potentia sensibilis sit corrupta corruptione vitiosa [...] utrum similiter sit ponere quod fomes sit in potentia concupiscibili sensibili corrupta. [P₄ f. 51rb-51vb; P₁ f. 173rb-173va]
 art. 3. In quo sit fomes tamquam in subiecto. [P₄ f. 51vb-52ra; P₁ f. 173va]
 art. 4. A quo sit fomes sicut ab efficiente. [P₄ f. 52ra-52va; P₁ f. 173va-173vb]
 art. 5. Utrum fomes sit inclinativum ad quodlibet peccatum [P₄ f. 52va; P₁ f. 173vb]
 m. 2. De pena que in futuro debetur pro peccato originale, que est carentia visionis Dei. (*divisio articulorum*) [P₄ f. 52va; manca in P₁ et in B₂]
 art. 1. Utrum carentia visionis Dei sit pena debita parvulis pro peccato originale. [P₄ f. 52va-52vb]
 art. 2. Utrum eis hec pena sit tantum debita pro peccato aut etiam pena actualis. [P₄ f. 52vb]
 art. 3. Utrum carentia visionis Dei sit propria pena originalis peccati aut etiam communis originalis et actualis, ita quod non solum sit debita parvulis pro peccato originale, sed etiam adultis pro peccatis actualibus. [P₄ f. 52vb-53rb; B₂ f. 60ra-60rb]
 m. 3. De multitudine penarum peccati originalis.
 art. 1. De numero penarum. [P₄ f. 53rb-53va; B₂ f. 60rb-60va]
 art. 2. Et ad evidentiam multiplicationis earum et ordinis earumdem sic est procedendum. [P₄ f. 53va-53vb; B₂ f. 60va]
 art. 3. Quare sint iste <pene> et quare tot. [P₄ f. 53vb-54ra; B₂ f. 60va-60vb]

Vorrei sottolineare l'apporto originale di Alessandro di Hales relativo al termine *carentia visionis Dei*¹⁴. Anche se nei Padri della Chiesa e nei teologi prescolastici ricorre il concetto della privazione della visione di Dio come pena del peccato, tuttavia in essi non è ancora presente il termine *carentia visionis Dei*. Ugo di San Vittore¹⁵ e Pietro Lombardo¹⁶ ne parlano

¹⁴ Cfr. A. HOROWSKI, *La "visio Dei" come forma*, p. 351-354.

¹⁵ Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Quaestiones in epistolas Pauli*, In epistolam ad Romanos, q. 107, PL 175, col. 461.

¹⁶ Cfr. *Sent II*, dist. 33, cap. 2, 520.

usando soltanto il verbo *carere* (*anima caret visione*), ma non il sostantivo *caerentia*. Il termine preciso, usato a proposito della visione di Dio, si incontra solo verso la fine del XII secolo in due teologi parigini: Alano di Lilla († 1202) e Pietro di Poitiers († 1205), cancelliere dell'Università di Parigi.

Alano adopera questo termine allorché elenca le pene infernali, le quali – secondo lui – sono quattro: il verme della coscienza, la fiamma geennale, la rivelazione della colpa e, appunto, la privazione della visione di Dio¹⁷.

L'altro maestro parigino, Pietro di Poitiers, si occupa nelle *Sentenze* della situazione dei patriarchi prima della venuta di Cristo. Egli distingue due aspetti della *caerentia*: il primo, come pura privazione della visione di Dio; l'altro, come pena sofferta dal dannato¹⁸. La privazione della visione di Dio, in quanto pena eterna, viene denominata morte eterna¹⁹.

