



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica
Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXVIII (2022) – Nuova serie
2022 – N. 2

Nota

La rivista nasce nel 1969 diretta dal prof. Antonio Russo. Dopo vari anni di pubblicazioni regolari e un periodo di interruzione ritorna con nuova veste grafica ed una serie di numeri di raccordo sotto la direzione del prof. Dario Sessa.

Essa si propone di costituire uno strumento privilegiato di partecipazione al dibattito culturale, coltivando non solo la cultura specificamente teologica, ma ogni forma di problematica rilevante ai fini della promozione umana e culturale, in una prospettiva aperta alle scienze umane e ad ogni contributo scientificamente valido.

La rivista è aperta, inoltre, a tutti gli Istituti Superiori di Scienze Religiose del Sud ed ai contributi di tutti gli Enti culturalmente impegnati nella comune ricerca della verità e nella consapevolezza che questa passa attraverso lo studio, la riflessione e il dialogo.

Consiglio di redazione

Dario SESSA (Direttore responsabile)
Antonio SCARPATO
Alessandro GRIMALDI
Francesco RUSSO

Si ringraziano il dr. Francesco Mari per la paziente e preziosa opera di correzione delle bozze e la sig.ra Rosalia Cannone per l'altrettanto paziente e prezioso lavoro di *editing*.

Autorizzazione Tribunale di Napoli 2036 del 01/03/1969
Versione *online* pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

INDICE DEL N. 2/2022

Dario SESSA <i>Editoriale</i>	3
Orlando BARBA <i>Il diritto di associazione nella Chiesa</i>	7
Carmine AUTORINO <i>Orientamenti postconciliari per un adeguamento liturgico degli edifici di culto</i>	59
Umberto Rosario DEL GIUDICE <i>La vita claustrale femminile come provocazione all'uomo d'oggi? A cinque anni da Cor orans tra diritto e antropologia</i>	89
Giuseppe FALANGA <i>L'Immacolata Concezione nella liturgia</i>	115
Dario SESSA <i>Il creazionismo: approccio filosofico-teologico e polemica scienziata</i>	137
Salvatore GIULIANO <i>L'eschaton di Cristo e l'anticipazione sacramentale della Chiesa</i>	153
Recensioni	167

Editoriale

di Dario Sessa

Presentiamo il n. 2 del 2022, che è miscelaneo e particolarmente ricco per la consueta varietà tematica dei contributi che lo compongono, alcuni dei quali particolarmente ampi ed articolati.

Il primo saggio è del prof. Orlando Barba, canonista, dal titolo “Il diritto di associazione nella Chiesa”. L’argomento è attuale, anche considerando che tra i diritti naturali e fondamentali dell’uomo vi è quello di associarsi con altri uomini per meglio conseguire un fine positivo e lecito. Tale diritto, peraltro, è riconosciuto anche nel nostro ordinamento costituzionale. Più di una concessione si tratta, quindi, di una prerogativa umana, che si fonda sul diritto naturale e trova ampio spazio all’interno dell’ordinamento canonico, consentendo ai *christifideles* di realizzare la loro vocazione e collaborare così alla missione ecclesiale, realizzandola secondo la loro volontà associativa. L’A. traccia lo sviluppo del fenomeno, individuando i principi teologici e le linee guida. La trattazione tiene conto sia del diritto canonico che di quello statale, offrendo una visione ampia, articolata ed organica del tema.

Il saggio del prof. Carmine Autorino, liturgista, dal titolo “Orientamenti postconciliari per un adeguamento liturgico degli edifici di culto”, partendo dall’analisi dei rapporti tra teologia liturgica e spazio rituale, mette in evidenza la convergenza dei due mondi in un’unica realtà, allorché la fede viene resa manifesta in un’azione rituale. Le svariate modalità di proposte nel tempo dello spazio liturgico hanno sempre cercato di tradurre il mistero in azione rituale. La conformazione degli spazi liturgici veicola, infatti, il messaggio stesso che la liturgia vuole trasmettere e, agendo sui sensi, ne permette una migliore comprensione, coinvolgendo il credente e proiettandolo nella dimensione trascendente del sacro. Il rapporto tra la teologia, l’estetica e i principi di adattamento liturgico seguiti dalla riforma postconciliare debbono quindi tendere a potenziare l’aspetto comunicativo-evangelizzante.

Il saggio del prof. Umberto Rosario Del Giudice dal titolo “La vita claustrale femminile come provocazione all’uomo d’oggi? A cinque anni da *Cor orans* tra diritto e antropologia”, trova autorevole spazio tra i tanti contributi sulla *CO*. L’A. affronta il tema in ambito teologico-canonistico e mira ad apprezzare “la bontà delle sue indicazioni”, rilevando che esse stiano emergendo chiaramente a distanza di un lustro dalla promulgazione del documento. L’A. evidenzia come la *riforma* dettata da *VDq* e *CO* non possa essere banalizzata a mera riduzione dell’autonomia della vita monastica o della qualità

della vita contemplativa, ma vada letta come tentativo di ridonare forza ai monasteri. Le novità vertono sulla condivisione solidale di una vita che, nell'attuale contesto sociale, ha bisogno di confronto e attenzione reciproca. L'A. vi legge un "invito al rinnovamento, la spinta a camminare insieme sono sfide accettate e affrontate con fiducia e coraggio evangelici".

Il saggio del prof. Giuseppe Falanga "L'Immacolata Concezione nella liturgia" mira a sottolineare come la liturgia, ispirata e rinnovata dalle indicazioni del Vaticano II, abbia inserito organicamente la solennità dell'Immacolata Concezione di Maria nel cammino del tempo di Avvento, come già indicava Paolo VI nella *Marialis cultus*. Maria è legata alla Chiesa e alla storia della salvezza e fa parte integrante del messaggio e della prassi della fede. L'A. sottolinea che Maria non è "il postulato di un'ideologia religiosa, o il parto di un'interpretazione teologica, ma un inoppugnabile fatto di fede, che il credente non inventa né postula, ma semplicemente trova e accoglie". Interessanti le conseguenze anche a livello catechetico-pastorale, sviscerati esaminando i vari atteggiamenti culturali di venerazione verso la Madre di Dio, secondo l'autentica tradizione e secondo l'insegnamento ecclesiale.

Il saggio del prof. Dario Sessa, dal titolo "Il creazionismo: approccio filosofico-teologico e polemica scienziata", rileva preliminarmente che l'accoglimento nel mondo occidentale del concetto di creazione come "aliquid facere ex nihilo sui et subiecti", costituì una vera "rivoluzione culturale". Il saggio parte dalla tradizione filosofica e, sul versante teologico, si avvale dell'apporto del teologo creazionista nordamericano Langdon Gilkey, mentre, in ambito scientifico, usufruisce dell'apporto del fisico italiano Antonino Zichichi. Quest'ultimo aiuta a riflettere sulle debolezze dello scientismo, che, in nome di false certezze, tende a demolire il creazionismo. Si tratta, quindi, di una vera e propria "ideologia scientifica", lontana dalla vera scientificità e che, in contrapposizione con la fede, tende ad imporre l'ateismo. Usando le parole di Zichichi, la vera scienza fa le scoperte più grandi "senza mai intaccare minimamente quella sfera esistenziale che fa parte del trascendente (...) e paradossalmente il marxismo e l'ideologia scientifica sono in totale antitesi con la scienza e con i suoi valori".

Il saggio del prof. Salvatore Giuliano, teologo dogmatico, dal titolo "L'*eschaton* di Cristo e l'anticipazione sacramentale della Chiesa" parte dalla premessa che la rivelazione biblica e la riflessione teologica della Chiesa orientano la vita dell'uomo verso un pieno compimento, che è da avviare in questo tempo, nella partecipazione ai sacramenti e che troverà la sua *plenitudo* nell'incontro con Cristo alla fine dei tempi. Cristo risorto indica l'*eschaton* e la via per un'ascesi tale da evolvere la natura umana verso una "sovranatu-

ra” alla luce della misteriosa volontà del Padre di ricapitolare tutte le cose in Cristo. La natura umana ricevuta nel nostro concepimento, attende la vita divina che, seminata in noi nel Battesimo, necessita della morte per un suo pieno compimento nell’incontro con il Cristo, amato e servito in questa vita.

Una serie di recensioni, alcune delle quali particolarmente circostanziate al punto di essere quasi delle note critiche, concludono il lavoro.

Il diritto di associazione nella Chiesa

di Orlando Barba

Tra i diritti naturali e fondamentali dell'uomo vi è quello di associarsi con altri uomini per meglio conseguire un fine buono e lecito. Tale diritto è stato riconosciuto in modo solenne il 10 dicembre 1948 dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite, approvando e proclamando la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, che così si esprime:

«1. Ogni individuo ha diritto alla libertà di riunione e di associazione pacifica; 2. Nessuno può essere costretto a far parte di un'associazione»¹.

Anche la nostra *Costituzione* riconosce similmente tale diritto: «I cittadini hanno diritto di associarsi liberamente, senza autorizzazione, per fini che non sono vietati ai singoli dalla legge penale»².

Come si evince dai documenti sopracitati, il diritto di associazione non è catalogabile come un diritto “concesso” dall'ordinamento giuridico ai suoi consociati, ma è, piuttosto, una prerogativa umana che si fonda sul diritto naturale, ovvero su quel patrimonio giuridico che appartiene ad ogni uomo in ragione della sua soggettività giuridica, sottesa alla quale v'è la dignità umana di ciascun individuo, a prescindere da ogni riconoscimento dell'autorità, che solo può intervenire per regolarne l'esercizio al fine di assicurare il rispetto dell'ordine pubblico e del bene comune.

Esso, pertanto, ha trovato posto – e non poteva essere diversamente – anche all'interno dell'ordinamento canonico, ovvero del complesso di norme che regola la vita della Chiesa cattolica. Infatti, nel corso dei secoli i *christifideles* – per meglio realizzare la loro vocazione e collaborare così alla missione ecclesiale – hanno manifestato molte volte la loro volontà associativa, esprimendola in molteplici forme secondo i tempi ed i luoghi in cui si trovavano a vivere. In questo articolo, perciò, vogliamo tracciarne il recente sviluppo.

¹ ONU, *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, art. 20.

² *Costituzione della Repubblica Italiana*, art. 18, in “Gazzetta Ufficiale”, 298 (27 dicembre 1947).

1. Il Concilio Vaticano II (1962 –1965)

Il fenomeno associativo dei fedeli è stato riconosciuto e lodato anche dal Concilio Vaticano II; infatti, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*³ i Padri conciliari proponevano una rinnovata visione della Chiesa, non più retta sulla distinzione tra gerarchia e fedeli, bensì fondata sulla categoria dell'“unico Popolo di Dio”. Veniva, così, esplicitato un principio di uguaglianza di tutti i fedeli, sia pure nella diversità delle funzioni e dei carismi di ciascuno.

Dal battesimo scaturisce, infatti, per ogni fedele il dovere ed il diritto di dedicare le proprie energie alla conduzione di una vita santa, alla promozione della crescita della Chiesa ed alla testimonianza viva del Vangelo di Gesù Cristo. Questa dimensione individuale, però, non può essere esaustiva della radicale vocazione cristiana, poiché l'uomo è per sua natura un essere sociale, chiamato da Dio a formare il suo Popolo ed a costruire il suo Regno. Pertanto, nel *Decreto sull'apostolato dei laici* i Padri conciliari ricordavano ai singoli fedeli, anzitutto, il loro dovere personale di “apostolato”, ovvero di annunciare il Vangelo individualmente con una vita coerente alla fede ed ai valori cristiani che professano.

«Christifideles ut singuli ad apostolatum exercendomi in variis suae vitae condicionibus vocati sunt; meminerint tamen hominem natura sua socialem esse et Deo placuisse credentes in Christum in populum Dei (Cfr. I Pt. 2, 5-10) et in unum corpus coadunare (Cfr. I Cor. 12, 12). Apostolatus consociatus ergo exigentiae christifidelium tam humanae quam christianae feliciter respondet simulque signum prae se fert communionis et unitatis Ecclesiae in Christo qui dixit: “Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum” (Mt. 18, 20)»⁴.

Poi, essi invitavano i fedeli cristiani anche ad associarsi per conseguire lo stesso fine apostolico, certi che da tale associazione si potesse ottenere un frutto più abbondante di quello che si sarebbe ottenuto soltanto dall'apostolato individuale dei singoli fedeli.

³ Cfr. CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio: *Lumen gentium*, 21 novembris 1964, in AAS, a. LVII (1965), pp. 5-57.

⁴ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum: *Apostolicam actuositatem*, 18 novembris 1965, in AAS, a. LVIII (1966), n. 18.

«Quapropter christifideles apostolatam suam exercent, in unum conspirantes. Sint apostoli tam in suis communitatibus familiaribus, quam in paroeciis et dioecesibus, quae ipsae exprimunt indolem communitariam apostolatus, atque in liberis coetibus in quos se congregare statuerint. Apostolatus consociatus magni momenti est etiam eo quod, sive in communitatibus Ecclesiae sive in variis ambitibus, apostolatus saepe postulat ut actione communi impleatur. Consociationes enim pro actionibus apostolatus communibus erectae sua membra fulciunt et ad apostolatam formant, eorumque operam apostolicam recte disponunt et moderantur, ut multo uberiores exinde sperari liceat fructus quam si singuli seiunctim agant»⁵.

L'apostolato associato, secondo l'insegnamento conciliare, corrisponderebbe sia alle esigenze umane che a quelle cristiane dei fedeli e, al tempo stesso, manifesterebbe la comunione e l'unità della Chiesa, favorendo e rafforzando una più intima unione tra la vita pratica dei fedeli e la loro fede, contribuendo efficacemente alla missione della Chiesa nel mondo.

I Padri conciliari riconoscevano, quindi, per la prima volta un vero e proprio diritto dei fedeli a creare associazioni e guidarle, nonché ad aderire a quelle già esistenti: «Debita cum auctoritate ecclesiastica relatione servata, ius est laicis consociationes condere et moderari conditisque nomen dare»⁶.

Questa affermazione, che sembra pacifica, in realtà era fortemente innovativa: infatti, il *Codice piano-benedettino* del 1917 aveva sancito che un'associazione di fedeli aveva diritto di esistere come tale nella Chiesa soltanto qualora fosse stata formalmente "eretta" o "approvata" dall'autorità ecclesiastica.

Le associazioni, anche se private, dovevano, perciò, essere necessariamente riconosciute dall'autorità ecclesiastica per avere una consistenza giuridico-ecclesiale⁷. L'atto della Gerarchia aveva, quindi, per esse natura "costitutiva".

L'autorità civile, dal canto suo, aveva approfittato di tale impostazione, tentando di misconoscere l'appartenenza all'ordinamento canonico di quelle associazioni dei fedeli che, pur perseguendo una finalità di pietà e di carità, mancavano, tuttavia, di un'esplicita e formale erezione o approvazione canonica, considerandole così come realtà soggette esclusivamente al controllo statale, senza alcuna influenza della autorità ecclesiastica.

Questo atteggiamento della Chiesa, che sembrava non riconoscere ai fedeli un vero e proprio diritto di associazione indipendente dall'intervento ricogni-

⁵ Ivi.

⁶ Ivi, n. 19.

⁷ Cfr. CIC 1917, can. 686.

tivo-costitutivo dell'autorità ecclesiastica, era stato già in parte corretto nel 1920, quando la Congregazione del Concilio aveva dichiarato che le associazioni spontanee di fedeli, da essi costituite per conseguire finalità rilevanti per l'ordinamento canonico, anche se non erette o approvate dall'autorità ecclesiastica, erano da considerarsi legittime. La Gerarchia avrebbe esercitato, perciò, anche su di esse una funzione di vigilanza negli stessi ambiti in cui era competente per i singoli fedeli⁸.

La Santa Sede, con questo documento, riconosceva l'insufficienza della sistemazione del *Codice* del 1917 ed anticipava già i cambiamenti radicali attuati dal Concilio Vaticano II.

Il primitivo schema conciliare *De fidelium associationibus* del 1962 parlava ancora soltanto di un diritto naturale di ogni uomo ad associarsi con altri uomini per un fine onesto e buono, senza alcun riferimento alla missione propria della Chiesa⁹.

Ma già lo schema *De apostolatu laicorum* del 1963 si esprimeva in termini diversi, prevedendo che fosse riconosciuta ai *christifideles laici* la libertà di organizzare associazioni ecclesiali e di aderirvi. Qui, tuttavia, ancora non si aveva il coraggio di usare il termine "diritto", ma si parlava solo di "libertà" da riconoscere: «Venga riconosciuta ai laici la libertà di organizzare associazioni e soprattutto aderirvi, fatta salva la dovuta relazione con le autorità ecclesiastiche»¹⁰.

Quella redazione non fu gradita da molti Padri conciliari, che proposero vari emendamenti al testo di opposto orientamento.

Alcuni, infatti, temendo che l'affermazione ed il conseguente riconoscimento della libertà associativa dei laici potesse portare allo sviluppo di pericolose realtà ecclesiali senza alcun legame con l'autorità ecclesiastica, chiedevano di conservare alla Gerarchia il diritto-dovere di concedere la prescritta licenza per ogni associazione di fedeli, che volesse essere riconosciuta come tale nell'ordinamento canonico.

Altri, invece, volendo dare maggiore forza alla libertà associativa dei fedeli, fondata sul diritto naturale e sulla dignità battesimale, volevano configurar-

⁸ Cfr. SACRA CONGREGATIO CONCILII, Resolutio: *Corrientensis*, 13 novembris 1920, in AAS, a. XIII (1921), pp. 135-144.

⁹ Cfr. Schema Decreti: *De fidelium associationibus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1962, n. 3.

¹⁰ Schema Decreti: *De apostolatu laicorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, n. 10.

la come un vero e proprio diritto dei fedeli, che la Gerarchia si limitava a riconoscere ed eventualmente a disciplinare¹¹.

Di fronte a proposte di emendamenti così diversi, la commissione conciliare rimase a lungo indecisa sull'atteggiamento da assumere ma, alla fine, la redazione del 1965, che sarà poi approvata dai Padri e promulgata da San Paolo VI, non temette di utilizzare il termine "diritto" invece di "libertà" e sostituì l'espressione "organizzare" con "creare e guidare"¹². Veniva, quindi, affermato che il diritto di associazione è proprio di tutti i *christifideles*, sia laici che chierici. Secondo J. Vilandrigh si tratta di uno di quei diritti che si possono definire "fondamentali", perché appartengono, senza alcuna forma di distinzione, a tutti i battezzati¹³.

La commissione conciliare responsabile del decreto *Presbyterorum Ordinis* ha confermato, poi, che anche i presbiteri sono soggetti di un autentico diritto di associazione, sostenendo che «in forza della dignità della natura umana non può essere negato ai presbiteri ciò che il Concilio ha dichiarato spettante ai secolari»¹⁴.

Perciò, alla fine si è arrivati alla seguente formulazione:

«Magni quoque habendae sunt et diligenter promovendae associationes quae, statutis a competenti ecclesiastica auctoritate recognitis, per aptam et convenienter approbatam vitae ordinationem et per iuvamen fraternum, sanctitatem sacerdotum in exercitio ministerii fovent, et sic toti Ordini Presbyterorum servire intendunt»¹⁵.

Secondo L. Sistach, quindi, possiamo concludere che secondo il Concilio Vaticano II il diritto di associazione è un diritto fondamentale del fedele cristiano, sia laico che chierico, «che non deriva dalla concessione dell'autorità ecclesiastica, ma scaturisce dalla dignità stessa della persona e che, in forza del battesimo, ha una proiezione ecclesiale nell'ordinamento della Chiesa»¹⁶.

¹¹ Cfr. *ivi*, n. 46.

¹² Cfr. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum: Apostolicam actuositatem*, cit., n. 19.

¹³ Cfr. VILANDRICH J., *Teoria de los derechos fundamentales del fiel*, (Colección canonica de la Universidad de Navarra, 23), EUNSA, Pamplona 1969, p. 356.

¹⁴ *Schema Decreti "Presbyterorum ordinis"*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1965, p. 68.

¹⁵ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum: Presbyterorum ordinis*, 7 decembris 1965, n. 8, in *AAS*, a. LVIII (1966), p. 1005.

¹⁶ SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, San Paolo, Milano 2006, p. 27.

2. Il Codice di diritto canonico del 1983

La fecondità del Magistero del Concilio Vaticano II non poteva non avere il suo riflesso nella nuova codificazione canonica, che ha cercato di tradurre l'ecclesiologia conciliare in linguaggio giuridico.

Il nuovo *Codice di diritto canonico*, perciò, dopo aver definito il “fedele” come la persona, che mediante il battesimo è incorporato a Cristo, costituito Popolo di Dio, reso partecipe dei *tria munera Christi*, chiamato ad attuare *sua propria condicione* la missione che Dio ha affidato alla Chiesa intera¹⁷, definisce lo statuto comune a tutti i battezzati che appartengono alla Chiesa, esplicitandone una serie di doveri e di diritti¹⁸.