Un ulteriore passo nello sviluppo del concetto della *caerentia visionis Dei* si osserva nella *Summa aurea*. Guglielmo d'Auxerre (1140/50-1231) affronta il classico problema causato dall'ambiguità della posizione agostiniana riguardo la situazione dei fanciulli morti senza battesimo e risponde che la privazione della visione di Dio è una pena massima in quanto alla dannazione, ma minima in quanto alla sofferenza²⁰. Analizzando il problema se vi sia più di un peccato originale, Guglielmo risponde che il peccato originale non riguarda soltanto la potenza voli-

¹⁷ Cfr. ALANO DI LILLA, *Liber sententiarum*, PL 210, col. 237. Inoltre, nel libro *Contra haereticos*, respingendo l'opinione secondo cui i patriarchi veterotestamentari sarebbero stati dannati, Alano afferma che essi scendevano nell'inferno, ma non nella sua profondità, e non venivano puniti con le pene materiali, bensì soltanto con la privazione della visione di Dio, avendo però una consolazione proveniente dalla speranza. Da questa pena i patriarchi furono liberati per mezzo della morte e risurrezione di Cristo. Cfr. ALANO DI LILLA, *Contra haereticos*, cap. 38, PL 210, col. 344.

¹⁸ «Duplex est enim effectus remissionis peccati, carere poena et frui visione Dei. Poena quidem carebat, sed non visione Dei fruebatur. Illa enim dilatio fruitionis non erat ei poena naturalis. Ad hoc enim ut aliquis habeat gehennam, oportet adesse locum poenarum, et sensum et caerentiam visionis Dei. In loco quidem erat Abraham, et Dei visione carebat, id est eam non habebat, ut hoc verbum, careo, tantum privationem notet, et debitum non importet; sed nullam sentiebat poenam materialem». Pietro di Poitiers, *Sententiae*, lb. 4, cap. 1, PL 211, col. 1139.

¹⁹ Cfr. PIETRO DI POITIERS, *Sententiae*, lb. 5, cap. 22, PL 211, col. 1277.

²⁰ «Solutio: Maxima dampna, minima acerbitate». *Summa aurea*, lb. 2, tr. 14, cap. 5, p. 522.

tiva (*concupiscibilis*)²¹, bensì tutte le potenze (*vires*) dell'anima, poiché esistono molte inclinazioni al peccato. In questo senso si potrebbe dire che esistono molteplici peccati originali, ossia diverse ferite della natura umana. Tuttavia, dal momento che le cattive inclinazioni obbligano ad un'unica pena, che è la privazione della visione di Dio (*caerentia*), si deve ammettere l'esistenza di un unico peccato originale. Ma l'autore della *Summa aurea* ammette che la *caerentia visionis Dei* si possa diversificare in relazione alle potenze dell'anima²².

Inoltre, Guglielmo spiega che non sempre alla privazione della visione di Dio segue la somma tristezza o la somma pena. È così, soprattutto, perché al godimento proveniente dalla visione di Dio non corrisponde alcuna realtà contraria, dal momento che a Dio non corrisponde come realtà opposta il sommo male, che non esiste affatto. Pertanto, i fanciulli morti senza il battesimo non patiscono alcuna tristezza causata dalla privazione della visione di Dio²³.

Su questo sfondo possiamo cogliere meglio il contributo di Alessandro di Hales allo sviluppo del termine teologico *caerentia visionis Dei* (soprattutto nella QH 141, ma il tema viene ripreso anche nella QH 218 *De statu anime in pena purgatoria*). Alessandro si spinge ancora più in là di Guglielmo d'Auxerre nel tentativo di ridurre le conseguenze del peccato originale per i fanciulli morti senza battesimo²⁴: essi non solo

²¹ Secondo il curatore della *Summa aurea*, tale era l'opinione di Stefano Langton, il quale riteneva che la potenza volitiva (*concupiscibilis*) con cui l'uomo desidera fosse stata infetta e lesa, mentre le altre potenze dell'anima soltanto lese. Guglielmo gli risponde che, al contrario, poiché ogni peccato è una macchia dell'anima, non esiste una ragione che spieghi il perché la potenza desiderativa dovrebbe essere ferita più di altre potenze. Cf. *Summa aurea*, lb. 2, tr. 14, cap. 6, 523.

²² Cf. *Summa aurea*, lb. 2, tr. 14, cap. 6, p. 523.

²³ Cf. *Summa aurea*, lb. 2, tr. 14, cap. 6, p. 523.

²⁴ Il problema è stato affrontato dalla Commissione Teologica Internazionale nel documento intitolato "La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo", approvato da Benedetto XVI il 19 gennaio 2007. Il documento ha suscitato una forte reazione da parte della rivista *Fides Catholica* (pubblicata dai Francescani dell'Immacolata) in una serie di articoli polemici che, purtroppo, spesso offrono una lettura tendenziosa e selettiva delle fonti teologiche. La genesi e la ricezione del documento è stata studiata da K. Morozov nella tesi di dottorato (difesa presso la Pontificia Università Gregoriana nel 2011), non ancora pubblicata, il cui resoconto è stato presentato col titolo *Dall'inferno alla salvezza: le ragioni del cambiamento riguardo il*

non soffrono per la privazione della visione di Dio, ma neppure sanno di esserne privi. Alessandro riesce dunque – meglio dei suoi contemporanei – a riconciliare la giustizia (i bambini infatti non hanno nessuna colpa di non aver conosciuto il Vangelo) con il principio della necessità della salvezza operata da Cristo e partecipata attraverso il sacramento del battesimo.

Inoltre Alessandro ha distinto i gradi della *caerentia visionis Dei* corrispondenti alla gravità e al genere della colpa: diversa – come abbiamo visto – nel caso dei fanciulli morti senza battesimo, diversa per gli infedeli, diversa per gli apostati, diversa (e forse più grave) per i credenti che hanno peccato mortalmente non contro la fede, ma contro la carità.

Si tratta di una vera e propria tipologia della *caerentia visionis Dei*: , che va da quella temporanea a quella eterna; da quella prevalentemente intellettuale a quella di indole fortemente affettiva. E ciò costituisce altresì una prova dell'importanza che la visione di Dio e il desiderio di essa possiedono nella teologia haiesiana .

Il due volumi delle questioni disputate del *Doctor Irrefragabilis* ci permettono quindi di addentrarci più profondamente nel suo pensiero, anche se esso rimane in gran parte tuttora inedito.

ALEXANDER HOROWSKI OFM.CAP

destino eterno dei bambini che muoiono senza battesimo, in *Laurentianum* 53 (2012), p. 185-194.

CHRONICA

XIII Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. PLATZECK)

Venerdì 16 maggio 2014 si è tenuto il XIII incontro del Centro Italiano di Lullismo (E.W. Platzeck), organizzato dalla Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum. La sessione è stata aperta da p. Pietro Messa con parole beneauguranti rivolte al prof. Perarnau, impossibilitato ad essere presente all'incontro di quest'anno, da lui fortemente desiderato. Proprio in seguito alle lezioni pubbliche tenute nel gennaio 2014 dallo studioso catalano e dedicate a "Le obiezioni mosse contro la dottrina di Raimondo Lullo", è sorta l'esigenza di un confronto circa l'apporto della ricerca alla causa di canonizzazione del Maiorchino. Le ricerche condotte negli ultimi decenni, infatti, hanno contribuito al superamento di alcuni degli ostacoli che da lungo tempo impedivano il riconoscimento della santità di Lullo mediante un solenne pronunciamento papale.

Il prof. P. Messa è quindi passato ad una sintesi delle attività del CIL. Anche quest'anno la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani ha proposto un corso su Raimondo Lullo. Dal corso annuale dell'anno precedente è nato l'articolo di Laura Mastrantuono – Vincenzo Livia, *Il ritratto di Raimondo Lullo ed il rapporto con il mondo clericale a lui contemporaneo nel Liber disputationis Petri et Raymundi sive Phantasticus: un'interpretazione storico-letteraria*, pubblicato in *Frate Francesco* 79 (2013), 359-372. La Commissio Sinica Ordinis Fratrum Minorum, recentemente ricostituita, ha mostrato interesse alla vicenda di Raimondo Lullo, in merito alle sue opinioni circa i movimenti dei Mongoli/Tartari in connessione con la presenza islamica nei luoghi santi.

P. Pietro Messa ha ricordato, infine, il prof. Alessandro Musco e p. Giacomo Bini recentemente scomparsi e molto legati, per motivi diversi, al poligrafo di Maiorca.