L'uomo per il solo fatto di essere persona umana, non è necessariamente soggetto di diritti e di doveri nella Chiesa, anche se il *Codice* riconosce anche ai non battezzati una certa soggettività giuridica, seppur limitata; è con il battesimo, infatti, che egli diventa soggetto di diritto in senso pieno nell'ordinamento canonico¹⁹.

È proprio il battesimo, quindi, che fa acquisire al fedele la personalità giuridica nella Chiesa con la conseguente capacità di esercitare concretamente i suoi doveri e diritti nell'ordinamento canonico secondo tre elementi fondamentali²⁰:

a) “La condizione canonica di ciascun fedele”.

Il canone 96 usa l'espressione *quidem eorum condicione*, facendo riferimento alla “capacità di agire” del *christifidelis*, determinata non solo dallo statuto fondamentale di fedele, ma anche da uno dei tre stati fondamentali dei fedeli (chierico, laico, consacrato) e dalle situazioni giuridiche canoniche in cui il fedele si trova coinvolto (stato coniugale, uffici ricevuti, età, domicilio, etc.). Le norme canoniche, infatti, prevedono che l'esercizio dei doveri e dei diritti, che scaturiscono dal battesimo, sia determinato in via generale dalla potestà legislativa ed attuato in modo particolare dalla potestà amministrativa o dalla libera autodeterminazione del fedele stesso;

b) “Il loro rapporto con la comunione ecclesiale”.

L'espressione *quatenus in ecclesiastica sunt communione* indica che i fedeli possono usare pienamente dei diritti che sono loro propri, soltanto se godono della piena comunione della Chiesa cattolica, ovvero se “sono congiunti

¹⁷ Cfr. CIC 1983, can. 204 § 1.

¹⁸ Cfr. CIC 1983, 208-223 sotto il titolo *Obblighi e diritti di tutti i fedeli*.

¹⁹ Cfr. GHIRLANDA G., *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*, Pont. Università Gregoriana, Roma 1990, p. 95.

²⁰ Cfr. CIC 1983, can. 96.

con Cristo nella sua compagine visibile, mediante i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico”, che sono i beni che Cristo ha lasciato alla Chiesa come mezzi di salvezza²¹. Le persone che, pur battezzate, non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica sono, sì, veri fedeli incorporati a Cristo, ma la loro condizione canonica è diversa dagli altri fedeli²².

c) “Le eventuali sanzioni che sono state loro inflitte”.

Con le parole *nisi obstat lata legitime sanctio*, si fa riferimento alla possibilità che un fedele cattolico sia limitato nell’esercizio dei propri doveri e diritti ecclesiali in ragione di un provvedimento disciplinare inflitto dalla legittima autorità ecclesiastica.

Chiarito tutto questo, dobbiamo evidenziare che tra i diritti di tutti i fedeli cristiani – laici o chierici che siano – il *Codice di diritto canonico* riconosce viepiù esplicitamente quello di associazione:

«Integrum est christifidelibus, ut libere condant atque moderentur consociationes ad fines caritatis vel pietatis, aut ad vocationem christianam in mundo fovendam, utque conventus habeant ad eosdem fines in communi persecuendos»²³.

Le libertà di associazione e di riunione sono diritti fondamentali riconosciuti già nell’ordinamento civile – come abbiamo visto – in quanto si fondano sul diritto naturale, ma nella Chiesa questi assumono un particolare valore in ragione della sua natura comunionale. Ogni realtà associativa nella Chiesa deve, perciò, incarnare questa verità e rendere visibile nel mondo l’unità del corpo mistico di Cristo.

Operare nella Chiesa in forma associata è prima che un diritto, un elemento costitutivo della partecipazione dei fedeli alla missione della Chiesa. Si tratta di un’esigenza cristiana, che corrisponde al progetto di Dio per la sua Chiesa²⁴.

Il canone 215 è parte di quell’elenco di doveri e diritti di tutti i *christifideles*, che figurava nel progetto della *Lex Ecclesiae fundamentalis*.

²¹ Cfr. CIC 1983, can. 205.

²² Cfr. CIC 1983, can. 844 dove si esplicita la diversa modalità di esercizio del diritto a ricevere i sacramenti dai ministri della Chiesa. Inoltre, si ricordi che in base al can. 11 i fedeli non cattolici non sono sottomessi a tutte le leggi canoniche come i fedeli cattolici.

²³ CIC 1983, can. 215.

²⁴ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL LAICATO, Nota pastorale: *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, 29 aprile 1993, in “Notiziario della CEI”, a. XXVIII (1993), n. 22.

Tale documento, concettualmente nuovo, fu lungamente dibattuto sia nelle forme che nel contenuto: esso sarebbe stato posto come fonte normativa di valore “costituzionale” superiore ad ogni altra norma positiva ecclesiale, provocando immediatamente la disapplicazione o l’abrogazione implicita di quelle ad essa contrarie²⁵.

Dopo la rinuncia, però, alla sua promulgazione, l’enunciazione di quei diritti e doveri è stata inserita nel nuovo *Codice* al pari degli altri, anche se ad essi va riconosciuto un posto preminente poiché sono legati allo statuto fondamentale del fedele.

Tuttavia, che la libertà associativa dei laici nella Chiesa sia un vero e proprio diritto che scaturisce dal Battesimo e non una “concessione” dell’autorità, lo ribadisce ancora più chiaramente San Giovanni Paolo II nell’enciclica *Christifideles laici*:

«Nam agnoscenda in primis est in Ecclesia christifidelium laicorum libertas sese consociandi, quod verum et proprium ius est, non a quadam auctoritatis “concessione” proveniens, sed quod ab ipso scaturit Baptismo, cum id sit sacramentum quod christifideles laicos convocat ad active participandum in communione et missione Ecclesiae»²⁶.

Il *Codice* stesso, d’altronde, contiene esplicite espressioni di stima per le associazioni dei fedeli ed invita i laici a tenere in grande stima quelle associazioni, che si propongono di animare con spirito cristiano le realtà temporali, favorendo in tal modo un rapporto più intimo fra fede e vita.

«Christifideles laici magni faciant consociationes ad spirituales fines, de quibus in can. 298, constitutas, eas speciatim quae rerum temporalium ordinem spiritu christiano animare sibi proponunt atque hoc modo intimam inter fidem et vitam magnopere fovant unionem»²⁷.

²⁵ Cfr. LOMBARDIA P., *La jerarquia ecclesiastica y las personas naturales y juridicas. La iniciativa privada en la Iglesia*, in LOMBARDIA P. (a cura di), *Nuevo derecho canónico. La Iglesia renueva sus leyes*, Ediciones Paulinas, La Florida 1986, p. 83.

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Adhortatio apostolica post-synodalis: *Christifideles laici*, 30 decembris 1988, n. 29, in AAS, a. LXXXI (1989), p. 445.

²⁷ Cfr. CIC 1983, can. 327.

G. Feliciani afferma che l'esercizio del diritto di associazione da parte dei fedeli costituisce uno dei modi con cui essi partecipano al *munus regendi* proprio di tutti i battezzati²⁸.

Il diritto naturale di ogni uomo ad associarsi liberamente ad altri acquista, quindi, nel caso di un fedele battezzato, una valenza ecclesiale.

Il *christifidelis*, infatti, è membro di un corpo – quello mistico di Cristo – e deve agire avendo sempre come fine ultimo l'accrescimento della comunione ecclesiale. Il diritto di associazione nella Chiesa non deriva tanto dal semplice statuto individuale dei fedeli, quanto dalla loro partecipazione all'unica missione della Chiesa, ovvero, come afferma A. Rouco: «dall'ecclesiologia più che dall'antropologia»²⁹.

Per salvaguardare questo bene spirituale, i Padri conciliari, nell'affermare il diritto di associazione dei fedeli, vi giustapponevano la seguente clausola: «salva la dovuta relazione con l'autorità ecclesiastica»³⁰. Secondo L. Sistach, quindi, la relazione del fedele con l'autorità ecclesiastica deve essere guidata da due grandi principi sociali ed ecclesiali:

1) Quello di “sussidiarietà”, in forza del quale l'autorità ecclesiastica deve promuovere e sostenere con gli opportuni aiuti spirituali, senza sostituirsi ad essa, la libertà associativa dei fedeli;

2) Quello del “bene comune”, per cui tutte le iniziative dei fedeli, promosse dalla mozione dello Spirito Santo, devono essere finalizzate al compimento dell'unica missione della Chiesa, che agisce sempre come un corpo gerarchicamente organizzato³¹.

Il *Codice*, perciò, contiene all'inizio dell'elenco di doveri e diritti di ogni fedele la seguente norma di carattere generale: «*Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia*»³².

Il *Codice* stabilisce, quindi, il dovere fondamentale di tutti i fedeli di vivere e conservare sempre la “comunione con la Chiesa”, intendendo con tale

²⁸ Cfr. FELICIANI G., *I diritti ed i doveri dei fedeli in genere e dei laici in specie. Le associazioni*, in FERRARI S. (a cura di), *Il nuovo Codice di diritto canonico*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 267.

²⁹ Cfr. ROUCO A.M., *Fundamentos eclesiológicos de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia*, in *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et dans la société. Actes du IV congrés International de Droit Canonique (Fribourg, 6-11 ottobre 1980)*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1981, p. 55.

³⁰ CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum: Apostolicam actuositatem*, cit., n. 19.

³¹ Cfr. SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, cit., p. 29.

³² CIC 1983, can. 209 § 1.

espressione la comunione ecclesiale in ordine alla fede, ai sacramenti ed alla disciplina³³. Ne consegue che qualora un fedele non fosse nella piena comunione visibile della Chiesa, non potrebbe rivendicare l'esercizio dei suoi diritti ecclesiali³⁴: il rifiuto di uno dei tre elementi – fede, sacramenti e disciplina – su cui si fonda la comunione ecclesiale provoca, infatti, la perdita della comunione stessa³⁵.

Tale dovere fondamentale comporta l'adesione dell'intelletto e della volontà³⁶ ed il religioso ossequio³⁷ verso la dottrina del Magistero, ma riguarda pure l'agire, cioè le opere intraprese ed i comportamenti assunti sia nello specifico ambito della vita ecclesiale sia nella società secolare³⁸.

Rimanere nella comunione con la Chiesa non solo con il "corpo", ma anche con il "cuore", implica la perseveranza nella carità e l'impegno nello stato di grazia³⁹, poiché ogni volta che un fedele pecca contro Dio, ferisce anche la Chiesa⁴⁰.

Il *Codice*, perciò, richiede ad ogni fedele un impegno attivo nel contribuire alla santità e fecondità della Chiesa: «Omnes christifideles, secundum propriam condicionem, ad sanctam vitam ducendam atque ad Ecclesiae incrementum eiusque iugem sanctificationem promovendam vires suas conferre debent»⁴¹.

Il titolo primo del libro secondo del *Codice* (*De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*) si chiude, infine, con un canone, che esprime un principio generale interpretativo ed applicativo dei canoni precedenti e che viene di seguito riportato:

«§ 1. In iuribus suis exercendis christifideles tum singuli tum in con-sociationibus adunati rationem habere debent boni communis Ecclesiae necnon iurium aliorum atque suorum erga alios officiorum.

§ 2. Ecclesiasticae auctoritati competit, intuitu boni communis, exercitium iurium, quae christifidelibus sunt propria, moderari»⁴².

³³ Cfr. CIC 1983, can. 205.

³⁴ Cfr. CIC 1983, can. 96.

³⁵ Cfr. CIC 1983, can. 205.

³⁶ Cfr. CIC 1983, can. 750.

³⁷ Cfr. CIC 1983, can. 752.

³⁸ Cfr. CIC 1983, can. 227.

³⁹ Cfr. CIC 1983, can. 916.

⁴⁰ Cfr. CIC 1983, can. 959.

⁴¹ CIC 1983, can. 210.

⁴² CIC 1983, can. 223.

Tale canone presenta un duplice limite all'esercizio dei diritti da parte dei fedeli, che vogliono conservare la comunione con la Chiesa:

1) Essi, sia singolarmente che in gruppo, sono sempre responsabili del bene comune ecclesiale. È questa una vera e propria "autolimitazione" chiesta ai fedeli dal momento che, inseriti nell'ordinamento canonico in forza del battesimo, sono chiamati ad adempiere i loro doveri con grande diligenza e, anzitutto, a conservare ed incrementare la comunione ecclesiale⁴³;

2) La Gerarchia, poi, regola l'esercizio di tali diritti in considerazione del bene comune, configurando una seconda "limitazione" all'esercizio dei diritti dei fedeli, ma questa volta imposta dall'esterno.

Dobbiamo ricordare, a questo punto, che l'appartenenza del fedele alla comunità ecclesiale è del tutto volontaria, differentemente da quanto avviene negli ordinamenti statali, nei quali la consociazione alla società ordinamentale è obbligatoria. Essa è chiamata ad esprimersi con un'adesione così profonda ai valori ed alla missione della Chiesa, che una posizione soggettiva in opposizione all'istituzione ecclesiale contraddirebbe quella "corresponsabilità" secondo cui ed attraverso cui ciascuno concorre *suo modo et sua parte* al conseguimento del fine scopo comune.

Per questo motivo il diritto canonico non ammette di per sé la privatezza degli elementi che afferiscono all'appartenenza alla comunità di fede, ossia i vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico.

Sebbene il *Codice* usi l'espressione "doveri e diritti dei fedeli", nessuno di questi doveri-diritti appartiene alla singola persona in quanto tale; piuttosto, essi esprimono o elementi assolutamente costitutivi dell'appartenenza ecclesiale – sottratti al singolo individuo – oppure la coscienza dello stesso ordinamento canonico circa il valore intrinseco della persona umana. Né l'uno né l'altro sono, tuttavia, riconducibili all'ambito dell'interesse o dell'utilità privata, neppure in una prospettiva spirituale⁴⁴.

Di conseguenza, se il carattere non volontario dell'appartenenza allo Stato o ad ogni altra *societas* giustifica per il singolo il ricorso ad un *proprium* che esclude ogni altro, quello volontario dell'adesione del fedele alla comunità ecclesiale ed alla sua missione non lo permettono. Ne deriva, quindi, che i cosiddetti "diritti dei fedeli" non sono assoluti o illimitati, ma devono essere sempre correlati al bene comune della Chiesa, ai diritti degli altri fedeli ed ai doveri che di conseguenza derivano nei loro confronti.

⁴³ Cfr. CIC 1983, can. 209.

⁴⁴ Cfr. VISIOLI M., *Il Diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica*, (Tesi Gregoriana. Serie diritto canonico, 36), Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1999, pp. 126-127.

Il diritto canonico appare, così, come una legge che promuove ed al contempo protegge ed equilibra, nel miglior modo possibile, i diritti e i corrispettivi doveri, le libertà e le responsabilità, la dignità della persona e le sovrane esigenze del bene comune.

2.1 La disciplina speciale per i chierici

Per quanto riguarda i sacerdoti secolari il diritto di associarsi tra loro o con altri fedeli viene sì riconosciuto in modo esplicito dal *Codice di diritto canonico*, ma viene anche regolato in modo specifico, proibendo loro di aderire a quelle associazioni, le cui finalità o il cui operato siano incompatibili con gli obblighi dello stato clericale o possano essere di ostacolo al diligente compimento delle funzioni loro affidate dal proprio Vescovo⁴⁵.

«§ 1. Ius est clericis saecularibus sese consociandi cum aliis ad fines statui clericali congruentes prosequendos.

§ 2. Magni habeant clerici saeculares praesertim illas consociationes quae, statutis a competent auctoritate recognitis, per aptam et convenienter approbatam vitae ordinationem et fraternum iuvementum, sanctitatem suam in ministerii exercitio fovent, quaeque clericorum inter se et cum proprio Episcopo unioni favent.

§ 3. Clerici abstineant a constituendis aut participandis consociationibus, quarum finis aut actio cum obligationibus statui clericali propriis componi nequeunt vel diligentem muneris ipsis ab auctoritate ecclesiastica competenti commissi ad impletionem praepedire possunt»⁴⁶.

La Santa Sede, inoltre, ha messo in guardia dal rischio di possibili esercizi impropri delle facoltà associative dei chierici, tali da portare alla rottura della comunione ecclesiale, alludendo soprattutto ad alcune aggregazioni, che possono creare fratture ed incomprensioni nel popolo di Dio, ed alla costituzione di eventuali associazioni di impronta sindacale, che rimanderebbero all'idea del ministero vissuto come professione o mestiere⁴⁷.

⁴⁵ Per uno studio approfondito sul diritto di associazione dei presbiteri secolari, cfr. CABRERA R., *El derecho de asociación del presbítero diocesano*, (Tesi Gregoriana. Serie diritto canonico, 58), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

⁴⁶ CIC 1983, can. 278.

⁴⁷ Cfr. SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Declaratio: *Quidam episcopi*, 8 martii 1982, in AAS, a. LXXIV (1982), pp. 642-645.

2.2 La disciplina speciale per i religiosi

Più restrittive sono, invece, le norme che riguardano i religiosi di ambo i sessi: per l'esercizio del loro diritto di associazione il Codice richiede il necessario consenso del proprio superiore: «§ 3. Sodales institutorum religiosorum possunt consociationibus, ad normam iuris proprii, de consensu sui Superioris nomen dare»⁴⁸.

San Giovanni Paolo II chiarisce l'intenzione del legislatore, affermando che spetta al legittimo superiore religioso vagliare se l'appartenenza ad una determinata associazione sia conforme al carisma ed allo spirito del proprio istituto⁴⁹.

Tale restrizione si fonda, d'altronde, sul voto di obbedienza che i religiosi hanno liberamente emesso ed in forza del quale si sono impegnati a sottomettere al legittimo superiore l'esercizio della propria libertà⁵⁰.

Infatti, è sempre presente il rischio che l'associazione diventi per il religioso una fuga dall'impegno primario a vivere la vita comunitaria nel proprio istituto.

3. I criteri di ecclesialità

Le associazioni dei fedeli sono espressioni della vitalità dell'unico corpo ecclesiale di cui fanno parte a pieno titolo. Tale appartenenza si deve esprimere attraverso alcuni criteri di ecclesialità, che permettono all'autorità ecclesiastica il discernimento ed il riconoscimento di ogni associazione di fedeli che ne faccia richiesta. I Vescovi italiani sottolineano che:

«Ecclesialità è termine esigente: significa sapere di appartenere alla Chiesa e, più ancora, sapere di “essere Chiesa” e avere il “senso della Chiesa”. Per ogni aggregazione dei fedeli l'ecclesialità è data dal suo riferimento alla vita concreta della Chiesa; compete a essa in quanto e per quanto ciascuna è espressione della Chiesa di Cristo, vive di essa, in essa e per essa»⁵¹.

⁴⁸ CIC 1983, can. 307 § 3.

⁴⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Adhortatio apostolica post-synodalis: *Vita consecrata*, 25 martii 1993, n. 56, in AAS, a. LXXXVIII (1996), p. 428.

⁵⁰ Cfr. CIC 1983, can. 601.

⁵¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota pastorale: *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, cit., n. 12.

In questo orizzonte sono da leggersi i criteri di discernimento e di riconoscimento delle associazioni, detti pure “criteri di ecclesialità”.

L’opportunità di una loro determinazione, in ordine a sicuri criteri di giudizio e di comportamento, si fece sentire già nel Sinodo dei Vescovi del 1987.

San Giovanni Paolo II nell’esortazione post-sinodale *Christifideles laici* ne indica cinque.

1) “Il primato dato alla vocazione alla santità di ogni cristiano”.

Ogni associazione di fedeli deve avere come obiettivo primario l’incremento della santità nella Chiesa, favorendo e incoraggiando una più intima unità tra la vita pratica dei membri e la loro fede.

2) “La responsabilità di confessare la fede cattolica”.

Ogni aggregazione di fedeli deve essere luogo di annuncio e di proposta della fede, accogliendo e proclamando la verità su Cristo, sulla Chiesa e sull’uomo in obbedienza al Magistero della Chiesa, che autenticamente l’interpreta.

3) “La testimonianza di una comunione salda e convinta con la Gerarchia”.

Ogni associazione deve promuovere sempre una relazione filiale con il Papa e con il proprio Vescovo, accogliendo con leale disponibilità i loro insegnamenti dottrinali e orientamenti pastorali. Bisogna, pure, coltivare una stima sincera per tutte le altre forme di apostolato nella Chiesa, riconoscendo la legittima pluralità delle forme aggregative dei fedeli laici nella Chiesa ed essendo disponibili alla reciproca collaborazione.

4) “La conformità e la partecipazione al fine apostolico della Chiesa”.

Ogni associazione deve essere animata da quello slancio missionario, che la renda sempre più soggetto della nuova evangelizzazione, capace di permeare di spirito evangelico le varie realtà ed i vari ambienti di vita dell’uomo.

5) “L’impegno di una presenza nella società umana”.

Il cristiano, da solo o in associazione, deve essere sempre a servizio della dignità integrale dell’uomo, sforzandosi di costruire condizioni più giuste e fraterne all’interno della società umana alla luce della dottrina sociale della Chiesa.