È intervenuta poi la prof.ssa Michela Pereira su *Raimondo Lullo e l'alchimia: tra storiografia e filologia*. Dopo le parole di saluto e di auguri di una pronta guarigione indirizzati al prof. Perarnau, Michela Pereira ha precisato che la sua ricerca sui testi alchemici attribuiti a Lullo è iniziata senza pensare agli effetti che essa poteva avere sulla causa di canonizzazione del Maiorchino. Anche se le prime accuse che intralciano il percorso della canonizzazione riguardano alcuni scritti autentici di Lullo, dal momento in cui iniziarono a circolare molti scritti alchemici sotto il suo nome era inevitabile che la questione dell'alchimia cominciasse ad ostacolare la causa lulliana. Nei primi due secoli che seguirono la morte di Lullo e l'inizio della produzione di scritti d'alchimia, che in seguito sarebbero circolati a suo nome, la tradizione lulliana autentica e quella alchemica circolarono separatamente e in ambienti diversi. Quando la leggenda di Lullo alchimista divenne un tutt'uno con quella agiografica, l'attività di Lucas Wadding, ripresa da Vicente Mut, iniziò a concorrere all'elaborazione della dimostrazione della falsa attribuzione degli scritti alchemici. La critica di Wadding e di Mut si era basata sull'anacronismo delle date degli scritti alchemici rispetto a quelle della vita di Lullo - sottolineando quindi anche l'impossibilità di un suo contatto con il re Edoardo III di Inghilterra -, e sul giudizio negativo espresso dal Maiorchino sull'alchimia nelle sue opere autentiche. A questi elementi, nel XVIII secolo, Jaime Custurer e Jean Baptiste Sollier aggiunsero il riconoscimento del tentativo dei falsari di imitare lo stile lulliano. La prof.ssa Pereira, dopo aver ripercorso tutte queste testimonianze - e quelle che continuarono a mantenere aperta la questione alchemica - con una nuova ricerca effettuata secondo la metodologia storica contemporanea e dopo uno studio approfondito dell'intero *corpus* alchemico attribuito a Lullo, ha potuto confermare la correttezza degli argomenti mossi nel tempo per confutare una tale attribuzione.

La prorompente vitalità di Sandro Musco è stata ricordata da Marta Romano, rammentando il suo grande contributo alla costituzione del Centro Italiano di Lullismo e a tante iniziative culturali ed editoriali riguardanti Raimondo Lullo. La studiosa ha ribadito la continuazione

dell'attività dell'Officina di Studi Medievali, fondata dall'appassionato professore di Storia della Filosofia medievale dell'Università di Palermo.

I contributi di numerosi studiosi sul tema del dialogo interreligioso ed interculturale in Raimondo Lullo, sintetizzati da Sara Muzzi, hanno messo in evidenza il merito lulliano di esigere un'adeguata conoscenza delle altre religioni e delle altre culture, che implica la necessità, considerata da Lullo a partire dagli inizi della sua attività, che venga fatta chiarezza sui concetti su cui si fondano le religioni monoteiste.

La sezione dedicata ai "lavori in corso" è stata aperta da Carla Compagno con una dettagliata descrizione delle problematiche filologiche legate all'edizione della *Brevis practica Tabulae seu Ars compendiosa*, nell'ambito del progetto di edizione delle opere latine che Lullo scrive nel 1299. Il testo è stato messo in relazione anche con quello della *Tabula generalis* per vedere da quale ramo di quest'opera l'*Ars compendiosa* ha potuto ricevere il testo delle *quaestiones*.

Il prof. Alessandro Tessari ha illustrato un progetto che prevede la pubblicazione entro l'anno in corso del primo di tre volumi, in catalano, intitolato *Ramon Llull, vida i obres* del professor Pere Villalba y Varneda, noto agli studiosi di Lullo per aver curato per i tipi della Brepols, nella collezione del Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, l'importante opera lulliana *Arbor scientiae*. Il libro di Villalba verrà stampato a cura dell'istituto di Studi Catalani e della Elsa Peretti Foundation. Nel primo volume verrà inserito un DVD, curato da Alessandro Tessari con una sintetica presentazione, con traduzione in sette lingue compreso l'arabo, della figura del Maiorchino. Il libro è presentato da una comitato di studiosi di diverse discipline: aprono la lista Umberto Eco e Federico Faggin, Eco come scrutatore, nell'epoca di Lullo dell'incerto confine tra l'ossessione del panopticon e il rischio del labirinto; Faggin, ideatore del primo microprocessore, apre strategie sul futuro che Lullo aveva intuito nel suo immaginifico lavoro.