Questi criteri, che fanno riferimento alla Chiesa quale mistero di comunione, valgono per qualsiasi associazione di fedeli, quale che sia il suo rapporto con l’autorità ecclesiastica e la responsabilità che questa assume nei suoi riguardi. Essi trovano verifica nei frutti concreti che accompagnano la vita e l’opera delle singole associazioni. Tali frutti devono mostrarsi con sempre maggiore evidenza e devono intendersi alla luce del complesso armonico di verità e carità proprio di un’esistenza cristiana. Il Papa indica quali siano questi segni:

- 1) Il gusto rinnovato per la preghiera; lo spirito di contemplazione; la partecipazione alla vita liturgica e sacramentale;
- 2) L'impegno a fiorire le vocazioni al matrimonio cristiano, al sacerdozio ministeriale ed alla vita consacrata;
- 3) La disponibilità a partecipare ai programmi e alle attività della Chiesa a livello sia locale sia nazionale o internazionale;
- 4) L'impegno catechetico e la capacità pedagogica nel formare i cristiani;
- 5) L'impulso a una presenza cristiana nei diversi ambienti della vita sociale e la creazione e animazione di opere caritative, culturali e spirituali;
- 6) Lo spirito di distacco e di povertà evangelica per una più generosa carità verso tutti;
- 7) La conversione alla vita cristiana ed il ritorno alla comunione dei battezzati "lontani".

4. La disciplina comune a tutte le associazioni dei fedeli

Come abbiamo messo in evidenza, il Concilio Vaticano II non solo sancisce la libertà associativa dei fedeli, ma la fonda su motivazioni di natura propriamente ecclesiologica, presentando le associazioni non come un fenomeno marginale o accidentale della vita ecclesiale, ma come un "segno" del mistero stesso della comunione della Chiesa.

Il diritto di associazione dei fedeli, radicato nel battesimo, deriva dalla vocazione di ogni fedele a partecipare sia individualmente che come associato alla missione della Chiesa⁵².

Il *Codice di diritto canonico* dedica i canoni 298-329 alle associazioni dei fedeli. Queste costituiscono un titolo autonomo della parte prima (*De christifidelibus*) all'interno del libro secondo (*De populo Dei*).

La normativa sulle associazioni dei fedeli è, poi, chiaramente separata dalla normativa su quelle peculiari associazioni ecclesiali, che sono gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica.

L'attuale *Codice*, inoltre, volutamente non colloca le associazioni dei fedeli nel titolo dedicato ai laici, poiché la sua intenzione è quella di sottolineare che il diritto di associazione nella Chiesa è di tutti i fedeli battezzati: laici, chierici e, seppur condizionatamente, religiosi⁵³. Nel *Codice* del 1917, invece, le associazioni erano trattate nella parte terza dedicata ai laici, il che poteva

⁵² Cfr. CIC 1983, cann. 211 e 225.

⁵³ Cfr. PAGÉ R., *La reconnaissance des associations de fidèles*, in "Studia canonica", a. XIX (1985), p. 330.

dare l'impressione che solo questi avessero nella Chiesa la possibilità di costituirsi in associazioni.

Il nuovo *Codice di diritto canonico* non propone alcuna definizione di associazione di fedeli, in quanto non spetta al legislatore ma alla dottrina definire i vari istituti canonici. L. Sistach, quindi, fornisce la seguente definizione di associazione: «un raggruppamento permanente di persone che si uniscono per ottenere determinate finalità, mediante un'organizzazione riconosciuta dal diritto»⁵⁴.

A. Perlasca dà una definizione simile ma sottolinea gli elementi più propriamente ecclesiali:

«un'unione stabile e volontaria di più fedeli, con uno scopo ecclesiale comune da raggiungersi mediante l'azione comune»⁵⁵.

Sebbene l'attuale *Codice* usi sempre l'unico termine “associazione di fedeli” per riferirsi a queste istituzioni ecclesiali e differenziarle dagli istituti di vita consacrata e dalle società di vita apostolica, la prassi ecclesiale conosce una terminologia diversificata – associazione, sodalizio, unione, congrega, confraternita, etc. – che deriva in parte dalla normativa del *Codice* del 1917.

L'attuale *Codice* ha inteso, invece, elaborare una sorta di “legge quadro”, lasciando agli statuti propri di ciascuna associazione ulteriori specificazioni.

Possiamo, quindi, individuare tre elementi costitutivi di ogni associazione di fedeli:

1) Sono liberamente volute dai fedeli in virtù di quel diritto di associazione, che fa parte del loro statuto fondamentale, anche quando la Gerarchia le chiama a cooperare più strettamente alla sua missione, costituendole in associazioni pubbliche;

2) L'appartenenza a queste associazioni è costitutivamente volontaria e libera per tutti i fedeli, anche se – abbiamo visto – è prevista una regolamentazione più stretta per i chierici⁵⁶ e i consacrati⁵⁷;

3) I fedeli possono organizzare liberamente l'associazione attraverso gli statuti, che prevedranno una maggiore o minore autonomia d'azione dei fedeli in ragione del rapporto dell'associazione – pubblica o privata – con l'autorità ecclesiastica, nel rispetto del diritto universale e particolare.

Pertanto, ogni associazione dovrà possedere i seguenti elementi essenziali: atto costitutivo e norme statutarie; carattere di stabilità; consociati; finalità

⁵⁴ SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, cit., p. 39.

⁵⁵ PERLASCA A., *Sub can. 298*, in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (a cura di), *Codice di diritto canonico commentato*, Ancora, Milano 2009³, p. 301.

⁵⁶ Cfr. CIC 1983, can. 278.

⁵⁷ Cfr. CIC 1983, can. 307 § 3.

coerenti con la natura della Chiesa; mezzi adeguati a raggiungere tali finalità; organi di governo; previsione della necessaria relazione con l'autorità ecclesiastica⁵⁸.

L'autorità ecclesiale, quindi, esercita su tutte le associazioni un potere di vigilanza diretto a due finalità:

a) La prima, di natura pastorale, consiste nell'evitare la dispersione delle forze e orientare al bene comune l'esercizio dell'apostolato dei fedeli;

b) La seconda, di natura più amministrativa, consiste nell'assicurare l'uso corretto dei beni dell'associazione per il perseguimento dei fini che le sono propri⁵⁹.

5. La classificazione delle associazioni dei fedeli

Le associazioni dei fedeli possono essere classificate secondo diversi criteri che di seguito esaminiamo brevemente.

5.1 Per tipologia di associati

Le associazioni per poter esistere hanno bisogno di consociati, ovvero di persone fisiche che ne facciano parte. Nel nostro caso, trattandosi di associazioni di fedeli, i membri sono *christifideles*, che in forza del battesimo fanno già parte del popolo di Dio e partecipano della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo in vista dell'unica missione ecclesiale⁶⁰.

In ragione dei membri che ne possono fare parte, le associazioni dei fedeli possono essere distinte in:

a) "Laicali".

Tali associazioni sono costituite soltanto da fedeli laici⁶¹.

b) "Clericali".

Queste associazioni, invece, sono costituite sia da fedeli laici che chierici, ma a condizione che la direzione sia sempre affidata a dei chierici e che siano riconosciute come tali dall'autorità ecclesiastica⁶².

⁵⁸ Cfr. NAVARRO L., *Le forme tipiche di associazione di fedeli*, in *Le associazioni nella chiesa. Atti del XXIX congresso nazionale di diritto canonico (Trieste, 7-10 settembre 1998)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, p. 46.

⁵⁹ Cfr. MANTINEO A., *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, Giappichelli, Torino 2008, p. 146.

⁶⁰ Cfr. CIC 1983, can. 204 § 1.

⁶¹ Cfr. DELGADO M., *Asociación laical*, in J. OTADUY-A. VIANA-J. SEDANO (a cura di), *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. I, Eunsa, Cizur Menor 2012, pp. 531-532.

In questo caso, gli scopi dell'associazione devono riguardare l'esercizio dell'ordine sacro, come il ministero parrocchiale o la predicazione del Vangelo. In tali associazioni l'esercizio del sacro ministero può assumere, poi, caratteristiche specifiche sia in ragione del luogo in cui si svolge (e.g. terre di missione) che dei beneficiari (e.g. emigranti, gruppi etnici).

La qualifica "clericale" è tecnica, pertanto le associazioni clericali non vanno confuse con le associazioni di chierici⁶³, alle quali non possono aderire i laici. Alcune di queste associazioni hanno, poi, ricevuto il diritto di incardinare chierici.

a) "Miste".

Anche queste associazioni sono costituite sia da fedeli laici che da chierici, ma senza il vincolo che la direzione sia riservata ai chierici;

b) "Ecumeniche".

Queste ultime associazioni sono costituite da fedeli cristiani sia cattolici che acattolici.

L'ammissione di fedeli non cattolici può essere prevista dagli statuti propri dell'associazione, evitando lo scandalo e garantendo, però, sempre il rispetto e la tutela della fede degli associati cattolici.

San Giovanni Paolo II ha parlato di tali associazioni nella sua esortazione apostolica *Christifideles laici* stabilendo che «può essere approvata un'associazione ecumenica in cui la maggioranza sia cattolica ed una minoranza non cattolica»⁶⁴.

Il carattere cattolico sarà, comunque, garantito dal fatto che la maggioranza dei membri ed i loro responsabili dovranno essere sempre cattolici⁶⁵.

Sembra chiaro, perciò, che sono i membri e non le finalità a rendere ecumenica tale associazione. Questa potrebbe perseguire, infatti, anche fini diversi da quelli ecumenici, ma comunque ecclesiali. Alcune finalità, invece, non consentono, data la loro natura, che un'associazione sia ecumenica⁶⁶.

⁶² Cfr. CIC 1983, cann. 278 e 302; Cfr. RINCON PEREZ T., *Asociación clerical*, in OTADUY J.-VIANA A.-SEDANO J. (a cura di), *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. I, pp. 513-515.

⁶³ Cfr. CIC 1983, can. 278.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, Adhortatio apostolica post-synodalis: *Christifideles laici*, n. 31.

⁶⁵ Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LAICIS, Directorium: *Le motu proprio* respiciens normas quibus Instituta Catholica definiuntur, 3 dicembre 1971, n. 3, in AAS, a. LXIII (1971), p. 954.

⁶⁶ Cfr. VALDRINI P., *Les personnes juridiques et les communautés associatives*, in VALDRINI P.-VERNAY G. (a cura di), *Droit Canonique*, Dalloz, Paris 1999², p. 143. Cfr. pure SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, cit., p. 86.

5.2 Per tipologia di intervento della Gerarchia

Perché un'associazione di fedeli sia riconosciuta e, quindi, adeguatamente tutelata dall'ordinamento canonico, è necessario l'intervento dell'autorità ecclesiastica.

Tale intervento, che si diversifica a seconda che si tratti di associazioni private o pubbliche, richiede sempre come primo atto il riconoscimento degli statuti⁶⁷.

A questo si potrà aggiungere la concessione della personalità giuridica canonica, ovvero la soggettività nell'ordinamento giuridico di tale associazione, con la conseguente capacità di essere titolare di diritti e doveri propri, distinti da quelli dei suoi membri. Non sussiste, però, da parte dei fedeli né il dovere di richiedere la concessione della personalità giuridica, né il diritto di riceverla, laddove chiesta all'autorità ecclesiastica competente.

In ragione dell'intervento dell'autorità ecclesiastica, le associazioni dei fedeli possono, quindi, essere distinte in: associazioni pubbliche e private.

5.2.1 Associazioni pubbliche

Le "associazioni pubbliche" sono erette dall'autorità ecclesiastica⁶⁸. Ci troviamo in questa fattispecie davanti ad uno specifico caso di collaborazione dei fedeli alle funzioni proprie della Gerarchia. Queste associazioni, infatti, agiscono *nomine Ecclesiae* in ordine al perseguimento di fini che trascendono l'ambito specifico di autonomia dei fedeli e che impegnano in modo immediato la responsabilità dell'autorità ecclesiastica per il bene pubblico della Chiesa⁶⁹.

Tali associazioni perseguono, quindi, finalità di interesse generale, che l'ordinamento canonico ritiene meritevoli di particolare tutela ed attenzione e che potremmo riassumere nell'espressione "edificazione della Chiesa e salvezza del mondo"⁷⁰.

⁶⁷ Cfr. CIC 1983, can. 299 § 3.

⁶⁸ Cfr. CIC 1983, can. 301 § 3; Cfr. MARANO V., *Asociación pública*, in OTADUY J.-VIANA A.-SEDANO J. (a cura di), *Diccionario general de Derecho canónico*, vol. I, pp. 535-537.

⁶⁹ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota pastorale: *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, cit., n. 28.

⁷⁰ Cfr. GARCIA MARTIN J., *Le norme generali del Codex iuris canonici*, Ediurcla, Roma 2006, pp. 55-56.

Bisogna evidenziare, però, che sebbene tutte le associazioni dei fedeli – sia pubbliche che private – debbano agire per il bene della Chiesa, perseguendo “fini esplicitamente ecclesiali”, tuttavia, l’espressione *nomine Ecclesiae* ha un preciso senso tecnico⁷¹.

Essa definisce il modo specifico con cui queste associazioni dei fedeli – erette dalla stessa autorità ecclesiastica – cooperano alla missione propria della Chiesa, partecipando alle funzioni proprie demandate alla Gerarchia. Per tale motivo l’autorità ecclesiastica ha nei loro riguardi poteri di vigilanza ed intervento più ampi di quelli previsti per le altre associazioni dei fedeli.

Il fatto che la loro erezione sia riservata all’autorità ecclesiastica non significa, però, che l’iniziativa di costituirle debba necessariamente provenire da detta autorità. Nell’atto costitutivo – che spetta all’autorità ecclesiastica – possono, infatti, richiamarsi le iniziative intraprese da singoli fedeli per giungere all’erezione dell’associazione da parte della Gerarchia (e.g. petizione personale o popolare).

I fondatori di tali associazioni, infatti, sono spesso semplici fedeli, ma tali aggregazioni acquistano la natura di associazione pubblica soltanto quando sono erette dalla autorità ecclesiastica, che attribuisce loro una specifica *missio*⁷². È proprio questo il caso proprio delle Confraternite, che sono sì associazioni pubbliche, ma che per secoli sono sorte dalla libera iniziativa dei fedeli.

In generale, d’altronde, il fenomeno associativo pre-esiste alla sua istituzionalizzazione⁷³.

Nel caso delle associazioni pubbliche, quindi, è l’atto stesso con cui l’autorità ecclesiastica erige l’associazione, determinandone natura e fini, che conferisce loro personalità giuridica⁷⁴. Con tale atto, inoltre, l’autorità approva gli statuti propri dell’associazione, che per essere modificati richiederanno una nuova approvazione specifica dell’autorità⁷⁵.

⁷¹ Cfr. CIC 1983, can. 313.

⁷² Cfr. CIC 1983, can. 313.

⁷³ Cfr. BONNET P.A.-GHIRLANDA G.F., *De christifidelibus: de eorum iuribus, de laicis, de consociationibus*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1963, p. 102.

⁷⁴ Cfr. CIC 1983, can. 313.

⁷⁵ Cfr. CIC 1983, can. 314.

5.2.2 Associazioni private

Le “Associazioni private” sono costituite da un accordo privato tra i soci fondatori⁷⁶. È questa la condizione giuridica abituale di un’associazione. Queste associazioni dei fedeli nascono – con diritti, obblighi e capacità di incorporare nuovi soci – nel momento in cui i soci fondatori stipulano l’atto costitutivo, espressione della loro autonomia privata. La causa efficiente di tali associazioni è, quindi, la libera volontà dei fedeli, che si associano per conseguire un fine di natura ecclesiale, e giammai l’intervento della Gerarchia, che, in tal caso, è successivo ed eventuale

Tale volontà dei fondatori viene manifestata nell’atto costitutivo o fondativo dell’associazione. Questo atto può essere messo per iscritto in una scrittura privata o in un documento pubblico (*e.g.* redatto da pubblico notaio e depositato in un pubblico registro). Benché solitamente sia unito allo statuto, deve però essere concettualmente distinto da esso, in quanto è tendenzialmente immodificabile e statico⁷⁷.

Il diritto comune esplicita alcuni fini tipici di queste associazioni con intento meramente esemplificativo e certo non esaustivo: incremento di una vita più perfetta; opere di apostolato, quali iniziative di evangelizzazione; esercizio di opere di pietà o carità; animazione dell’ordine temporale mediante lo spirito cristiano⁷⁸.

Si lascia spazio certamente ad altre possibili declinazioni finalistiche, purtuttavia, i fini ultimi dell’associazione di fedeli dovranno consistere sempre in “fini ecclesiali”.

Le associazioni private, pur esistendo già in forza dell’atto costitutivo con cui i fedeli esercitano autonomamente il loro diritto di associazione, potranno, poi, essere riconosciute dall’autorità ecclesiastica, ma solo dopo che questa ne abbia esaminato gli statuti.

Tale riconoscimento potrà, infine, essere seguito o meno dall’erezione in persona giuridica. Tale erezione, però, lo ribadiamo, non costituisce l’associazione privata, che esiste già dall’atto di fondazione posto dai soci fondatori, ma produce effetti giuridici ricognitivi, qualificatori, ablativi ed additivi su un soggetto ecclesiale già esistente nell’ordinamento canonico.

⁷⁶ Cfr. CIC 1983, 299; Cfr. PRIETO V., *Asociación privada*, in OTADUY J.-VIANA A.-SEDANO J. (a cura di), *Diccionario general de Derecho canónico*, cit., vol. I, pp. 532-534.

⁷⁷ Cfr. GHERRI P., *Elementi di teoria e tecnica statutaria civile e canonica*, TAB edizioni, Roma 2021, p. 77.

⁷⁸ Cfr. CIC 1983, can. 298 § 1.

Dobbiamo distinguere, perciò, nell'ambito delle "associazioni private" tre fattispecie:

a) "Associazioni libere" o "di fatto"⁷⁹.

Queste associazioni sono diretta espressione del diritto e della libertà associativa dei fedeli sanciti dai canoni 215 e 219; benché non siano menzionate dal *Codice* attuale né dal precedente, sono, tuttavia, conosciute dalla dottrina e dalla prassi curiale da molti decenni⁸⁰.

Nascendo non per un atto dell'autorità, ma per un atto di fondazione dei fedeli e quale frutto del loro accordo, queste associazioni sono prive di qualsiasi riconoscimento formale da parte dell'autorità ecclesiastica. Esse esistono quindi, come si suole dire, "di fatto", o più correttamente *ex facto*, anche se legittimamente⁸¹. Esiste, infatti, una soggettività ecclesiale che prescinde dalla personalità giuridica⁸².

Potrà aversi, dunque, una associazione di fatto dotata o meno di propri statuti: nel primo caso potranno agire come *universitas fidelium*, attraverso la legittima rappresentanza determinata a norma degli statuti; nel secondo, invece, gli associati formeranno un semplice *coetus fidelium*, potendo agire solo come singoli⁸³.

Sebbene per esistere ed agire non necessitino di alcun esplicito riconoscimento da parte dell'autorità ecclesiastica, non godono, però, degli stessi diritti né sono tenuti agli stessi doveri di quelle associazioni private i cui statuti sono stati riconosciuti o addirittura approvati dalla Gerarchia. Esse hanno, però, pur sempre il dovere di vivere e difendere la comunione ecclesiale e su di esse

⁷⁹ Cfr. HENDRIKS J., *Le Associazioni dei fedeli ed i loro Statuti*, in "Quaderni di diritto ecclesiale", a. III (1990), pp. 365-371.

⁸⁰ Cfr. SACRA CONGREGATIO CONCILII, Resolutio: *Corrientensis*, cit. Con tale documento la Santa Sede dichiarava che le associazioni di fedeli, anche se non riconosciute dall'autorità ecclesiastica con un provvedimento formale di erezione o approvazione, erano considerate legittime nell'ordinamento canonico e la Gerarchia avrebbe esercitato anche su di esse una funzione di vigilanza negli stessi ambiti in cui era competente per i singoli fedeli.

⁸¹ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'APOSTOLATO DEI LAICI, Nota pastorale: *Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti, associazioni*, 22 maggio 1981, in "Notiziario della CEI", a. XV (1981), n. 16.

⁸² Cfr. PERLASCA A., *Sub can. 299*, in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE, *Codice di diritto canonico commentato*, cit., p. 305.

⁸³ A questa modalità di associazione di fatto dei fedeli fanno riferimento gli ultimi documenti emanati dai Romani Pontefici per disciplinare l'uso del *ritus antiquior* nella liturgia latina: cfr. BENEDETTO XVI, Lettera apostolica motu proprio: *Summorum pontificum*, in AAS, a. IC (2007), pp. 777-781; cf. FRANCESCO, Lettera apostolica motu proprio: *Traditionis custodes*, in "Communicationes", LIII (2021), pp. 361-364.

il Vescovo ha, comunque, il diritto-dovere di esercitare la cura pastorale e la vigilanza.

Di qui il dovere dei loro responsabili di presentarsi al Vescovo della Diocesi in cui operano e fornirgli gli elementi necessari perché possa esercitare, anche nei loro riguardi, il suo ministero episcopale⁸⁴, come suggeriva la Commissione preparatoria del Codice:

«Il diritto di associazione è in verità un diritto naturale che non richiede nessun atto da parte dell'autorità. Affinché si possa però avere nel diritto un riconoscimento di una certa associazione, è necessario che consti in qualche modo della sua esistenza: così ad esempio, il diritto civile esige almeno l'iscrizione dell'associazione in un albo. Pertanto le associazioni nella Chiesa devono anche informare l'autorità della loro esistenza»⁸⁵.

b) “Associazioni private riconosciute, i cui statuti sono stati esaminati dall'autorità ecclesiastica, ma senza personalità giuridica”.

Queste associazioni si differenziano dalle precedenti, perché hanno richiesto all'autorità ecclesiastica la pronuncia di un provvedimento idoneo a riconoscere la loro rilevanza ecclesiale. In forza della richiesta dei fedeli, quindi, l'autorità ecclesiastica viene a conoscenza dell'esistenza dell'associazione e questa presenta i propri statuti, affinché vengano esaminati per verificarne la conformità con la dottrina e la disciplina ecclesiale.

In questo caso bisogna distinguere la *agnitio statutorum*, che consiste nella loro semplice “presa visione” da parte dell'Autorità ecclesiastica (procedimento passivo), dalla *recognitio statutorum*, che invece è una verifica fatta dalla Gerarchia circa la loro conformità alla legge canonica vigente (procedimento attivo)⁸⁶.

La dottrina si interroga se vi sia un vero diritto dei fedeli, che si sono costituiti in associazione privata (di fatto), ad ottenere il riconoscimento da parte

⁸⁴ Cfr. CIC 1983, can. 305; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota pastorale: *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, cit., n. 25; Cfr. RADAELLI C. M., *Alcune questioni pratiche riguardanti le Associazioni di fedeli nel contesto italiano*, in “Quaderni di diritto ecclesiale”, a. III (1990), p. 349.

⁸⁵ “Communicationes”, a. XV (1983), p. 87.

⁸⁶ Cfr. CIC 1983, can. 299 § 3; Cfr. GHERRI P., *Diritto amministrativo canonico. Attività codiciali*, Giuffrè, Milano 2021, p. 174.

dell'autorità ecclesiastica. Prevale la risposta affermativa, purché l'autorità non trovi nulla di contrario alla fede o morale ecclesiale⁸⁷.

Comunque, i fedeli che si ritenessero gravati da una decisione contraria potrebbero ricorrere al superiore gerarchico a norma del diritto; i consociati, infatti, godono di legittimazione attiva e di interesse ad agire ai fini della proposizione di un ricorso gerarchico, ma possono farlo solo come singoli – sia agendo individualmente che cumulando le istanze di ciascuno in una unica azione processuale – ma non come gruppo⁸⁸.

Dal punto di vista patrimoniale, poi, queste associazioni non sono titolari di beni, ma i loro soci risultano essere comproprietari e compossessori⁸⁹.

c) “Associazioni private, i cui statuti sono approvati dall'autorità ecclesiastica, ovvero con personalità giuridica”.

Il diritto prevede, infine, la possibilità che un'associazione privata di fedeli ottenga dall'autorità ecclesiastica competente un decreto formale in forza del quale acquista personalità giuridica, senza che ciò ne modifichi, comunque, la sua natura privata⁹⁰. Non sembra esserci, neanche in questo caso, un diritto al conseguimento della personalità giuridica, che, peraltro, non è sempre necessaria né opportuna.

L'autorità gode in materia di un ampio margine di discrezionalità, che, comunque, non deve mai diventare arbitrio. Infatti il *Codice* afferma che la personalità giuridica – di natura sua perpetua – dovrà essere concessa solo se lo scopo perseguito da tali associazioni sia veramente utile e, inoltre, esse siano già dotate – prima della concessione della personalità giuridica – dei mezzi ritenuti sufficienti al perseguimento di detto fine⁹¹.

In questo caso gli statuti vanno “approvati” (*probati*) dall'autorità ecclesiastica⁹². Diversamente dalla *recognitio*, questa volta la Gerarchia non si limita ad esprimere un semplice giudizio di legalità, ma formula un giudizio di opportunità sugli elementi statutari in funzione degli scopi e degli obiettivi dell'associazione e, quindi, potrebbe anche richiedere la modifica di alcune parti degli statuti come condizione alla concessione della richiesta personalità giuridica.

⁸⁷ Cfr. PERLASCA A., *Sub can. 299*, in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIASIALE, *Codice di diritto canonico commentato*, cit., p. 305.

⁸⁸ Cfr. CIC 1983, 1732 ss. Cfr. MOSCONI M., *Le associazioni canoniche: tipologia; riconoscimento canonico o erezione; esame degli statuti*, in “Quaderni di diritto ecclesiale”, a. XXVII (2014), p. 325.

⁸⁹ Cfr. CIC 1983, can. 310.

⁹⁰ Cfr. CIC 1983, cann. 114 § 1 e 322 § 1.

⁹¹ Cfr. CIC 1983, can. 144 § 3.

⁹² Cfr. CIC 1983, can. 322 § 2.

La concessione della *probatio statutorum* comporta, perciò, un maggiore coinvolgimento della Gerarchia nella vita della associazione, anche se questa non agirà ancora *nomine Ecclesiae*, come nel caso delle associazioni pubbliche⁹³.

Inoltre, da questo momento essa agirà in giudizio non più come *universitas fidelium*, ma come persona giuridica autonoma, seppure privata, ed i suoi beni apparterranno alla stessa associazione, e non più ai suoi soci.

Lo stesso *Codice* prevede, inoltre, che un'associazione privata, già riconosciuta dalla Gerarchia, possa essere "lodata" (atto rivolto all'associazione stessa) o "raccomandata" (atto rivolto all'esterno dell'associazione) dall'autorità ecclesiastica competente: il Vescovo diocesano oppure la Santa Sede.

Con tale atto la Gerarchia valuta lo scopo e l'attività dell'associazione per accertarne la rettitudine e manifestare la favorevole considerazione dell'autorità circa le finalità che i consociati si propongono di perseguire. In tal modo l'associazione riceve, per così dire, un'accresciuta credibilità ecclesiale di fronte ai soci ed agli altri fedeli, che ricevono assicurazione circa la significatività ecclesiale e l'utilità pastorale dell'associazione⁹⁴.

Questi atti, però, pur essendo di alto valore ecclesiale, non mutano la natura giuridica delle singole associazioni: l'agire di tali associazioni continua ad impegnare soltanto le associazioni stesse, che rimangono private, anche se sono state lodate.

Anche l'uso del termine "cattolico" da parte di una associazione è regolamentato. Esso è, infatti, sottoposto al consenso dell'autorità ecclesiastica, che ha eretto o riconosciuto l'associazione⁹⁵.

Si dà, così, attuazione al principio contenuto nel *Decreto sull'apostolato dei laici* del Concilio Vaticano II per cui:

«Huiusmodi inceptis in quibusdam adiunctis missio Ecclesiae melius impleri potest, et proinde ipsa non raro ab Hierarchia laudantur vel commendantur. Nullum autem inceptum nomen catholicum sibi vindicet, nisi consensus accesserit legitimae auctoritatis ecclesiasticae»⁹⁶.

⁹³ Cfr. GHERRIP., *Diritto amministrativo canonico*, cit., p. 174.

⁹⁴ Cfr. CIC 1983, can. 298 § 2.

⁹⁵ Cfr. CIC 1983, can. 300.

⁹⁶ CONCILII OECUMENICI VATICANUM II, *Decretum: Apostolicam actuositatem*, cit., n. 24.

5.3 Per ambito territoriale

In ragione dell'ambito territoriale in cui le associazioni intendono operare e, conseguentemente, dell'autorità che le ha riconosciute, se private, oppure erette, se pubbliche, esse possono essere così distinte.

5.3.1 Le associazioni universali o internazionali

Queste associazioni sono riconosciute oppure erette dalla Santa Sede, perché intendono svolgere la loro attività in tutta la Chiesa⁹⁷.

Per le associazioni internazionali di laici è competente il Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita, fatta salva la competenza della Segreteria di Stato⁹⁸. Le associazioni che vengono erette con l'intenzione di diventare un giorno istituti di vita consacrata o società di vita apostolica ed i terzi ordini dipendono, invece, dal Dicastero per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica⁹⁹. Le associazioni di chierici dipendono, poi, dal Dicastero per il Clero¹⁰⁰. Esse, infine, promuovono l'apostolato liturgico, la musica, il canto e l'arte sacra dipendono dal Dicastero per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti¹⁰¹.

5.3.2 Le associazioni nazionali

Le associazioni nazionali sono riconosciute oppure erette dalle Conferenze episcopali nazionali, affinché svolgano la loro attività nel territorio di una determinata nazione¹⁰².

Si tratta di una competenza nuova attribuita dal *Codice*¹⁰³ alle Conferenze episcopali, sebbene alcune di esse già la esercitassero in forza di una facoltà concessa dalla Santa Sede su loro richiesta¹⁰⁴.

⁹⁷ Cfr. CIC 1983, can. 312 § 1.

⁹⁸ Cfr. FRANCESCO, Costituzione apostolica: *Praedicate Evangelium*, 19 marzo 2022 in "Osservatore romano", a. 162 (2022), n. 74 del 31.3.2022, pp. I-XII, n. 134.

⁹⁹ Cfr. Ivi, n. 127.

¹⁰⁰ Cfr. Ivi, n. 118.

¹⁰¹ Cfr. Ivi, n. 92.

¹⁰² Cfr. VALDRINI P., *Associations canonique nationales. Réflexions doctrinales*, in "L'année canonique", a. XXIV (1991), pp. 165-174.

¹⁰³ Cfr. CIC 1983, can. 312 § 2.

¹⁰⁴ Cfr. CIC 1917, can. 686.

La Conferenza episcopale italiana ha determinato gli organismi responsabili per tale riconoscimento: alla Presidenza compete l'istruttoria della pratica; al Consiglio Episcopale Permanente competono le decisioni nel merito¹⁰⁵.

Il *Codice* non stabilisce nulla circa la competenza ad erigere o approvare associazioni dei fedeli da parte dell'Assemblea dei Vescovi di una regione ecclesiastica, ma la Santa Sede potrebbe attribuire detta competenza all'atto di costituzione della regione ecclesiastica¹⁰⁶.

Nulla è stabilito neppure per quelle associazioni che vogliono svolgere la propria opera in più Diocesi appartenenti ad una stessa o a diverse provincie ecclesiastiche.

W. Aymans afferma che siamo davanti ad una *lacuna iuris* che dovrebbe colmarsi ricorrendo, secondo le norme generali del *Codice*, a quanto disposto in casi simili¹⁰⁷. Pertanto, applicando analogicamente il canone 595 § 1, che disciplina gli istituti interdiocesani di vita consacrata, affermando che l'autorità competente per un'associazione interdiocesana è il Vescovo diocesano della sede principale dell'associazione, il quale deve, però, consultare gli altri Vescovi interessati, Aymans afferma che, anche in questo caso, il Vescovo del luogo, dove ha sede l'associazione, sarebbe l'unico competente per gli aspetti che riguardano la vita dell'intera associazione¹⁰⁸.

L. Sistach riporta la prassi delle provincie ecclesiastiche spagnole di Tarragona e Barcellona, che conferma la tesi di W. Aymans¹⁰⁹.

5.3.3 Le associazioni diocesane

Le associazioni diocesane sono riconosciute oppure erette dal Vescovo diocesano, perché svolgano la loro attività in una determinata Diocesi¹¹⁰.

Per le associazioni sovradocesane dobbiamo rilevare che esse hanno sempre la loro sede principale in una determinata Diocesi, dal cui Vescovo dipendono, con la possibilità di poter stabilire sezioni in altre Diocesi col consenso scritto del relativo Vescovo diocesano¹¹¹. In questo modo il Vescovo diocesa-

¹⁰⁵ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Delibera n. 23: *Erezione e soppressione delle associazioni pubbliche a carattere nazionale*, 18 aprile 1985, in "Notiziario della CEI", a. XX (1985), p. 44.

¹⁰⁶ Cfr. CIC 1983, can. 434.

¹⁰⁷ Cfr. CIC 1983, can. 19.

¹⁰⁸ Cfr. AYMANS W., *Kirchliche Vereinigungen: ein Kommentar zu den vereinigungsrechtlichen Bestimmungen des Codex iuris canonici*, Schönigh, Padeborn 1988, pp. 71-72.

¹⁰⁹ Cfr. SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, cit., p. 74.

¹¹⁰ Cfr. CIC 1983, can. 312 § 1, n. 3.

¹¹¹ Cfr. CIC 1983, can. 312 § 2.

no è messo in condizione di conoscere l'esistenza di tutte le associazioni pubbliche di fedeli nel suo territorio ed esercitare su di esse la prescritta vigilanza, anche per mezzo di un suo collaboratore. Purtroppo, non c'è una norma altrettanto esplicita per le associazioni private¹¹².

Il *Codice*, tuttavia, concede anche ai superiori maggiori degli istituti religiosi, che hanno eretto in una Diocesi una casa con il consenso del Vescovo diocesano, la facoltà di erigere un'associazione canonica presso la propria casa o presso la chiesa annessa; in tal caso non si richiede un altro specifico atto di consenso da parte del Vescovo diocesano¹¹³. Esempio tipico di tale fattispecie sono i terzi ordini collegati agli istituti religiosi¹¹⁴. L'elemento tipico di questo tipo di associazioni è quello di seguire la spiritualità propria di un istituto religioso: poiché garante di questa spiritualità è l'istituto stesso, i terzi ordini ne sono in qualche modo dipendenti secondo le modalità precisate nelle costituzioni di ciascun istituto. Benché non ci sia accordo tra gli autori, sembra preferibile la qualificazione dei terzi ordini tra le associazioni pubbliche¹¹⁵.

5.4 Per tipologia dei fini perseguiti

Le associazioni dei fedeli sono fondate per il raggiungimento di fini ecclesiali, che i soci ritengono di poter meglio e più opportunamente raggiungere associandosi tra di loro, piuttosto che agendo singolarmente.

Sottolineiamo, quindi, che non qualsiasi fine sociale è considerato degno di tutela dall'ordinamento canonico, ma solo quelli che corrispondono alla natura propria della Chiesa. I fedeli, potranno sì associarsi anche per fini non ecclesiali, esercitando il loro diritto naturale di associazione, ma, in tal caso, tali associazioni non avranno nessun rilievo nell'ordinamento canonico, mentre lo potranno avere in quello civile.

Il *Codice di diritto canonico* del 1983 ha preferito abbandonare la distinzione delle associazioni secondo i fini perseguiti, propria del vecchio *Codice* del 1917.

La *Relatio* del 1974, infatti, si esprimeva così:

¹¹² Cfr. RADAELLI C.M., *Il Vescovo di fronte alle associazioni*, in "Quaderni di diritto ecclesiale", a. VIII (1995), pp. 349-371.

¹¹³ Cfr. CIC 1983, can. 312 § 2.

¹¹⁴ Cfr. CIC 1983, can. 303; Cfr. LA PEGNA S., *Le associazioni di fedeli unite agli Istituti religiosi* (Can. 677 § 2), in "Quaderni di diritto ecclesiale", a. XIX (2006), pp. 406-415.

¹¹⁵ Cfr. PERLASCA A., *Sub can. 303*, in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE, *Codice di diritto canonico commentato*, cit., p. 307.

«Nello schema elaborato, è sembrato necessario abbandonare la divisione alquanto insufficiente per ragione dei fini delle associazioni, che possono invece essere meglio classificate ed ordinate giuridicamente secondo la loro relazione con la competente autorità ecclesiastica»¹¹⁶.

Secondo la vigente legislazione, però, tra i fini ecclesiali che le associazioni dei fedeli possono perseguire, ci sono alcuni che sono riservati alle associazioni pubbliche, ovvero erette dall'autorità ecclesiastica.

Questi sono:

- 1) L'insegnamento della dottrina cristiana in nome della Chiesa;
- 2) L'incremento del culto pubblico;
- 3) Altri fini, il cui conseguimento è riservato, per loro natura, all'autorità ecclesiastica¹¹⁷.

Il § 2 dello stesso canone 301 prevede, poi, la possibilità per l'autorità ecclesiastica di erigere associazioni pubbliche per qualsiasi altro fine, anche per quelli previsti in modo esemplificativo per le associazioni private, se, a giudizio dell'autorità stessa, tali finalità non vengono debitamente raggiunte con la sola iniziativa privata.

Secondo P. Lombardía questa norma applica in senso proprio nel diritto canonico il principio di sussidiarietà¹¹⁸. La Gerarchia avrebbe qui, infatti, un ruolo di mera supplenza dell'iniziativa privata. Esclusi, tuttavia, questi casi, il perseguimento di qualsiasi altra finalità ecclesiale è lasciato alla libera iniziativa dei fedeli attraverso la costituzione di associazioni private.

Il *Codice* enumera alcune di queste finalità ecclesiali: l'incremento di una vita più perfetta; iniziative di evangelizzazione; l'esercizio di opere di pietà o di carità; l'animazione dell'ordine temporale mediante lo spirito cristiano¹¹⁹.

La suddetta enumerazione è meramente esemplificativa, lasciando spazio ad altre possibilità, purché si tratti di fini ecclesiali. Si ricordi, infatti, che le associazioni dei fedeli non vengono costituite per sé stesse, ma per servire alla missione che la Chiesa deve realizzare nel mondo¹²⁰.

Il *Codice* del 1917 distingueva, invece, le associazioni dei fedeli in ragione del fine, che esse perseguivano, in:

¹¹⁶ "Communicaciones", a. VI (1974), p. 51.

¹¹⁷ Cfr. CIC 1983, can. 301 § 1.

¹¹⁸ Cfr. LOMBARDIA P., *Nuevo derecho canónico*, cit., p. 95.

¹¹⁹ Cfr. CIC 1983, can. 298 § 1.

¹²⁰ Cfr. CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum: Apostolicam actuositatem*, cit., n. 19.

- 1) Terzi ordini secolari, per ricercare la perfezione spirituale dei membri;
- 2) Confraternite, per incrementare il culto pubblico;
- 3) Pie unioni, per altre opere di carità o pietà¹²¹.

Tale divisione era stata oggetto di molte discussioni durante l'elaborazione del *Codice piano-benedettino* a motivo della confusione terminologica allora in uso da parte della canonistica e della curia romana.

Si adoperavano termini diversi per identificare le associazioni: *pia sodalitia, confraternitates, collegia, congregationes, aggregationes, uniones, pia opera, tertii ordines, piae uniones*¹²².

Ancora, la sistematica del *Codice piano-benedettino* distingueva le associazioni in due gruppi a seconda che fossero o meno costituite *ad modum organici corporis* – ovvero avessero o meno una struttura interna gerarchicamente organizzata – come avveniva sempre per i terzi ordini e le confraternite; le pie unioni, invece, potevano esserlo o meno.

6. Gli statuti delle associazioni dei fedeli

Il *Codice di diritto canonico* impone a tutte le associazioni dei fedeli, private o pubbliche che siano, di avere i propri statuti.

Compito di questi statuti è definire gli elementi essenziali ed i fini dell'associazione, ovvero la denominazione sociale, la sede, il governo, le condizioni richieste per parteciparvi, nonché le modalità d'azione¹²³.

In generale, possiamo dire che il termine “statuto” - participio passato del verbo latino *statuo*¹²⁴ - ha diversi significati:

a) In primo luogo si riferisce alla condizione giuridica di una categoria di persone o di una singola persona fisica all'interno di un ordinamento giuridico (e.g. lo statuto giuridico dei chierici nell'ordinamento canonico). È questa un'accezione che non tocca direttamente la nostra trattazione;

b) In secondo luogo si riferisce alle persone giuridiche sia private che pubbliche, tra cui vanno annoverate le associazioni dei fedeli. In questo caso esso è l'atto che contiene le norme relative all'organizzazione ed al funzionamento dell'ente; esso è caratterizzato da una prevalente componente volontaristica e

¹²¹ Cfr. CIC 1917, can. 700.

¹²² Cfr. MANTINEO A., *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, cit., p. 122.

¹²³ Cfr. CIC 1983, can. 304 § 1.

¹²⁴ «1: porre, collocare, disporre; 2: stabilire, fissare, decidere, proporsi; 3: mettersi in testa, immaginarsi, giudicare, ritenere, credere; 4: esaminare, giudicare» (PARRONI P., *Il vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 2007⁴).

contrattuale nel caso delle associazioni private, oppure da una componente pubblicistica nel caso di quelle pubbliche¹²⁵.

Qui interessa questa seconda accezione – per la quale preferiamo *more latinorum* declinare il termine al plurale – che possiamo distinguere in “statuti volontari” e “statuti istituzionali” in base alla volontà – privata o pubblica – che li sostiene.