Dopo aver concluso il dottorato in filologia romanza con una tesi sulla mariologia lulliana, presentata al CIL nel 2008, Simone Sari ha pubblicato nella NEORL (XI 2012) le edizioni critiche delle *Hores de nostra Dona* e del *Desconhort de nostra Dona* con le apocrife *Hores de santa Maria* in prosa. Questo volume raccoglie due tra la più belle e interessanti composizioni poetiche dedicate alla Vergine e ne propone una nuova interpretazione. Nella sua ricerca Sari si è principalmente rivolto

alla produzione letteraria di Lullo, riorganizzando il “canzoniere” lulliano, cioè la sua produzione in verso; ha inoltre collaborato con la dott.ssa Gabriella Pomaro per l’analisi dei manoscritti del fondo di Sant’Isidoro in Roma, con la quale ha pubblicato un articolo su *Studia Lulliana*. Ora sta lavorando sul lessico letterario lulliano, con interessanti presenze e notevoli assenze, su cui pubblicherà un articolo per la fine dell’estate.

Mons. Gabriel Ramis, postulatore della causa di canonizzazione di Raimondo Lullo, ha chiuso l’incontro aggiornando i presenti sullo stato della causa del servo di Dio: la *positio* verrà presentata ad ottobre.

SARA MUZZI

OPERA A DIRECTIONE RECEPTA

Nuntium receptionis omnium operum ad nos missorum hic datur. Recensiones vel notitiae parebunt prout Directioni melius videbitur. Libri sponte ad redactionem missi nullo in casu remittentur.

BIGUZZI GIANCARLO, *Il vangelo dei segni*, Paideia, Brescia 2014, pp. 158, € 16,50, ISBN 978-88-394-0859-4.

CORDONIER VALÉRIE – SUAREZ-NANI TIZIANA (ed), *L'aristotélisme expose. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Giles de Rome*, Academic Press Fribourg 2014, pp. 266, ISBN 978-3-7278-1078-0.

COSTA PAOLO (a cura di), *Tolleranza e riconoscimento*, EDB, Bologna 2014, pp. 208, € 15,30, ISBN 978-88-10-41528-3.

GARCÍA JESÚS MANUEL (a cura di), *Mistici nello Spirito e contemporaneità*, Las, Roma 2014, pp. 236, € 15,00, ISBN 978-88-213-0886-4.

KOESTER HELMUT, *Da Gesù ai vangeli*, Paideia, Brescia 2014, pp. 355, € 36,00, ISBN 978-88-394-0857-0.

KOPIEC MAKSYM ADAM, *Il logos della fede: tra ragione, rivelazione e linguaggio*, Edizioni Antonianum, Roma 2014, pp. 334, € 28,00, ISBN 978-88-7257-095-1.

MARTINELLI PAOLO – SCHMUCKI ALBERT (a cura di), *Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative*, EDB, Bologna 2014, pp. 202, € 18,00, ISBN 978-88-10-54152-4.

MARTINI RAFFAELLA, *Vittorina Colonna. L'opera poetica e la spiritualità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2014, pp. 335, € 29,00, ISBN 978-88-7962-225-7.

YOUNG FRANCES M., *Esegesi biblica e cultura cristiana*, Paideia, Brescia 2014, pp. 306, € 33,00, ISBN 978-88-394-0861-7.

INDICES VOLUMINIS 89 (2014)