In questi casi gli statuti sono solitamente allegati all’atto costitutivo o fondativo dell’associazione, costituendone di solito l’ultimo punto. Bisogna, infatti, distinguere accuratamente tra atto di fondazione e statuti: il primo è destinato a rimanere fermo nel tempo, depositario delle circostanze e delle volontà iniziali dei fondatori, privati fedeli o autorità ecclesiastica che siano; mentre il secondo ha un valore funzionale, poiché deve organizzare la vita dell’associazione per il compimento della volontà fondazionale. Possiamo dire, quindi, che l’atto fondativo indica come e perché l’associazione è nata, gli statuti, invece, come essa vive ed opera¹²⁶.

Il *Codice di diritto canonico*, che solitamente non fornisce definizioni, nel caso degli statuti fa un’eccezione, affermando che: «Statuta, sensu proprio, sunt ordinationes quae in universitatibus sive personarum sive rerum ad normam iuris conduntur, et quibus definiuntur earundem finis, constitutio, regimen atque agendi rationes»¹²⁷.

Gli statuti costituiscono, quindi, l’elemento stabile che organizza la vita delle associazioni e ne determina l’identità giuridica. Il vincolo associativo non può restare, infatti, in balia dell’arbitrio dell’autorità o dei soci.

Gli statuti sono, dunque, quasi la carta d’identità dell’associazione, la sua legge fondamentale o costituzionale.

Essi servono a garantire, anzitutto, i soggetti che entrano a far parte dell’associazione – i membri – che devono conoscere il *qui* (chi), il *quid* (cosa faccia) ed il *quomodo* (come lo faccia) del soggetto collettivo al quale prendono parte. Inoltre, servono pure a garantire i terzi che entrano in contatto con l’associazione, e che attraverso gli statuti – normalmente aperti alla pubblica consultazione – possono conoscere chi sia il soggetto con cui si trovano a rapportarsi, potendo, altresì, pretendere che esso agisca conformemente alla missione e allo stile sanciti dagli stessi statuti.

¹²⁵ Cfr. ITALIA V., *Statuto*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XLIII, Giuffrè, Milano 1990, pp. 977-978.

¹²⁶ Cfr. *Statuto di società di capitali*, in PATTIS. (a cura di), *Il Diritto. Enciclopedia giuridica del Sole 24 ore*, vol. XV, Il Sole 24 ore, Milano 2007, p. 425.

¹²⁷ CIC 1983, can. 94 § 1.

Gli statuti calano, quindi, nella vita della singola associazione le norme di diritto universale e particolare, con tutte le altre disposizioni che i fondatori delle associazioni o successivamente i membri vi hanno voluto aggiungere.

Trattandosi di diritto proprio dell'ente, gli statuti non possono contrastare con la legge, ovvero con il diritto comune e particolare della Chiesa, che costituisce una "cornice" all'interno della quale può spaziare la libertà di coloro che redigono o modificano gli statuti.

Questo significa che laddove il legislatore abbia stabilito qualcosa, questo deve essere osservato necessariamente negli statuti; laddove il legislatore taccia, invece, gli statuti sono liberi di determinare come meglio si crede¹²⁸.

Si applica qui – in ambito di gerarchia delle fonti giuridiche – il principio di sussidiarietà, che è una tra le più costanti caratteristiche della dottrina sociale della Chiesa. In forza di tale principio il soggetto superiore non deve sostituirsi a quello inferiore, quando una funzione – anche normativa – può essere direttamente svolta da quest'ultimo¹²⁹.

Il Magistero ecclesiale, infatti, afferma: «all'attuazione del principio di sussidiarietà corrispondono: [...] la valorizzazione delle associazioni e delle organizzazioni intermedie, nelle proprie scelte fondamentali ed in tutte quelle che non possono essere delegate o assunte da altri»¹³⁰.

Tranne il caso delle associazioni private "di fatto", in tutti gli altri casi gli statuti vanno presentati all'autorità ecclesiastica:

- a) Per la loro "presa visione" (*agnitio*) e revisione (*recognitio*), nel caso delle associazioni private senza personalità giuridica;
- b) Per la loro approvazione (*probatio*), nel caso delle associazioni private dotate di personalità giuridica e delle associazioni pubbliche.

Una volta rivisti o approvati, gli statuti obbligano, indirettamente, anche l'autorità ecclesiastica, in quanto costituiscono un limite alla sua azione. Ogni loro modifica dovrà essere oggetto di un nuovo intervento da parte dell'autorità¹³¹.

È bene, quindi, che gli statuti godano di una certa stabilità ed immutabilità. Per questo non bisogna inserire in essi quelle norme meno importanti e più facilmente suscettibili di modifica che troveranno posto più convenientemente nei regolamenti interni dell'associazione¹³².

¹²⁸ Cfr. GHERRIP., *Elementi di teoria e tecnica statutaria civile e canonica*, cit. p. 22 e segg.

¹²⁹ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, n. 186.

¹³⁰ Ivi, n. 187.

¹³¹ Cfr. CIC 1983, can. 314.

¹³² Cfr. CIC 1983, can. 309.

I regolamenti – detti anche *ordinationes* – sono, infatti, atti normativi destinati a regolare aspetti particolari o determinate procedure riguardanti la vita e l’operatività dell’associazione; pur non essendo atti legislativi, hanno il valore di norme esecutive generali per gli aderenti all’associazione. Essi sono spesso emanati dagli organi di governo esecutivo dell’associazione e non sempre dall’organo assembleare; essi vanno, comunque, osservati per assicurare legittimità all’agire istituzionale della associazione.

L’elemento regolamentare permette di preservare e gestire l’effettiva e consapevole partecipazione di tutti gli aderenti alla vita dell’associazione, garantendo l’esercizio corresponsabile del suo governo¹³³.

I regolamenti non possono derogare agli statuti ma, a differenza di questi, sono sempre modificabili dagli organi dell’associazione, senza che intervenga necessariamente l’autorità ecclesiastica come nel caso degli statuti rivisti o approvati¹³⁴.

7. Il contenuto degli statuti

Il *Codice*, imponendo a tutte le associazioni di dotarsi degli statuti, si preoccupa pure di definirne il contenuto:

«Omnes christifidelium consociationes, sive publicae sive privatae, quocumque titulo seu nomine vocantur, sua habeant statuta, quibus definiantur consociationis finis seu obiectum sociale, sedes, regimen et condiciones ad partem in iisdem habendam requisitae, quibusque determinentur agendi rationes, attentis quidem temporis et loci necessitate vel utilitate»¹³⁵.

Esaminiamo ora brevemente i singoli elementi che ne formano il contenuto.

7.1 La definizione della natura dell’associazione

Gli statuti devono anzitutto esplicitare se si tratti di un’associazione pubblica o privata.

¹³³ Cfr. GHERRIP., *Diritto amministrativo canonico*, cit., pp. 144-145.

¹³⁴ Cfr. SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, cit., p. 47.

¹³⁵ CIC 1983, can. 304 § 1.

Ove si tratti di un'associazione privata, si deve specificare se i suoi statuti siano stati soltanto riconosciuti dall'autorità ecclesiastica oppure approvati, e nel qual caso se l'associazione goda anche di personalità giuridica canonica.

Laddove, invece, si tratti di un'associazione pubblica, occorre enunciare se è stata eretta dal Vescovo diocesano, dalla Conferenza episcopale o dalla Santa Sede.

È importante, poi, stabilire l'ambito di operatività territoriale dell'associazione – diocesana, nazionale o internazionale – perché ciò determina l'autorità ecclesiastica competente su di essa: il Vescovo diocesano, la Conferenza episcopale o la Santa Sede¹³⁶.

7.2 Il nomen o titolo dell'associazione

Il *nomen*, o denominazione sociale, è uno degli elementi costitutivi dell'associazione: i fondatori sono liberi di sceglierlo liberamente. Il *Codice di diritto canonico* chiede, però, che tale titolo sia adatto agli usi del tempo e del luogo, e sia scelto soprattutto in ragione della finalità perseguita dall'associazione¹³⁷.

È norma di prudenza evitare che nella stessa Diocesi esistano ed operino due o più associazioni con lo stesso nome, per quanto potrebbero comunque essere identificate per la diversa sede sociale.

Se, poi, si vuole inserire nel titolo il termine “cattolica”, è necessario comunque un esplicito consenso da parte dell'autorità ecclesiastica¹³⁸.

La qualifica “cattolica”, infatti, attesta che si tratta di un'associazione che la Gerarchia ritiene idonea a perseguire fini ecclesiali.

Il senso di questa qualifica è, pertanto, diverso dall'*agere nomine Ecclesiae*¹³⁹ e può essere concessa sia alle associazioni pubbliche sia a quelle private, come pure può essere revocata per giusta causa.

7.3 Il domicilio sociale dell'associazione

Negli statuti bisogna esplicitare, inoltre, la sede legale o domicilio sociale dell'associazione¹⁴⁰.

¹³⁶ Cfr. CIC 1983, can. 312 § 1.

¹³⁷ Cfr. CIC 1983, can. 304 § 2.

¹³⁸ Cfr. CIC 1983, cann. 216 e 300.

¹³⁹ Cfr. CIC 1983, can. 301 § 1.

¹⁴⁰ Cfr. CIC 1983, can. 304 § 1.

È questo un aspetto solitamente trascurato che, invece, può avere notevole importanza sulla vita dell'associazione. La sede dell'associazione, infatti, permette di individuare l'Ordinario da cui dipende l'associazione.

Inoltre, la sede associativa è rilevante anche per l'ordinamento civile¹⁴¹ in cui l'associazione si trova ad operare, poiché determina il foro competente per le eventuali controversie in cui l'associazione si può trovare coinvolta, nonché il regime fiscale a cui l'associazione viene sottoposta. Più concretamente, la sede è il luogo dove in genere si tengono le riunioni, dove si conserva l'archivio e si riceve la corrispondenza.

Gli statuti devono definire, pure, la competenza dell'organo societario capace di modificare la sede dell'associazione.

P. Gherrì sottolinea, infine, la necessità di usare molta cautela nell'ospitare la sede legale di una associazione di fedeli all'interno della sede legale di un altro ente ecclesiastico (e.g. una Parrocchia). È bene "isolare" ciascuna di esse rispetto alle altre in modo che eventuali controversie a carico dell'una non coinvolgano anche l'altra, né si inneschino cointeressenze, compenetrazioni o commistioni reali, patrimoniali o personali – economicamente, finanziariamente o legalmente rilevanti – tali da ingenerare nei terzi sospetti di una carente trasparenza, nonché situazioni di irrintracciabilità o non individuabilità univoca dell'associazione¹⁴².

7.4 Fini ed obiettivi sociali dell'associazione

Pur non essendo sempre al primo posto, è questo un elemento fondamentale degli statuti. La vita di un'associazione si articola in un certo modo piuttosto che in un altro soprattutto in ragione del fine che essa si prefigge di perseguire. È, infatti, fondamentale e pregiudiziale conoscere ciò che si vuole otte-

¹⁴¹ Ai sensi dell'art. 43 del *Codice civile italiano* il domicilio è il luogo in cui è stabilita la sede principale dei propri affari o interessi; orbene, in caso di Ente ramificato in più sedi, sezioni o luoghi aggregativi, al fine di individuarne il domicilio sociale – nel caso in cui non provvedano a specificarlo gli statuti – si dovrà ricorrere al criterio della prevalenza degli "affari o interessi". Nell'ipotesi di un'associazione di fedeli si potrà tener conto della sede che raccoglie il maggior numero di iscritti, ovvero la sede presso cui si conservano i documenti e gli atti sociali, ovvero quella presso la quale sono organizzati il maggior numero di incontri coi consociati, etc..

¹⁴² Cfr. GHERRI P., *Elementi di teoria e tecnica statutaria civile e canonica*, cit., p. 137. Si pensi al caso in cui la magistratura decidesse di sottoporre a sequestro la sede o gli archivi di un'associazione ospitata all'interno di una Parrocchia, bloccando di fatto l'accesso ai locali parrocchiali necessari per l'attività istituzionale della Parrocchia stessa.

nere dall'esistenza e dall'operato dell'associazione, prima di strutturarne gli organi di funzionamento e regolarne la vita associativa.

Ricordiamo come un'associazione di fedeli per essere legittimata ad esistere nell'ordinamento canonico è obbligata al perseguimento di un fine ecclesiale, cioè coerente o almeno compatibile con le finalità generali dell'ordinamento canonico¹⁴³.

Un'associazione può perseguire un unico fine o anche più fini. Gli statuti devono, quindi, definire i fini dell'associazione, ovvero gli obiettivi sociali¹⁴⁴. Tale definizione deve essere esaminata dalla autorità ecclesiastica che revisiona gli statuti per verificare che gli scopi siano conformi alla missione ed alla natura della Chiesa.

7.5 I membri dell'associazione

I membri dell'associazione sono, anzitutto, i fondatori - coloro che pongono in essere l'atto costitutivo - e, poi, coloro che vi aderiscono dopo la sua costituzione.

Negli statuti deve esserci un capitolo che definisca le condizioni richieste per far parte dell'associazione¹⁴⁵.

L. Sistach esplicita gli elementi minimi degli statuti sotto tale capitolo:

a) "La condizione dei membri".

Alcune associazioni prevedono un'unica classe di membri, altre distinguono i membri in soci ordinari, straordinari, onorari, etc. in base all'apporto di risorse umane ed economiche con cui ciascuna categoria partecipa al soddisfacimento dei bisogni dell'associazione.

Pertanto, i diritti ed i doveri dei membri possono essere diversi in base alla categoria cui appartengono, bilanciando l'impegno profuso con la loro effettiva capacità di determinare le decisioni prese dall'associazione.

I membri ordinari devono avere, comunque, il diritto di partecipare all'Assemblea generale con diritto di voto attivo e passivo per l'elezione dei deputati agli incarichi direttivi¹⁴⁶.

b) "I requisiti richiesti per l'ammissione".

È importante stabilire con precisione i requisiti di ammissione dei membri. Tali requisiti sono determinati, anzitutto, dalla finalità specifica che l'associazione intende perseguire.

¹⁴³ Cfr. CIC 1983, can. 298 § 1.

¹⁴⁴ Cfr. CIC 1983, can. 304 § 1.

¹⁴⁵ Cfr. CIC 1983, can. 304 § 1.

¹⁴⁶ Cfr. SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, cit., pp. 50-51.

Perciò, trattandosi di associazioni che vogliono partecipare alla missione affidata da Cristo alla sua Chiesa, è evidente che ai potenziali membri si richiede, anzitutto, l'incorporazione alla stessa comunità dei credenti attraverso il battesimo ricevuto nella Chiesa Cattolica, oppure che in essa siano stati accolti dopo aver ricevuto il battesimo in un'altra comunità cristiana, e che godano di sufficiente uso di ragione, il che si presume raggiunto al compimento del settimo anno di età¹⁴⁷.

Le associazioni dei fedeli, pertanto, potranno ammettere a pieno titolo e con pieni diritti e doveri solo i fedeli cattolici, fatta salva la possibilità per le associazioni ecumeniche di ammettere anche un numero ristretto di cristiani non cattolici.

Il diritto comune si limita a richiedere, per le sole associazioni pubbliche, che colui il quale chiede di esservi ammesso non abbia abbandonato pubblicamente la fede cattolica, né sia venuto meno alla comunione ecclesiale, né sia irretito da scomunica¹⁴⁸.

Gli statuti possono contenere altre determinazioni – ad esempio qualità morali o sociali particolari – in rapporto ai fini specifici dell'associazione, escludendo dall'associazione coloro che militano in movimenti contrari alla dottrina della Chiesa o che vivono in uno stato familiare irregolare, etc...

È, perciò, assolutamente imprescindibile che le condizioni richieste per far parte di un'associazione siano stabilite con estrema chiarezza dagli statuti, e che questi siano facilmente conoscibili a tutti: solo in questo modo saranno opponibili a chi voglia contestare il rifiuto all'ammissione ricevuto dagli organi direttivi dell'associazione.

Dobbiamo, infine, sottolineare comunque che:

«non vuol dire che coloro che dimostrino di avere i requisiti richiesti per l'ammissione abbiano perciò stesso il diritto di entrare a far parte [...]: la richiesta di adesione all'associazione è una proposta di tipo contrattuale e quindi l'associazione, come controparte contrattuale, può accettarla o non accettarla. Anche la giurisprudenza [n.d.r. italiana] è costante nel ritenere che non esiste un diritto all'ammissione ad un'associazione, anche se ricorrono tutte le condizioni previste dall'atto costitutivo per essere ammessi»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cfr. CIC 1983, can. 11.

¹⁴⁸ Cfr. CIC 1983, can. 316 § 1.

¹⁴⁹ PROPERSI A.-ROSSI G., *Gli enti non profit*, Il Sole 24 Ore, Milano 2003¹⁵, p. 5.

Tuttavia, nonostante il generico non-diritto di ammissione, molti ordinamenti civili impongono che il rifiuto di ammissione sia “motivato” e che possa, perciò, essere impugnato in sede legale. Ecco la necessità di avere statuti chiari ed espliciti e di agire sempre in conformità ad essi.

c) “Il procedimento di ammissione di nuovi membri”.

È qui possibile una grande varietà di procedimenti. In genere basta la semplice volontà del fedele espressa per iscritto, che va, poi, sottoposta all’approvazione dell’organo direttivo dell’associazione.

P. Gherrì consiglia di predisporre un’apposita “domanda di ammissione” – da far sottoscrivere a chi chiede di essere ammesso per la prima volta e a chi chiede il rinnovo dell’iscrizione per le annualità successive – in cui il richiedente riconosce ed accetta esplicitamente l’insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica in ambito dottrinale e disciplinare (*de fide et moribus*) come espresso nel suo Magistero ufficiale¹⁵⁰, dichiarando – sotto la propria responsabilità – di essere in possesso di tutte le caratteristiche, anche morali e spirituali, esplicitamente richieste dagli statuti, di cui afferma di avere preso visione¹⁵¹.

Alcune associazioni richiedono, inoltre, che la domanda di ammissione del nuovo membro sia avallata dalla buona testimonianza di alcuni membri anziani o dalla lettera commendatizia di un soggetto ecclesiastico qualificato (Parroco o Ordinario proprio), che attesti le buone qualità morali e spirituali del richiedente¹⁵².

In questo modo si coinvolge nella valutazione e selezione degli aspiranti soci un soggetto diverso dagli organi direttivi dell’associazione e la mancata ammissione per assenza di quel requisito – la lettera commendatizia – non potrà essere imputata ad una decisione discrezionale degli organi direttivi

¹⁵⁰ Si potrebbe richiamare esplicitamente quanto contenuto nel *Catechismo ufficiale della Chiesa Cattolica* in modo da rendere oggettivi tali elementi e sottrarli al giudizio discrezionale del giudice civile davanti al quale il soggetto escluso potrebbe incardinare una controversia circa la legittimità della decisione presa dagli organi associativi. Cfr. GHERRI P., *Elementi di teoria e tecnica statutaria civile e canonica*, cit., p. 167.

¹⁵¹ Qui potrebbe rientrare la previsione per cui chi si trova in una situazione matrimoniale irregolare (e.g. divorziato convivente con persona diversa dal coniuge) non può essere ammesso nell’associazione e, se già membro, vi decade automaticamente e non può esservi riammesso finché persista tale situazione.

¹⁵² La dinamica certificatoria sopra riportata è utilizzata per consuetudine anche dagli Istituti di istruzione e formazione cattolica (Pontificie Università, Istituti Superiori di scienze religiose, etc), i quali sono soliti richiedere all’aspirante studente, prima di accettarne l’iscrizione, una lettera di presentazione da parte di un’autorità ecclesiastica, se laico, ovvero, se religioso o seminarista, un’autorizzazione del Superiore o del Rettore, mentre, se chierico, una autorizzazione del proprio Ordinario.

dell'associazione circa le qualità del richiedente, che non potranno per questo essere chiamate in giudizio.

Inoltre, non potrà neppure essere contestata la mancata produzione della lettera commendatizia da parte di uno dei soci o di chiunque altro, perché nessun ordinamento civile può obbligare una persona fisica – neanche se ecclesiastica – a rilasciare obbligatoriamente una dichiarazione circa le qualità morali e spirituali di un altro individuo.

d) “Il procedimento di dimissione dall’associazione”.

È essenziale, poi, stabilire in modo espresso, univoco ed incontestabile le cause ed il procedimento per espellere un membro dall’associazione¹⁵³.

Il diritto comune prevede, infatti, solo il caso di dimissione di un membro di un’associazione pubblica, che abbia abbandonato pubblicamente la fede cattolica, oppure sia venuto meno alla comunione ecclesiale o sia stato irretito da una scomunica inflitta o dichiarata¹⁵⁴.

Gli statuti, perciò, dovranno prevedere le altre fattispecie non riconducibili alla volontà del socio di lasciare l’associazione, tra cui la non osservanza ingiustificata degli obblighi statutari (e.g. mancato pagamento dei contributi associativi; mancata partecipazione alle attività sociali; etc ...).

Viene normalmente indicato come organo competente il Consiglio direttivo con possibilità di opporre ricorso all’Assemblea generale. Tuttavia, è generalmente problematico gestire una procedura di espulsione di un membro da un’associazione, poiché l’espulso potrebbe esercitare il suo diritto di impugnazione del provvedimento di esclusione mediante ricorso gerarchico ed, all’esito, introducendo un contenzioso potenzialmente protraibile fino al supremo grado giurisdizionale¹⁵⁵.

Inoltre, è frequente che nelle società occidentali, ormai fortemente secolarizzate, un’eventuale esclusione da un’associazione di fedeli di un socio per motivi disciplinari, ovvero per la cessazione di alcuni requisiti di fede e moralità, possa facilmente esser fraintesa a guisa di atto discriminatorio, e come tale, contestato davanti al giudice civile, che potrebbe ingerirsi nella vita dell’associazione e sospendere il provvedimento o, addirittura, sanzionare i consociati responsabili della *conventio ad excludendum*.

P. Gherri consiglia, perciò, di stabilire negli statuti che tutte le adesioni all’associazioni scadono tassativamente alla fine di ogni anno solare o civile, e che il rinnovo dell’adesione non sia l’automatico effetto prodotto dal versamento della quota associativa, ma richieda, comunque, il vaglio e l’assenso

¹⁵³ Cfr. CIC 1983, can. 308.

¹⁵⁴ Cfr. CIC 1983, can. 316 § 2.

¹⁵⁵ Cfr. CIC 1983, cann. 1732-1739.

degli organi direttivi dell'associazione chiamati a valutare la persistenza dei requisiti richiesti ai soci¹⁵⁶.

In questo modo la perdita da parte di un membro dell'associazione di un requisito morale richiesto dal diritto canonico universale o dagli statuti non avvierebbe la complessa procedura di esclusione dall'associazione, giacché l'associato carente di uno dei requisiti prescritti per l'adesione al sodalizio, porterebbe l'organo direttivo a negare il rinnovo dell'associazione, che il socio sarebbe – in base agli statuti – tenuto a richiedere formalmente ogni anno.

e) “Gli altri interventi disciplinari a carico dei soci”.

Gli statuti potrebbero prevedere una serie di interventi disciplinari a carico dei soci, che violassero gli obblighi previsti dagli statuti stessi.

A titolo esemplificativo abbiamo:

- 1) L'inabilitazione, che senza intaccare lo *status* di socio, pone il soggetto nell'impossibilità – totale o parziale – di esercitare i propri diritti associativi;
- 2) La sospensione, che si rivela particolarmente adatta nei confronti degli amministratori, perché consente la nomina di sostituti *ad interim* mentre dura il provvedimento sospensivo a loro carico;
- 3) La decadenza *ipso facto* dall'associazione per il verificarsi di “fatti” previsti esplicitamente dagli statuti ed espressamente accettati dagli aderenti all'atto della sottoscrizione della domanda di iscrizione all'associazione.

In questo modo si eviterebbero contenziosi circa la valutazione adottata dagli organi direttivi dell'associazione, i quali dovrebbero solo constatare l'esistenza del fatto e dichiararne gli effetti a norma degli stessi statuti¹⁵⁷.

f) “Il recesso e la rinuncia”.

Gli statuti devono riconoscere il diritto di ogni socio – in forza della natura contrattualistica dell'adesione all'associazione – di recedere liberamente dall'adesione al sodalizio. Gli organi direttivi, tuttavia, prima di rispondere al richiedente, confermandogli la cessazione di ogni legame con l'associazione, devono assicurarsi che quel socio abbia assolto a tutti gli obblighi statutari a cui era fino a quel momento tenuto verso l'associazione, sollecitandolo ad adempiere le sue obbligazioni prima di lasciare l'associazione.

¹⁵⁶ Cfr. GHERRIP., *Elementi di teoria e tecnica statutaria civile e canonica*, cit. p. 158.

¹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 178.

7.6 Il governo dell'associazione

Una volta determinata l'identità dell'associazione, i fini ed i membri, gli statuti devono definire il governo dell'associazione¹⁵⁸.

Gli organi e le cariche direttive possono, infatti, variare molto da un'associazione ad un'altra, stante la libertà regolarmente attribuita agli statuti. Organi ordinari di governo dell'associazione sono:

a) "L'Assemblea generale".

È l'organo supremo dell'associazione, chiamato a formare ed esprimere la volontà dispositiva dell'associazione.

Normalmente vi fanno parte solo i membri ordinari, che hanno diritto di voto attivo e passivo. Tale diritto è insopprimibile e non può essere mai negato, se non a norma degli statuti stessi.

Le assemblee si distinguono in:

- ordinarie, quando si tengono nei luoghi e tempi stabiliti dal diritto e dalle consuetudini;
- straordinarie, quando si tengono in tempi o luoghi eccezionali.

Se gli associati fossero molto numerosi, gli statuti potrebbero prevedere una forma di rappresentanza indiretta con filtro elettivo.

I membri dell'Assemblea generale possono esprimere un solo voto pro capite, oltre ai voti dei consociati assenti rappresentati da altro consociato in virtù di delega scritta.

Gli statuti devono esplicitare i compiti propri dell'Assemblea generale. Sono normalmente di sua competenza: approvare il bilancio; eleggere le cariche direttive; approvare il cambiamento della sede sociale; stabilire la quota associativa; chiedere la modifica degli statuti.

Negli statuti si deve stabilire il numero di assemblee ordinarie da convocare ogni anno, nonché la modalità di convocazione di quelle straordinarie, definendo le condizioni richieste per la loro validità (e.g. il *quorum* dei soci presenti).

b) "Gli organi esecutivi".

La vita dell'associazione richiede che l'indirizzo di azione, discusso ed approvato dall'Assemblea, sia portato avanti in modo rapido ed efficace da un ristretto numero di membri, che costituiscono il Consiglio direttivo

¹⁵⁸ Cfr. CIC 1983, can. 304 § 1.

dell'associazione. Essi si pongono come mandatari rispetto all'Assemblea, che costituisce l'organo mandante¹⁵⁹.

Naturalmente gli organi direttivi devono sempre agire in conformità a quanto stabilisce l'atto costitutivo e gli statuti propri, nonché il diritto canonico e quello civile per gli ambiti che da esso sono richiamati¹⁶⁰.

Si deve, perciò, definire negli statuti la modalità di elezione e la durata delle cariche: si può optare per il rinnovo totale del Consiglio al termine del mandato, oppure per la cessazione parziale di talune cariche consiliari, a scadenze differite, per garantire la continuità d'azione dell'associazione.

Si devono stabilire, altresì, i requisiti necessari per essere eletti alle cariche dirigenziali (e.g. età anagrafica, anzianità associativa) l'eventuale rieleggibilità, i relativi limiti di mandato, la previsione di un numero massimo di mandati consecutivi o la regola di alternanza, nonché definire le funzioni degli organi direttivi e le loro modalità di esercizio.

Ordinariamente gli organi direttivi sono costituiti da:

- il Presidente: rappresenta giuridicamente l'associazione; presiede e dirige l'Assemblea generale ed il Consiglio direttivo; ne determina la convocazione e l'ordine del giorno; risponde dell'amministrazione dell'associazione¹⁶¹.

- il Vice-presidente: sostituisce il Presidente quando questi è impedito;

- il Segretario: invia le convocazioni degli organi dell'associazione; redige i verbali delle riunioni; cura il registro delle iscrizioni o dimissioni dei membri; tiene in ordine l'archivio;

- il Tesoriere o Economo: amministra i beni dell'associazione secondo le direttive ricevute dall'Assemblea e dal Presidente a norma degli statuti; raccoglie le quote associative; prepara il bilancio consuntivo e quello preventivo;

- l'Assistente ecclesiastico: ha le funzioni di cappellano, curando l'animazione spirituale dei membri dell'associazione¹⁶²;

- i Consiglieri: rappresentano le diverse anime dell'associazione e concordano insieme con gli altri dirigenti le modalità attuative degli indirizzi approvati dall'Assemblea.

¹⁵⁹ Cfr. *Codice civile italiano aggiornato*, Editore Buffetti, Roma 2011, art. 23: «Le deliberazioni dell'assemblea contrarie alla legge, all'atto costitutivo o allo statuto possono essere annullate su istanza degli organi dell'ente, di qualunque associato o del pubblico ministero».

¹⁶⁰ Cfr. CIC 1983, can. 22.

¹⁶¹ Cfr. CIC 1983, can. 1279 § 1.

¹⁶² Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DEI LAICI, Documento: *I sacerdoti nelle associazioni dei fedeli. Identità e missione*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano 1981.

Per garantire un'elezione consapevole ed efficace del Consiglio direttivo, è opportuno far precedere la votazione dalla lettura degli articoli degli statuti che descrivono le funzioni, i requisiti e le modalità di elezione degli organi direttivi in questione¹⁶³.

7.7 Le riunioni e le decisioni dell'associazione

Le decisioni che riguardano la vita dell'associazione vengono prese dall'Assemblea generale o dal Consiglio direttivo secondo le competenze stabilite dagli statuti.

Se gli statuti tacciono sul *quorum* e sulle maggioranze prescritte per avere valide decisioni, si applica il diritto comune, che in questo caso ha un valore suppletivo.

Conviene, però, recepire tali disposizioni all'interno degli statuti, perché non sempre i membri conoscono le norme del diritto comune.

Il *Codice*, infatti, stabilisce in via sussidiaria che gli atti collegiali siano validi solo se presi in una riunione cui partecipa almeno la maggioranza assoluta, ovvero la metà più uno degli aventi diritto al voto¹⁶⁴.

Conviene sottolineare che il diritto comune richiede sempre il *quorum* della maggioranza assoluta, perché non è prevista la possibilità di un *quorum* inferiore per una seconda convocazione. Gli statuti, però, possono prevedere esplicitamente tale possibilità.

Le elezioni, poi, sono valide se ottenute con i voti della maggioranza assoluta, ovvero la metà più uno, dei presenti, sia votanti che astenuti; dopo due scrutini inefficaci, il terzo scrutinio verterà solo sui due candidati, che hanno ottenuto il maggior numero di voti nel secondo scrutinio; al terzo scrutinio è sufficiente la maggioranza relativa dei voti; in caso di parità di voti risulterà eletto il più anziano¹⁶⁵.

Il diritto comune non prevede la possibilità di delegare il voto da parte dei membri assenti; gli statuti possono, anche in questo caso, prevedere diversamente.

Negli altri affari dell'associazione il *Codice* richiede sempre la maggioranza assoluta, ovvero la metà più uno, dei voti dei presenti; al terzo scrutinio, se c'è parità di voti, il voto del Presidente dirime la questione¹⁶⁶.

¹⁶³ Cfr. SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, cit., pp. 53-54.

¹⁶⁴ Cfr. CIC 1983, can. 119.

¹⁶⁵ Cfr. CIC 1983, can. 119 § 1.

¹⁶⁶ Cfr. CIC 1983, can. 119 § 2.

Conviene, poi, che per modificare gli statuti o per chiedere lo scioglimento dell'associazione, visto il notevole impatto novativo di tali atti, gli statuti richiedano una maggioranza qualificata, ovvero almeno i due terzi dei voti dei presenti.

Gli statuti possono stabilire anche che la votazione sia palese o segreta, rispettando, però, il diritto comune che richiede nel caso di elezioni, che il voto sia sempre segreto¹⁶⁷.

7.8 L'amministrazione dei beni dell'associazione

Ogni associazione necessita di beni temporali per poter realizzare i propri fini. Gli statuti devono, perciò, prevedere le norme per l'acquisizione e l'amministrazione dei beni.

Se l'associazione gode di personalità giuridica, negli statuti occorre esplicitare che l'associazione in quanto tale è soggetto capace di acquistare, possedere, amministrare e alienare beni temporali a norma del diritto e degli statuti¹⁶⁸.

L'associazione amministra i propri beni con un'autonomia maggiore nel caso delle associazioni private¹⁶⁹, mentre deve sopportare un controllo maggiore da parte dell'autorità ecclesiastica nel caso di quelle pubbliche¹⁷⁰.

Infatti, nel secondo caso i beni – in quanto appartenenti ad una persona giuridica pubblica – sono da considerarsi “beni ecclesiastici” e, quindi, soggetti anzitutto alle disposizioni del libro quinto del *Codice di diritto canonico* e solo in via sussidiaria agli statuti propri¹⁷¹.

I beni delle associazioni private, invece, non essendo considerati beni ecclesiastici, sono retti soltanto dai propri statuti e non dai canoni del libro quinto, a meno che non siano richiamati dagli statuti stessi¹⁷².

Secondo C. Begus, perciò, ci si può esprimere in termini di ecclesiasticità per tutte le persone giuridiche, sia pubbliche che private, solo se si considera questa ecclesiasticità in senso lato e non in senso stretto. Tale ecclesiasticità, infatti, non è la stessa e si modula in modo non omogeneo.

¹⁶⁷ Cfr. CIC 1983, can. 172 § 1, 2°.

¹⁶⁸ Cfr. SISTACH L.M., *Le associazioni di fedeli*, cit., p. 56.

¹⁶⁹ Cfr. CIC 1983, can. 325.

¹⁷⁰ Cfr. CIC 1983, can. 319.

¹⁷¹ Cfr. CIC 1983, can. 1257 § 1.

¹⁷² Cfr. CIC 1983, can. 1257 § 2.

Il fatto che i beni delle associazioni private non siano ecclesiastici in senso stretto risponderebbe ad un interesse di amministrazione e di rapida circolazione che meglio si adatta ai fini che esse devono perseguire¹⁷³.

Si potrebbe, comunque, parlare di “ecclesialità”, attributo che deve essere riconosciuto ai beni di qualsiasi associazione, sia pubblica che privata, poiché essi mantengono una dimensione particolare per via dei fini che attraverso di essi vengono perseguiti, sempre riconducibili a quelli propri della Chiesa¹⁷⁴.

Gli statuti devono, pure, precisare le funzioni dell’amministratore ed i requisiti richiesti per gli atti di amministrazione ordinaria e straordinaria, specialmente per le alienazioni di beni, stabilendo i limiti e le modalità della amministrazione ordinaria¹⁷⁵.

7.9 Le competenze dell’ autorità ecclesiastica

È utile che gli statuti abbiano un capitolo nel quale venga dato atto delle competenze dell’ autorità ecclesiastica esercitabili nei confronti dell’ associazione stessa.

Ciò serve soprattutto se l’ associazione possiede personalità giuridica in ambito civile: solo in questo modo le norme canoniche diventano vincolanti anche nell’ ordinamento civile.

Si tratta di un ambito nel quale i Sacri Pastori devono mantenere un giusto equilibrio tra l’ esercizio del prudente controllo dell’ operato dell’ associazione ed il rispetto della legittima autonomia dei fedeli¹⁷⁶.

Il *Codice* distingue, perciò, tra la funzione di “governo”, che è differente per le associazioni pubbliche rispetto a quelle private, e la funzione di “vigilanza”, che costituisce una necessità ecclesiologica imprescindibile per ogni associazione di fedeli.

Tale potere di vigilanza, infatti, è diretto a due finalità:

- a. la prima, di natura pastorale, consiste nell’ evitare la dispersione delle forze e ordinare al bene comune l’ esercizio dell’ apostolato dei fedeli;
- b. la seconda, di natura più marcatamente amministrativa, vuole assicurare l’ uso corretto dei beni dell’ associazione per il perseguimento dei fini che le sono propri¹⁷⁷.

¹⁷³ Cfr. BEGUS C., *Diritto patrimoniale canonico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, p. 16.

¹⁷⁴ Cfr. Ivi, p. 17.

¹⁷⁵ Cfr. CIC 1983, can. 1281.

¹⁷⁶ Cfr. CIC 1983, can. 394.

Tale vigilanza si esplicita nel diritto di visita e di ispezione di tutte le attività dell'associazione¹⁷⁸.

Per le associazioni pubbliche il *Codice* prevede espressamente la possibilità per la quale, in caso di circostanze speciali e cause gravi, l'Autorità ecclesiastica possa assumere direttamente la direzione dell'Associazione con la nomina di un commissario, che assume temporaneamente i poteri ed i compiti degli organi statutari¹⁷⁹.

Il diritto particolare e gli statuti possono, poi, attribuire altre competenze.

7.10 La modifica degli statuti

Gli statuti devono, poi, prevedere la procedura necessaria per la propria modifica. Generalmente l'organo competente è l'Assemblea generale, chiamata ad esaminare le proposte di modifica inserite nell'ordine del giorno della propria convocazione.

È consigliabile richiedere, per l'approvazione delle modifiche statutarie, la maggioranza qualificata dei due terzi dei consensi dei presenti. Queste modifiche, prima di avere effetto, dovranno comunque essere approvate dall'autorità ecclesiastica nel caso delle associazioni pubbliche e di quelle private, che godono di personalità giuridica, prima di avere effetto¹⁸⁰.

7.11 Lo scioglimento dell'associazione

Gli statuti terminano, di solito, con un capitolo dedicato allo scioglimento dell'associazione ed alla destinazione dei suoi beni.

Lo scioglimento delle associazioni pubbliche richiede necessariamente un decreto di soppressione da parte dell'autorità ecclesiastica, emesso dopo aver ascoltato il Moderatore e gli altri ufficiali maggiori dell'associazione¹⁸¹.

Nel caso delle associazioni private, invece, dobbiamo distinguere tra:

¹⁷⁷ Cfr. MANTINEO A., *Le confraternite: una tipica forma di associazione laicale*, cit., p. 146.

¹⁷⁸ Cfr. CIC 1983, can. 305.

¹⁷⁹ Cfr. CIC 1983, can. 318. Bisogna ricordare come la più diffusa tipologia di interventi di commissariamento di Associazioni pubbliche di fedeli – quali sono le Confraternite – ad opera della Gerarchia avvenga in costanza di sospette o accertate malversazioni in materia di amministrazione di beni, conferimento di incarichi professionali improvvidamente retribuiti, alienazioni di immobili a prezzi ingiustificatamente vantaggiosi per gli acquirenti, condotte nepotistiche o clientelari, etc.

¹⁸⁰ Cfr. CIC 1983, can. 314.

¹⁸¹ Cfr. CIC 1983, can. 320.

- estinzione decisa liberamente dai soci secondo la procedura stabilita dagli statuti senza l'intervento dell'autorità ecclesiastica;
- soppressione decisa dall'autorità ecclesiastica, quando l'attività della associazione provochi grave danno alla dottrina o alla disciplina ecclesiastica, oppure scandalo per i fedeli¹⁸².

Gli statuti, infine, devono determinare la destinazione dei beni dell'associazione, tanto pubblica quanto privata, in caso di scioglimento. L'autorità ecclesiastica è vincolata da tale determinazione: generalmente i beni dell'associazione sciolta, salvi i diritti acquisiti da terzi e la volontà degli offerenti, andranno ad altre associazioni ecclesiali che perseguono i medesimi fini¹⁸³.

7.12 Il rinvio a disposizioni complementari

Può essere utile ed opportuno, infine, recepire nello statuto sociale le conferenti norme del Diritto canonico, specialmente quelle codiciali e quelle particolari (nazionali, regionali e diocesane) che troveranno applicazione specialmente nei casi non previsti dagli statuti.

Tale richiamo, poi, sarà fondamentale in sede civile perché le norme canoniche possano essere rilevanti davanti a terzi non appartenenti all'ordinamento canonico.

8. Il riconoscimento civile

Le associazioni dei fedeli, validamente costituite nell'ordinamento canonico, si trovano ad agire contemporaneamente anche nell'ordinamento civile dello Stato nel cui territorio operano i suoi membri.

Vediamo, perciò, ora come l'ordinamento civile italiano configura tali associazioni. Esse possono configurarsi come:

- a) "Semplice ente di fatto";
- b) "Associazione privata di cittadini", riconosciuta dallo Stato e regolata ai sensi del *Codice civile*¹⁸⁴;

¹⁸² Cfr. CIC 1983, 326 § 1; Cfr. GHERRI P., *Diritto canonico amministrativo*, cit., pp. 202-205.

¹⁸³ Cfr. CIC 1983, cann. 123; 320; 326 § 2.

¹⁸⁴ Cfr. *Codice civile italiano aggiornato*, cit., artt. 11-42 e *Semplificazione dei procedimenti di riconoscimento di persone giuridiche*, D.P.R. n. 361 del 10 febbraio 2000, in "Gazzetta Ufficiale", 286 (7 dicembre 2000).

- c) “Ente ecclesiastico civilmente riconosciuto”, regolato da una “disciplina speciale”.

Questo ultimo caso è quello di un’associazione pubblica di fedeli, già costituita nell’ordinamento ecclesiale come ente dotato di personalità giuridica canonica, che vuole essere riconosciuta dall’ordinamento civile italiano conservando i suoi tratti caratteristici originari.

La normativa italiana di riferimento si trova, anzitutto, nella *Costituzione italiana* la quale stabilisce che «Il carattere ecclesiastico e il fine di religione o di culto d’una associazione od istituzione non possono essere causa di speciali limitazioni legislative, né di speciali gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività»¹⁸⁵.

Tale disposizione vuole riparare gli enti religiosi da ogni possibile discriminazione sia giuridica che fiscale – cosa purtroppo già avvenuta con le leggi eversive dell’asse ecclesiastico seguite all’Unità d’Italia – e mira a garantire il pieno esercizio della libertà religiosa nell’ordinamento italiano.