I. INDEX RERUM

	Pag.
ARTICOLI	
Anto Popović, The Christian Faith as Struggle and as Renunciation According to the First Letter to the Corinthians 9:24-27	9
Daniel P. Horan, OFM, Bonaventure's Theology of Prophecy in the <i>Legenda Major</i> : Sources and Interpretation	43
Aku Visala, Theology and Philosophical Analysis: Analytic Theology.....	79
Raissa De Gruttola, La Bibbia in Cina e la Bibbia in cinese Storia delle traduzioni da Giovanni da Montecorvino a Gabriele Allegra.....	247
Eleonora Rava, OFM, Le recluse e il <i>Corpus Domini</i>	277
Ezio Albrile, Il mosaico fatale.	301
Lluís Oviedo, Oltre la postmodernità: spirito francescano e contesto culturale.....	319
Ivan Colagé - Paolo D'Ambrosio, Exaptation and Neural Reuse: A Research Perspective into Human Specificity.	333
Roland Karo, God and Romance Love in Religion and Interpersonal Relationships.	359
Juvénel Ndayambaje, L'avenir d'une éthique de l'espèce humaine: diverses interprétations de la position éthique et philosophique de Jürgen Habermas sur la modification du génome humain.....	379
Jorge Horta, OFM, La "legge ingiusta" vista dal francescanesimo.....	399
Carlo Cardia, Democrazia e leggi ingiuste. attese e speranze deluse.....	431
Bernard Forthomme, OFM, Philosophie, theologie, sagesse franciscaine et configurations scripturaires de la folie	000
Vittorio Capuzza, La data del martirio di Paolo di Tarso nella <i>Lettera ai Corinti</i> di Clemente romano.	000

Martín Carbajo Núñez, OFM, La gioia di evangelizzare potenzialità della <i>via pulchritudinis</i> e del linguaggio narrativo.	000
Pál Ottó Harsányi, OFM, Ricerca della felicità e mentalità consumistica. Una lettura alla luce dell'antropologia del Concilio Vaticano II.....	000
Matteo Scozia, La non classicità della metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto.....	000
Dominikus J. Kraschl, OFM, A Philosophical Argument for the Createdness of the World.	000
Cesare Vaiani, OFM, La proposta spirituale francescana oggi.	673

DISCUSSIONES

Convegno sulla Libertà Religiosa nel Mondo d'Oggi, Pontificia Università Antonianum, Facoltà di Teologia, Facoltà di Diritto Canonico, 6 marzo 2012.	101
David-Maria Jaeger, OFM, Introductory remarks.	101
Michael A. Perry, OFM, Alcune riflessioni sul Tema della Libertà Religiosa. .	103
Brian J. Grim, Rising restrictions on Religion: Context, Statistics and Implications.....	113
Lluís Oviedo, OFM, Alcune Comments to the report "Rising Restrictions on Religion: Context, Statistics and Implications", by prof. Brian Grim.....	135

LES ESSAIS

Giuseppe Buffon, OFM, Il <i>Proprium</i> del Concilio Vaticano II tra testi, ermeneutiche e stile. Appunti per una riflessione.....	000
Cristóbal Solares, OFM, El encuentro corre el riesgo de convertirse en un choque: Francisco de Asís y Alik al Kamil, sultán (rey) de Egipto.....	000
Andrzej Pastwa, La tutela dei diritti soggettivi nell'ordinamento giuridico della Chiesa: nell'ottica del principio sistemico <i>aequitas canonica</i> (can. 221 CIC)...	000

ACTA

Guido Alliney, Contingenza e libertà in Giovanni Duns Scoto. Fondazione ontologica e implicazioni etiche riflessioni sul Tema della Libertà Religiosa, Roma 8 novembre 2013.	139
Michael Perry, OFM, Discorso del Ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori, Gran Cancelliere della Pontificia Università Antonianum.....	151

Indices Voluminis 89 (2014)	791
Josip B. Percan, OFM, Il volume XIV dell'Opera omnia del B. Giovanni Duns Scotto: una prima presentazione dell'opera edita dalla commissione scotista.	157
Martín Carbajo Núñez, OFM, Relazione del Rettore Magnifico f.f. sull'Anno Accademico 2012-2013.....	175
Martín Carbajo Núñez, OFM, Parole del Rettore Magnifico f.f. alla Festa dell'Università 16 gennaio 2014.	471
Carlos Card. Amigo, Fraternitatis custos. Ecología y derechos franciscanos.	481

NOTA BIBLIOGRAFICA

Lluís Oviedo, OFM, Alle prese con la secolarizzazione, le sue origini e le sue conseguenze	491
--	-----