In base alla lettera di tale disposizione, la dottrina maggioritaria ha ritenuto che la *Costituzione italiana* distingue due categorie di enti religiosi:

- a) Gli enti già riconosciuti dall’ordinamento canonico, detti “enti ecclesiastici”;
- b) Altri enti religiosi non cattolici, riconoscibili dallo Stato se perseguono fini di religione o di culto¹⁸⁶.

La legge di revisione del *Concordato lateranense* aiuta a comprendere cosa il legislatore intenda per “ente ecclesiastico”, quando afferma che

«Ferma restando la personalità giuridica degli enti ecclesiastici che ne sono attualmente provvisti, la Repubblica italiana, su domanda dell’autorità ecclesiastica o con il suo assenso, continuerà a riconoscere la personalità giuridica degli enti ecclesiastici aventi sede in Italia, eretti o approvati secondo le norme del diritto canonico, i quali abbiano finalità di religione o di culto. Analogamente si procederà per il riconoscimento agli effetti civili di ogni mutamento sostanziale degli enti medesimi»¹⁸⁷.

¹⁸⁵ *Costituzione della Repubblica Italiana*, art. 20, in “Gazzetta Ufficiale”, 298 (27 dicembre 1947).

¹⁸⁶ Cfr. CATALANO G., *Lezioni di Diritto Ecclesiastico*, Giuffrè, Milano 1989, p. 64

¹⁸⁷ *Ratifica ed esecuzione dell’accordo, con protocollo addizionale, firmato a Roma il 18 febbraio 1984, che apporta modificazioni al Concordato lateranense dell’11 febbraio 1929, tra la Repubblica italiana e la Santa Sede*, legge n. 121 del 25 marzo 1985, art. 7, in “Supplemento Ordinario alla Gazzetta Ufficiale”, 85 (10 aprile 1985).

Ente ecclesiastico è, quindi, l'ente che si propone finalità di religione e di culto, e che è stato già riconosciuto nell'ordinamento canonico dall'autorità ecclesiastica, la quale lo ha dotato di personalità giuridica canonica.

In pratica, lo Stato italiano riconosce come enti ecclesiastici soltanto le realtà istituite direttamente dall'autorità ecclesiastica o che essa ha in qualche modo fatto proprie, permettendo loro di operare nell'ordinamento civile conservando le loro caratteristiche originarie, ma adeguandosi alle norme civili per quanto riguarda le loro attività ed i loro rapporti con terzi.

Le modalità di riconoscimento di questi enti canonici nell'ordinamento civile sono disciplinate dalla legge n. 222 del 20 maggio 1985, *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*¹⁸⁸. Essa prevede tra l'altro che:

«9. Le società di vita apostolica e le associazioni pubbliche di fedeli possono essere riconosciute soltanto previo assenso della Santa Sede e sempre che non abbiano carattere locale.

10. Le associazioni costituite o approvate dall'autorità ecclesiastica non riconoscibili a norma dell'articolo precedente, possono essere riconosciute alle condizioni previste dal codice civile. Esse restano in tutto regolate dalle leggi civili, salvi la competenza dell'autorità ecclesiastica circa la loro attività di religione o di culto e i poteri della medesima in ordine agli organi statutari.

In ogni caso è applicabile l'articolo 3 delle presenti norme»¹⁸⁹.

Tali disposizioni – lo ribadiamo – presentano un carattere di specialità rispetto a quelle del *Codice civile* in materia di persone giuridiche; infatti, tali enti sono riconosciuti come persone giuridiche agli effetti civili nel rispetto delle loro caratteristiche originarie stabilite dall'ordinamento canonico, senza che vengano rifondate nell'ordinamento civile¹⁹⁰.

Perciò, non sono applicabili agli enti ecclesiastici le norme comuni previste dal *Codice civile* in tema di costituzione, struttura, amministrazione ed estinzione delle persone giuridiche private¹⁹¹.

¹⁸⁸ *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, legge n. 222 del 20 maggio 1985, in "Supplemento Ordinario alla Gazzetta Ufficiale", 129 (3 giugno 1985), pp. 5-18.

¹⁸⁹ Ivi, artt. 9-10.

¹⁹⁰ Cfr. *Scambio di Note con Allegati 1 e 2 tra Repubblica Italiana e Santa Sede costituente un'intesa tecnica interpretativa ed esecutiva dell'Accordo modificativo del Concordato Lateranense del 18 febbraio 1984 e del successivo Protocollo del 15 novembre 1984*, Allegato 1, capo III, in "Supplemento Ordinario alla Gazzetta Ufficiale", 210 (15 dicembre 1997).

¹⁹¹ Cfr. *Codice civile italiano aggiornato*, cit., artt. 11-42.

È questo un caso interessante di “civilizzazione delle norme canoniche”, perché l’ordinamento civile italiano recepisce – e conferisce forza di legge statale – alle norme proprie dell’ordinamento canonico, come, d’altronde, fa talvolta lo stesso ordinamento canonico nel senso inverso¹⁹².

In particolare, poi, si stabilisce che, perché un ente ecclesiastico possa essere riconosciuto dallo Stato italiano, acquisendo personalità giuridica anche nell’ordinamento civile, deve corrispondere ai seguenti requisiti:

- 1) Essere stato costituito – meglio “eretto” – o almeno approvato dall’autorità ecclesiastica;
- 2) Avere sede legale in Italia;
- 3) Avere costitutivamente ed essenzialmente fine di religione o di culto¹⁹³.

La finalità di culto e religione, poi, mentre è presupposta *juris et de jure* per gli enti appartenenti alla costituzione gerarchica della Chiesa (e.g. Diocesi, Parrocchie), per gli Istituti religiosi ed i Seminari, deve essere di volta in volta accertata per tutti gli altri, come nel caso delle associazioni, anche se godono già di personalità giuridica canonica¹⁹⁴.

Infatti, lo Stato italiano considera rientranti tra le attività di religione e di culto «quelle dirette all’esercizio del culto e alla cura delle anime, alla formazione del clero e dei religiosi, a scopi missionari, alla catechesi, all’educazione cristiana»¹⁹⁵. Di conseguenza si può affermare che per le associazioni pubbliche di fedeli, che già godono di personalità giuridica canonica, lo Stato si riserva comunque il diritto di verificare se la finalità di religione e di culto sia non solo presente tra le varie finalità perseguite dall’ente, ma sia addirittura costitutiva ed essenziale¹⁹⁶.

Per permettere allo Stato di accertare la costitutività ed essenzialità del fine di religione e di culto l’associazione dovrà produrre ogni documento utile, ed in primo luogo gli statuti riconosciuti o approvati dall’autorità ecclesiastica, dai quali dovrà evincersi specificatamente il fine primario che l’associazione persegue¹⁹⁷. Il riconoscimento, peraltro, viene concesso dall’autorità civile su richiesta del legale rappresentante dell’ente – nel nostro caso il Moderatore

¹⁹² Cfr. CIC 1983, can. 22.

¹⁹³ Cfr. *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, cit., art. 1.

¹⁹⁴ Cfr. Ivi, art. 25.

¹⁹⁵ Ivi, art. 16.

¹⁹⁶ Cfr. Ivi, art. 2.

¹⁹⁷ Cfr. *Scambio di Note con Allegati 1 e 2 tra Repubblica Italiana e Santa Sede costituente un’intesa tecnica interpretativa ed esecutiva dell’Accordo modificativo del Concordato Lateranense*, cit., Allegato 2, capo III.

dell'associazione – previo assenso dell'autorità ecclesiastica competente, oppure su domanda diretta di quest'ultima¹⁹⁸.

In questo modo, l'ente canonico diventa “ente ecclesiastico civilmente riconosciuto”, dovendosi così iscrivere nel Registro delle persone giuridiche tenuto dalla Prefettura-U.T.d.G. del capoluogo di provincia in cui ricade la sua sede legale. Da questo momento l'associazione potrà operare a pieno titolo nell'ordinamento civile come autonomo soggetto giuridico titolare di diritti e doveri davanti a terzi¹⁹⁹.

Presso lo stesso pubblico registro, perciò, dovranno essere inserite tutte le indicazioni relative al funzionamento ed ai poteri degli organi dell'ente, depositandovi gli statuti propri, e dovranno trascriversi gli atti capaci di mutare sostanzialmente il fine, la destinazione dei beni e la modalità di esistenza, nonché la soppressione o estinzione con la relativa devoluzione dei beni²⁰⁰.

Si ricordi, infine, che nel caso delle associazioni pubbliche di fedeli che intendono chiedere il riconoscimento civile, la normativa vigente richiede pure l'assenso previo della Santa Sede.

Va anche puntualizzato, peraltro, che esse non debbono avere carattere locale²⁰¹. Pertanto, tutte le associazioni private e le associazioni pubbliche con carattere locale dovranno seguire la via ordinaria, ovvero chiedere il riconoscimento come semplice ente civile.

In questo caso, però, sarà importante esplicitare negli statuti la natura di associazione di fedeli, le finalità ecclesiali perseguite ed il suo collegamento

¹⁹⁸ Cfr. *Norme circa gli enti e i beni ecclesiastici in Italia*, cit., art. 3.

¹⁹⁹ A norma della legge italiana, il riconoscimento della personalità giuridica di un'associazione riveste essenzialmente rilevanza economico-finanziaria, in quanto conferisce all'associazione “riconosciuta” l'autonomia patrimoniale perfetta, ossia il regime patrimoniale in forza del quale gli associati e i rappresentanti non potranno esser chiamati a rispondere delle obbligazioni sociali eventualmente inadempite, in quanto i creditori dell'associazione potranno soddisfarsi solo nei confronti del patrimonio dell'associazione, analogamente a quanto vale per le società di capitali.

²⁰⁰ Cfr. Ivi, artt. 5, 19, 20.

²⁰¹ Cfr. Ivi, art. 9. Tale requisito è posseduto non solo dalle associazioni sovradocesane ma anche da quelle diocesane quando la Diocesi è molto estesa (Cfr. MINISTERO DELL'INTERNO. DIREZIONE GENERALE DEGLI AFFARI DEI CULTI. SERVIZIO AFFARI DEI CULTI, *Circolare n. 111/bis-A.C.C. concernente “Riconoscimento della personalità giuridica degli enti di culto cattolico”*, 19 giugno 1998 in <http://www.libertacivilimmigrazione.dlci.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/111bis.pdf>, (ultima visione il 31 ottobre 2022).

con l'Autorità ecclesiastica, che così potrà esercitare anche in ambito civile il suo diritto/dovere di vigilanza²⁰².

²⁰² Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in materia amministrativa*, Edizioni Paoline, Milano 2006, n. 146: «Se si tratta di un'associazione pubblica avente carattere locale, occorre verificare che nello statuto vi sia l'esplicita indicazione del fine di religione o di culto e delle competenze del Vescovo diocesano sui seguenti punti: l'erezione e l'eventuale soppressione dell'associazione; la conferma del moderatore; l'eventuale nomina di un commissario straordinario; la tutela sugli atti di straordinaria amministrazione, esplicitamente elencati a norma del can. 1281 § 2, e sugli altri atti o negozi previsti dal codice di diritto canonico (cfr in specie i cann. 1288, 1291ss., 1297), con l'indicazione dell'autorità ecclesiastica competente a rilasciare l'autorizzazione (Vescovo diocesano od ordinario del luogo); l'approvazione delle modifiche statutarie. Se si tratta di un'associazione privata, per la quale l'ordinamento canonico attribuisce direttamente all'ordinario diocesano il solo potere di vigilanza, è sufficiente che nello statuto sia esplicitamente indicato il fine di religione o di culto e la natura di associazione di fedeli».

Orientamenti postconciliari per un adeguamento liturgico degli edifici di culto

di Carmine Autorino

Introduzione

Tenendo conto della laboriosità storica di tutto il percorso che un edificio di culto avrà avuto, con questo studio si intende individuare i principi teologici che connotano le indicazioni magisteriali emanate dal dettame Conciliare nonché dalle linee guida che scaturiscono dalle due note della conferenza episcopale italiana sui luoghi di culto.

1. La questione dell'adeguamento liturgico degli edifici di culto

All'indomani del Concilio e a dare seguito alla riforma liturgica sono stati numerosi gli interventi di adattamento degli edifici di culto per le rinnovate esigenze rituali. E in prevalenza sono stati interessati gli spazi del presbiterio, con i poli celebrativi in esso contenuti. In quella prima stagione post-conciliare, nell'entusiasmo della riforma e con l'improvvisazione derivante dalla carenza di una debita e matura esperienza, è venuta meno la visione unitaria dello spazio celebrativo, che pure da sempre aveva caratterizzato l'architettura liturgica dell'Occidente cristiano, dalle basiliche paleocristiane alle cattedrali romanico-gotiche, alle chiese post-tridentine d'impianto borromesco.

I momenti della celebrazione liturgica, infatti, fanno riferimento ad una spazialità che gravita intorno a tutta l'assemblea che celebra e prega, mentre il presbiterio ne è solo parte significativa.

Nello spirito della riforma postconciliare devono essere l'assemblea e il fine per cui essa si raduna a motivare l'organizzazione dello spazio culturale e a plasmarlo di conseguenza, per cui l'edificio deve configurarsi come l'autocomprensione del popolo di Dio alla luce della riscoperta della comunione apportata dal Concilio¹. I punti che seguono si riferiscono solo ai principali luoghi eminenti dell'edificio culturale e ad alcune questioni correlate, ancora ampiamente disattese.

a) *Il luogo dell'assemblea.* L'aula liturgica è il luogo che meglio si rap-

¹ Cfr. DI LIELLO S.-ROSSI P., *Le Cattedrali della Campania. Architettura e liturgia del Concilio Vaticano II*, Motta, Milano 2003, pp. 12-13.

porta alla vita complessiva dell'assemblea orante, considerata come matrice irrinunciabile di ogni ulteriore definizione spaziale, momento generatore e unificante dello spazio in vista dell'azione culturale. In prospettiva storica i costruttori di chiese si sono sempre riferiti ad una specifica assemblea per progettare un edificio. È impossibile, infatti, considerare la chiesa come una mera opera architettonica, dal momento che la sua struttura è generata e plasmata dall'assemblea celebrante.

La comunità credente riflette se stessa nell'edificio di culto, disseminandovi tracce della propria identità, dalle radici alle speranze. Progettare dunque un adeguamento liturgico in termini teologicamente e architettonicamente corretti comporta un'attenzione globale all'intero edificio, collocando innanzitutto in unità e continuità tutto lo spazio rituale, ossia l'aula e il presbiterio. Gli interventi episodici tendono, infatti, a privilegiare lo spazio presbiterale, cui si dà grande dignità, mentre l'aula, il luogo prevalente dell'assemblea, resta in contrastante trascuratezza.

Non si deve dimenticare che l'aula in cui si raccolgono i fedeli per la celebrazione non è un vaso, uno spazio neutro, perché in esso si raccolgono i fedeli per celebrare il Mistero di Cristo.

Di fronte ad una enorme varietà tipologica degli edifici di culto è possibile individuare un metodo corretto secondo cui procedere per analizzare i bisogni delle singole comunità e i problemi posti dal luogo di culto. Si deve partire dall'analisi dell'esistente, perché solo la conoscenza dell'edificio sul quale si va a intervenire consente una visione complessiva che garantisca continuità al progetto originario della chiesa-edificio.

Tale analisi permette una concezione spaziale complessiva, rispettosa dell'assialità strutturale dell'edificio e articolata su più elementi². In particolare, secondo quanto ribadito dal Documento dei vescovi italiani del 1996, l'aula liturgica non può subire stravolgimenti solo in base ad una maggiore partecipazione dell'assemblea o per qualche lettura simbolica dell'ambiente.

Gli interventi devono valorizzare l'orientamento verso il luogo della celebrazione eucaristica. Anche se la riforma liturgica propone un impianto semplice atto a favorire l'unitarietà dell'assemblea, non per questo si può stravolgere l'impianto originario di un luogo; ma si devono mettere in atto gli accorgimenti opportuni al fine di consentire una più efficace partecipazione dei fedeli³.

² Cfr. Ivi, pp. 14-15.

³ Cfr. DOVERE U., *Spazi e celebrazione. La questione dell'adeguamento liturgico degli edifici di culto*, in DI LIELLO S.-ROSSI P., *Le Cattedrali della Campania. Architettura e liturgia del Concilio Vaticano II*, cit., p. 15.

b) *Il luogo della celebrazione della rigenerazione e dell'eucaristia*. Nel corso dei secoli la centralità dell'azione liturgica ha fatto dell'area del presbiterio il centro ideale ed eminente della chiesa. Al suo interno, ci si stava e ci si muoveva tra altare, ambo e sede, in un richiamo costante al mistero pasquale. Ogni celebrazione coinvolge i tre elementi, anche se in modo diverso, e, articolandoli tra loro, crea uno spazio ideale, non fisico, né geometrico, ma psicologico, mistico, che appare come il cardine di essa, come una realtà attorno alla quale tutto ruota, da cui parte e in cui converge ogni dinamica della celebrazione liturgica⁴.

Nello spirito autentico della riforma postconciliare forse non è più opportuno parlare di presbiterio. La parola stessa, infatti, rinvia a uno spazio riservato esclusivamente al sacerdote e ai ministri, visibilmente e, non solo idealmente, separato da tutto il resto.

Tuttavia, nel caso degli interventi di adeguamento in edifici di valenza storico-artistico-architettonica non si può prescindere dall'individuazione di quello spazio geometrico ben predefinito che è il tradizionale presbiterio.

Da qui vengono fuori le tre opzioni prospettate dal documento della CEI del 1996. Per quanto riguarda lo spazio della celebrazione eucaristica, le soluzioni a cui ricorrere si possono ridurre alle seguenti: integrazione del nuovo presbiterio con l'esistente; sostituzione del presbiterio esistente; progetto di un nuovo presbiterio separato da quello preesistente.

Lo stesso linguaggio lascia intendere come sia lontana una chiarezza di vedute in merito e come il luogo della celebrazione venga ancora considerato una sorta di contenitore all'interno del quale devono trovare posto le cose necessarie⁵.

Ma una chiesa cattedrale o parrocchiale necessita anzitutto di un *fontevasca battesimale*. Esso, infatti, va inteso come un vero e proprio luogo celebrativo. Infatti, nell'antichità almeno fino all'epoca dei Padri esso veniva collocato in un edificio a sé stante e per lo più nei pressi della chiesa dove dimorava il vescovo. Solo a partire dal V-VI secolo, con il diffondersi della fede e l'elevato numero di coloro che desideravano ricevere il battesimo, questo sacramento passava ad essere amministrato non più esclusivamente dal vescovo nella cattedrale ma dai presbiteri nei vari *tituli* ossia chiese che venivano edificate nelle periferie dei centri urbani e dunque distanti dalla dimora del vescovo.

⁴ GATTI V., *Il polo celebrativo dell'eucaristia*, in "Rivista di Pastorale Liturgica", a. 35 (1997), n. 202, pp. 18-19.

⁵ Cfr. DI LIELLO S.-ROSSI P., *Le Cattedrali della Campania. Architettura e liturgia del Concilio Vaticano II*, cit., p. 16.

Dunque, il fonte-vasca battesimale dal suo luogo primordiale, ossia dall'edificio battistero viene collocato nelle parrocchie nei pressi dell'ingresso principale, in modo che esso continuasse ad assolvere al suo compito: ossia quello di ricordare visivamente che in quel luogo specifico il catecumeno diventava cristiano per mezzo della porta della fede, l'ingresso nella comunità cristiana, il sacramento del battesimo.

A tal proposito così si esprime la Commissione Episcopale per la Liturgia: "Il battistero e il fonte battesimale" secondo la Nota della CEI del 1993 per La progettazione di nuove chiese:

"Nel progetto di una chiesa parrocchiale è indispensabile prevedere il luogo del battesimo, battistero distinto dall'aula o semplice fonte collegato all'aula. Sia decoroso e significativo, riservato esclusivamente alla celebrazione del sacramento, visibile dall'assemblea, di capienza adeguata. Il fonte sia predisposto in modo tale che vi si possa svolgere, secondo le norme liturgiche, anche la celebrazione del battesimo per immersione. Si tenga presente che il rito del battesimo si articola in luoghi distinti, con i relativi percorsi che devono essere tutti agevolmente praticabili. In ogni caso, non è possibile accettare l'identificazione dello spazio e del fonte battesimale con l'area presbiteriale o con parte di essa, né con un sito riservato ai posti dei fedeli".