RECENSIONES

Blanco Carlos, <i>Conciencia y mismidad</i> (Rafael Ramis Barceló)	203
Buffon Giuseppe, <i>Storia dell'ordine francescano. Problemi e prospettive</i> (Pietro Messa)	207
Chuvin Pierre, <i>Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano</i> , ed. italiana a cura di F. Cannas e con una nota di G. Agosti (Marco Nobile)	210
Garbini Giovanni, <i>I Filistei. Gli antagonisti di Israele</i> (Marco Nobile)	211
Hoffmann Tobias, <i>Duns Scotus, Freiheit, Tugenden und Naturgesetz, Lateinisch-Deutsch</i> , Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen (Witold Grzegorz Salamon)	213
Di Corrado Giuseppe, <i>Pietro pastore della Chiesa. Il primato petrino negli scritti di Agostino d'Ipbona</i> (Juri Leoni)	216
Geiger Gregor, <i>Das hebräische Partizip in den Texten aus der jüdischen Wüste</i> , Studies on the Texts of the Desert of Judah vol. 101 (David Volgger)	219
Richi Alberti Gabriel, <i>Karol Wojtyła: uno stile conciliare. Gli interventi di K. Wojtyła nel Concilio Vaticano II</i> (Simona Paolini)	222
Stegemann Wolfgang, <i>Gesù e il suo tempo. Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi, 50</i> (Jorge Humberto Morales Ríos)	503
Fonrobert Charlotte Elisheva – Jaffee Martin S. (eds.), <i>Il Talmud e la letteratura rabbinica. Introduzione allo studio della Bibbia. Suppl. 58</i> (Marco Nobile)	512

Gioacchino da Fiore, <i>Sulla Vita e sulla Regola di san Benedetto. Testo critico e introduzione di A. Patschovsky, a cura di R. Rusconi</i> (Pietro Messa)	514
Guardini Romano, <i>Opera omnia XVIII – Bonaventura, a cura di Ilario Tolomio</i> (Andrea Colli)	515
Carbajo Núñez Martín, <i>Crisis económica. Una propuesta franciscana</i> (José Luis Parada)	518
Gruber Gerald, <i>Iudex est iudex peritorum. Zum Sachverständigen Gutachten im kirchlichen Eheprozess. Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici</i> (Nikolaus Schöch)	520
Gruber Gerald, <i>Actu formali ab Ecclesia catholica deficere. Zur Problematik des vor staatlicher Stelle vollzogenen Kirchenaustritts vor dem Hintergrund des Zirkularschreibens des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 13. März 2006 und der Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt vom März 2007</i> (Nikolaus Schöch)	525
Innocenzo Cardellini, <i>Numeri 1,1 – 10,10. Nuova versione, introduzione e commento</i> (Marco Nobile)	000
Erich Zenger, <i>I Salmi. Studi biblici, 173</i> (Marco Nobile).....	000
Davide Riserbato, <i>Duns Scoto. Fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell'altare e l'unione ipostatica</i> (Ernesto Dezza)	000
Walter Hoeres, <i>Gradatio entis Sein und Telihabe bei Duns Scotus und Franz Suárez</i> (Witold Grzegorz Salamon).....	000
Cesare Vaiani, <i>Storia e teologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi. Fonti e ricerche 23</i> (Alessandro Mastromatteo).....	000
Adrian Holderegger – Mariano Delgado – Anton Rotzetter (Hrsg.), <i>Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung. Religionsforum, 10</i> (Benedikt Mertens).....	000
Fortunato Frezza, <i>Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio. La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 19</i> (Pietro Messa)...	000
<i>I Francescani e la crociata. Atti dell'XI Convegno storico di Greccio. Greccio, 3-4 maggio 2013, a cura di Alvaro Cacciotti e Maria Melli</i> (Luca Demontis).....	000

IN MEMORIAM

Josip B. Percan, OFM, Padre Barnaba Hekić, OFM (1924-2013)	229
--	-----

CHRONICA

Cronaca del Seminario di studio <i>I Detti del beato Egidio</i> . “Ciò che ascoltate all’orecchio predicatelo dai tetti”: i detti del beato Egidio rivelati di Luca Demontis	531
Questioni Disputate di Alessandro Di Hales: aspetto dottrinale, di Aleksander Horowski.	193
Cronaca XIII Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzeck), di Sara Muzzi	000