Per quanto riguarda i principi di adeguamento così si esprime la Nota della Commissione Episcopale per la Liturgia del 1996 dal titolo Adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica:

"Quando si elabora un progetto di adeguamento è da escludere il trasferimento del battistero o del fonte battesimale all'interno dell'area del presbiterio perché il battistero è un luogo dotato di fisionomia e funzione propria, del tutto distinte da quella del presbiterio. La tradizione, inoltre, lo ha generalmente collocato in prossimità dell'ingresso della chiesa, come migliore spazio per il sacramento che introduce nella comunità cristiana. Infine, il percorso della iniziazione cristiana porta dal Battesimo (fonte) verso l'Eucaristia (altare): tale percorso deve essere posto in evidenza dal progetto di adeguamento, evitando nel contempo impostazioni di tipo allegorizzante o antropomorfo. [...] In ogni caso la scelta di un nuovo luogo per il battistero venga compiuta in armonia con la destinazione delle diverse parti della chiesa e dell'ambiente nel suo complesso. Per la scelta di un eventuale nuovo luogo per il battistero, si può sottolineare il rapporto che collega il Battesimo e la Penitenza: come è noto, infatti, la remissione dei peccati successiva al Battesimo rinnova la grazia iniziale di questo sa-

cramento. Ciò può trovare un significativo riscontro, importante per la catechesi, oltre che per la celebrazione dei due sacramenti, nella scelta di collocare le sedi confessionali in relazione con l'area battesimale”.

c) La *sede presidenziale*. Essa rappresenta una vera e propria novità della liturgia riformata. In passato, infatti, la posizione seduta era prevista dal rituale in funzione del riposo, mentre nella liturgia postconciliare l'evidenza della sede è riferimento all'azione di guida in *persona Christi capitis* compiuta da chi presiede la celebrazione; perciò si ispira nello stile e nella funzione alla cattedra episcopale e si lega idealmente agli altri centri focali della celebrazione: l'ambone e l'altare.

Questa intrinseca connotazione della presidenza liturgica impone che la sede sia unica e non a forma di trono. Essa troverà collocazione nell'abside o in altro luogo consona e mai davanti all'altare⁶.

d) L'*ambone* va inteso innanzitutto come un vero e proprio luogo, non come uno strumento, un oggetto funzionale. Esso, proprio come l'altare, si configura come mero luogo celebrativo. Esso deve avere una propria autonomia spaziale, diretta verso l'assemblea. Inoltre, va collocato in prossimità dell'assemblea, in modo di costituire una sorta di cerniera tra il presbiterio e la navata; è bene che non sia posto in asse con l'altare e la sede, per rispettare la specifica funzione di ciascun luogo⁷.

e) Per l'*altare*, cuore dello spazio celebrativo, l'accessibilità è la condizione essenziale per l'integrazione con l'aula. Ora, negli edifici storici, salti di quota e scalini in serie impediscono l'avvicinarsi naturale dei fedeli all'altare. Ma, sul modello di quelle preconciliari, anche la scelta di nuove mense molto lunghe può far permanere il senso della divisione tra chi si trova dietro e chi è davanti all'altare, dando al lungo ripiano il segno di una cesura anziché quello della centralità e della comunione. Questi tre luoghi fondamentali devono essere necessariamente fissi e non mobili⁸.

2. Le indicazioni della Chiesa Italiana

Indicazioni di riferimento sul tema dell'adeguamento si trovano in maniera ampia ed organica nella nota pastorale su l'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica del 1996 redatto dalla commissione episcopale per

⁶ Cfr. DOVERE U., *Spazi e celebrazione. La questione dell'adeguamento liturgico degli edifici di culto*, cit., p. 16.

⁷ Cfr. Ivi, p. 17.

⁸ Cfr. Ivi, 18.

la liturgia della Conferenza Episcopale Italiana.

Il documento che si colloca in continuità con i dettami emanati dal Concilio in materia, riveste una grande importanza teorica e tecnica, poiché offre un'integrazione ai principi filologici stabiliti dalla Carta del Restauro del 1972:

“L'adeguamento delle nostre chiese non è operazione da sottovalutare e va impostato con metodo. Non lo si può affrontare procedendo per episodi isolati o improvvisando. L'intervento di adeguamento non può essere affidato alla sola iniziativa dei parroci o all'azione autonoma dei funzionari di soprintendenza. D'altra parte, non lo si può neppure escludere a priori o rinviare sine die in nome della difficoltà dell'impresa o, più sovente, in nome di una pretesa intangibilità del monumento”⁹.

La nota pastorale rientra nell'accresciuta puntualizzazione con cui la Chiesa Italiana ha affrontato le questioni liturgiche e dell'arte sacra, ricollegandosi idealmente a due importanti documenti precedenti con i quali si integra armonicamente: gli orientamenti della CEI su *I beni culturali della Chiesa in Italia*, del 9 dicembre 1992, e l'altra nota pastorale della Commissione Episcopale per la Liturgia, *La progettazione di nuove chiese*, del 18 febbraio 1993.

Mutando il clima culturale della società italiana, è stata avvertita, anche in ambito ecclesiale, la necessità e l'urgenza di partecipare alla migliore sensibilità del Paese nei confronti del patrimonio storico-artistico, attuando con decisione la riforma liturgica e valorizzando la secolare tradizione ecclesiale di committenza di qualità verso gli edifici di culto¹⁰.

Il documento del 1992 offriva una sorta di manifesto programmatico sul tema e quello dell'anno seguente rispondeva alle vive esigenze provenienti dalle diocesi. La nota pastorale del 1996, invece, se da un lato completava le linee generali del discorso sul tema, dall'altro si presentava come un atto dovuto, di coerenza, rispetto alla tradizione secolare della Chiesa e a quella riforma liturgica, già da tempo avviata, ma realizzata solo in maniera frammentata, provvisoria e sperimentale.

Come si evince nell'introduzione del documento del 1996, è l'aderenza ai

⁹ Commissione Episcopale per la Liturgia, Nota Pastorale *L'adeguamento liturgico delle chiese*, del 31 maggio 1996, in *Enchiridion della CEI*, Dehoniane, Bologna 2002, vol. VI, pp. 108-165, n. 5.

¹⁰ Cfr. DI LIELLO S.-ROSSI P., *Le Cattedrali della Campania. Architettura e liturgia del Concilio Vaticano II*, cit., p. 12.

dettami del Concilio che impone l'applicazione della riforma attraverso l'adeguamento liturgico dei luoghi celebrativi; esso deve nascere dal senso ecclesiale e non dall'iniziativa individuale di qualcuno, dal momento che non è solo consigliato e suggerito, bensì prescritto, per cui risponde a specifiche e formalizzate disposizioni da rispettare.

Nel periodo postconciliare molti sono stati gli sforzi indirizzati ad una migliore funzionalità dello spazio liturgico; ma, in generale, in questi interventi, mancando un progetto unitario scaturito da uno studio critico, molto evidenti sono i caratteri di incompiutezza e di incertezza.

Finora la riforma conciliare ha trovato tappe necessariamente progressive di applicazione, a partire dalla riforma dei libri liturgici. Ed è evidente che gli interventi sugli spazi celebrativi sono giunti ben ultimi, e non sempre con risultati soddisfacenti, per svariati motivi. È su questo scenario non facile che l'episcopato italiano ha deciso di intervenire, nel 1996, ritenendo giunto il momento per una riflessione complessiva sul tema dell'adeguamento liturgico degli edifici di culto, intorno al quale, alla luce anche dell'intesa tra la Conferenza Episcopale Italiana e il Ministero per i Beni e le Attività Culturali, far ritrovare con urgenza e interesse sia i riferimenti ecclesiastici sia i tecnici del settore per procedere a interventi di qualità nel rispetto delle normative canoniche e civili¹¹.

3. Una possibile metodologia di intervento

La tematica della conservazione delle chiese cattedrali non può essere oggetto di un dibattito distorto che porta a privilegiare in maniera esclusiva gli interventi di adeguamento funzionale, impiantistico o strutturale.

Accanto a questi aspetti esiste anche quello liturgico che va affrontato in maniera equilibrata, evitando sia gli irrigidimenti aprioristici esercitati dagli enti preposti sul territorio alla tutela del patrimonio storico-architettonico sia le posizioni interventiste intraprese da alcuni esperti pur di completare una prefissata idea di adeguamento liturgico.

Occorre un dialogo continuo tra le diocesi e le soprintendenze, tra i liturgisti e i progettisti, ma soprattutto occorrerebbe una specializzazione in materia da conseguire attraverso master e corsi di alta formazione. Sarebbe parimenti auspicabile una sensibilizzazione dell'opinione pubblica e della comunità dei fedeli al tema, evitando di dibattere in maniera aspra al momento dello sviluppo di casi critici.

¹¹ Cfr. Ivi, p. 13.

La mancata diffusione dell'adeguamento e l'arroccamento su posizioni prestabilite hanno portato a trasformazioni definitive che, in alcuni casi, non è più possibile sanare.

Del resto è da aggiungere che in merito alla tematica dell'adeguamento degli spazi liturgico-rituali, le posizioni della Chiesa tendono a privilegiare il rispetto dei beni culturali.

Sulla stregua di tale considerazione appare utile indicare alcuni punti che potrebbero aiutare a definire una sorta di metodo per arrivare a soluzioni ponderate e qualitative che garantiscano oltre al rispetto e alla tutela del bene culturale, e quindi del suo stato di conservazione, anche la possibilità di officiare e svolgere in maniera adeguata le celebrazioni liturgiche. Ciò è sempre avvenuto in passato, anzi è stata proprio la Chiesa, sin dalle origini, il principale committente di straordinarie opere di alto valore artistico¹².

Per un giusto progetto di adeguamento, che ottemperi sia le esigenze culturali sia quelle liturgiche, appaiono indispensabili alcuni punti:

a) Un'accurata indagine storico-critica supportata da fonti e immagini documentarie tratte dagli archivi diocesani e parrocchiali;

b) Ogni trasformazione relativa agli adeguamenti liturgici deve essere obbligatoriamente documentata;

c) Affidare incarichi a tecnici con specifiche competenze e specializzazioni mediante un'opportuna selezione;

d) Esaltare e valorizzare il ruolo nonché il dialogo dei protagonisti del progetto nel rispetto delle competenze specifiche: committente, liturgista, progettista, enti di controllo;

e) Il progetto di trasformazione dell'area presbiterale e delle altre parti destinate alle azioni liturgiche devono essere sottoposte anche al giudizio dei fedeli laici in modo che appaia la loro partecipazione ed il loro coinvolgimento;

f) Istituire una commissione artistica permanente, che si occupi della cura e dell'arredo dell'intero edificio ecclesiale, al fine di evitare elementi fuori contesto che contrastino con l'immagine storica dell'intero edificio di culto¹³.

Questi punti rappresentano una proposta metodologica tesa ad evitare interventi occasionali poco efficaci talvolta devastanti, offrendo invece una valida opportunità di confronto.

¹² Cfr. Ivi, pp. 27-28.

¹³ Cfr. Ivi, p. 29.

4. Problemi aperti

La Nota Pastorale della commissione episcopale per la liturgia della CEI non ha posto la parola definitiva al discorso sull'adeguamento liturgico delle chiese, in particolare di quelle storico-monumentali, come sono in genere le cattedrali e le chiese conventuali.

Nell'adeguamento liturgico, infatti, si riversano diverse problematiche, collegate al più ampio dibattito attuale sulla conservazione dell'esistente che, nel caso specifico, vede spesso giustapposte le esigenze di trasformazione poste dall'aggiornamento della liturgia, e con essa degli spazi celebrativi, e quelle di rispetto per testimonianze monumentali che appartengono anch'esse alla chiesa, ma che sono pure parte della coscienza storico-artistica collettiva.

Molti allora sono i problemi che restano aperti. Insistendo sul fatto che gli interventi sono studiati caso per caso, lo stesso documento lascia intendere non solo che non ci sarà mai una soluzione adeguata ad ogni caso, ma anche che la progettazione di un adeguamento liturgico è frutto di una sinergia tutta da costruire a seconda dei casi, valorizzando sempre alcuni elementi peculiari¹⁴.

a) *La consapevolezza ecclesiale.* Un progetto generale di adeguamento, specie se si tratta di una cattedrale, è un evento ecclesiale, nel quale la diocesi si deve sentire coinvolta in maniera effettiva attraverso gli organi di competenza: il vescovo che valuta la necessità dell'intervento; i teologi che suggeriscono i criteri estetico-teologici da tenere in considerazione; gli architetti e gli artisti che traducono in opere il progetto. Soggetto-pilota di questa impresa sarà la commissione diocesana per l'arte sacra e i beni culturali. Ciascuno dei protagonisti rispetta il ruolo altrui, senza sfere di interferenza.

b) *La competenza professionale.* Quando la comunità credente è consapevole, si orienta in modo opportuno nella ricerca della necessaria competenza professionale. L'adeguamento liturgico di un luogo di culto non è frutto di improvvisazione, ma di studio, di ricerche, di elaborazioni. Infatti, lo studio preliminare e l'accurata progettazione garantiscono il rispetto delle normative canoniche e civili. Talvolta, come è stato osservato, le incomprensioni tra le parti scaturiscono da visioni troppo unilaterali, da una parte imponendo la conservazione senza comprendere le profonde radici teologiche della necessità di un adeguamento liturgico, dall'altra perseguendo il rinnovamento senza tener conto dei valori della memoria, senza badare alla qualità delle soluzioni, senza interloquire con la cultura contemporanea nella diversità dei suoi aspet-

¹⁴ Cfr. Ivi, p. 18.

ti¹⁵.

c) *La gestione del progetto*. Per la valenza pastorale che un intervento di adeguamento comporta, è bene che la sua gestione complessiva rientri nelle incombenze del committente ecclesiastico. Evidentemente c'è ancora molto da fare prima che gli adeguamenti liturgici delle chiese italiane diventino un'avvertita realtà ecclesiale. Nel 1996 l'episcopato italiano ha offerto i criteri per una svolta, criteri ovviamente mai definiti, ma suscettibili di miglioramenti mediante lo studio e la prudente sperimentazione. La vera difficoltà, tuttavia, resta proprio la pratica. Le chiese cattedrali, per esempio, non sono in genere i migliori esempi da offrire; è dunque auspicabile che una migliore conoscenza di quanto già fatto solleciti una riflessione generale nelle chiese locali, affinché quello degli adeguamenti liturgici diventi un capitolo non secondario del progetto pastorale diocesano, e favorisca anche nelle istituzioni civili la sfida dell'aggiornamento tecnico-scientifico in modo che l'adeguamento liturgico non venga visto come un attentato al principio di conservazione, ma piuttosto come un modo per far continuare ad essere vitali le chiese, che sono insieme luoghi d'arte e di vissuto celebrativo¹⁶.

5. Elementi di ecclesiologia liturgica post-conciliare

5.1 La Riforma liturgica

Riforma protestante e controriforma cattolica sotto certi aspetti rispondono a una medesima esigenza. Entrambe avvertono il compito di riavvicinare l'ideale evangelico della vita cristiana all'esperienza comune del popolo. Si tratta cioè di superare la specializzazione elitaria che nel cristianesimo medievale aveva in qualche maniera confinato le forme della vita comune ai margini della pratica cristiana. Il cristianesimo protestante e quello cattolico gareggiavano perciò nel costruire le possibilità di una vita pienamente cristiana per la condizione del credente comune.

Ciascuno a proprio modo: da un lato la riforma protestante rimettendo al centro in esclusivo il principio della Scrittura; dall'altro la controriforma cattolica accentuando i caratteri specifici della dottrina e del sacramento. La rappresentazione finale è tuttavia sorprendentemente analoga. Il popolo cristiano assume la forma di un comparto umano ordinato all'ascolto.

Per comprendere il significato della riforma liturgica basta segnalare la

¹⁵ Cfr. DELLA TORRE S.-PRACCHI V., *Le Chiese come beni culturali. Suggestioni per la conservazione*, Electa, Milano 2003, pp. 52-53.

¹⁶ Cfr. DILIELLO S.-ROSSIP., *Le Cattedrali della Campania*, cit., p. 19.

perfetta coerenza con la quale la categoria di “Popolo di Dio” scaturiva dal recupero di una nuova idea di Rivelazione, di una nuova autorappresentazione della Chiesa e di una nuova concezione dei rapporti tra fede cristiana e cultura civile.

La riforma conciliare ripristinava perciò le condizioni di una vita liturgica nella quale la chiesa potesse nuovamente agire in quanto popolo di Dio. I cristiani hanno difatti scoperto la posta in gioco dell'intera riforma conciliare trovandosi coinvolti nella trasformazione degli aspetti celebrativi. Mutava il programma liturgico e la modalità di presenza nello spazio liturgico.

La relativa rivoluzione dell'assetto assembleare nella liturgia era l'immagine viva del nuovo modo con cui la Chiesa intera concepiva la propria presenza nella storia. La velocità con la quale i principi della riforma liturgica sono stati applicati si spiega con almeno due ordini di ragioni. La prima è certamente il senso di urgenza percepito da tempo attorno alla questione liturgica. La seconda consiste nella concomitanza dell'immediato post Concilio con lo spirito di trasformazione sociale di quel periodo storico.

Un'osservazione per niente marginale riguarda le conseguenze non preventivate della riforma spaziale della liturgia. Aver rimesso al centro dell'azione liturgica le relazioni interne all'assemblea ha fatalmente rimesso in gioco la dimensione corporea dell'esperienza con tutta la sua capacità di essere spietato meccanismo di verità dei rapporti¹⁷.

La trasformazione delle chiese in seguito alla riforma liturgica promossa dal Concilio Vaticano II qualifica la significativa stagione di interventi sul patrimonio di architettura sacra che trova proprio nella sedimentazione storica, esito di innumerevoli trasformazioni.

Rispetto al passato la nuova ecclesiologia riporta al centro della riflessione la chiesa come popolo di Dio la cui spiritualità è ravvivata dalla presenza di Cristo al proprio interno. Di qui le valutazioni incentrate sul rinnovato ruolo, nelle diverse azioni liturgiche, della comunità ecclesiale e sull'urgenza di favorire la comunione.

Nella rinnovata liturgia annunciata dalla Costituzione liturgica, si intendeva separare quell'isolamento determinato dalla celebrazione della messa, che relegava la comunità dei fedeli laici al ruolo marginale di chi seguiva silenziosamente l'azione rituale dei chierici senza prendervi attivamente parte. Tale separazione era inoltre rafforzata dalla distanza fisica fra i fedeli laici e i chierici che officiavano dall'altare, allora distante

¹⁷ ZANCHI G., *L'assemblea liturgica: Tipologie e Tipografie*, in BOSELLI G. (a cura di), *Assemblea Santa. Forme, presenze, presidenza*. Atti del VI Convegno liturgico internazionale, Bose, 5-7 giugno 2008, Qiqajon, Magnano 2009, pp. 66-73.

dall'assemblea. Lontana da essi, la comunità seguiva la celebrazione del mistero in una dimensione spirituale di devozione individuale.

Con la Costituzione liturgica veniva ribadita la presenza di Cristo in ogni azione liturgica, considerata opera di Cristo sacerdote e del suo corpo che è la chiesa, al fine di superare ogni forma di isolamento con una rinnovata partecipazione in cui il vero soggetto della celebrazione è l'assemblea. Alla luce di tali riferimenti, la ritualità liturgica veniva profondamente modificata con l'obiettivo preciso di avvicinare chi presiede al resto dell'assemblea e di rendere partecipe quest'ultima alla celebrazione del Mistero di Cristo.

Su tale traccia iniziava, dalla metà degli anni Sessanta del secolo scorso, un cammino di rinnovamento della prassi ecclesiale che passava attraverso la conoscenza di tutti i segni della fede e la riorganizzazione degli spazi liturgici con particolare attenzione alle opere d'arte e ai manufatti architettonici che sono stati creati al servizio dell'azione liturgica delle diverse comunità ecclesiali e che si avverte l'obbligo di conservare e tramandare con cura l'intero patrimonio artistico e le testimonianze di fede del passato. Fra tutti gli spazi liturgici coinvolti dall'adeguamento il più importante è il presbiterio, luogo dell'incontro di Dio con la sua Chiesa attraverso i luoghi eminenti dell'altare, dell'ambone e della sede¹⁸.

5.2 L'applicazione

La comunità dei credenti in Cristo esige un luogo idoneo per potervi celebrare. Il luogo della presenza di Dio che essa è chiede forme espressive che testimoniano il suo statuto. I cristiani dunque si raccolgono in un luogo, costruiscono una casa della Chiesa per specchiarsi in essa e riflettere ciò che sono e celebrano. Queste le istanze ben presenti nella preghiera della dedizione della chiesa e dell'altare, vera concezione ecclesiogenetica e declinazione dell'edificio nel suo rapportarsi alla comunità che in esso si raduna per celebrare¹⁹.

“O Dio, che reggi e santifichi la tua Chiesa accogli il nostro canto in questo giorno di festa; oggi con solenne rito il popolo fedele dedica a te per sempre questa casa di preghiera; qui invocherà il tuo nome, si nutrirà della tua parola, vivrà dei tuoi sacramenti. Questo luogo segno del mistero della Chiesa santificata dal sangue di Cristo, da lui

¹⁸ DI LIELLO S., *Le Cattedrali della Campania tra storia, architettura e adeguamenti liturgici*, in *Le Cattedrali della Campania*, cit., pp. 30-37.

¹⁹ Cfr. MILITELLO C., *Un luogo per celebrare*, in “Rivista Liturgica”, n. 1 (2014), p. 35.

prescelta come sposa, vergine per l'integrità della fede, madre sempre feconda nella potenza dello Spirito. Chiesa santa, vigna eletta del Signore, che ricopre dei suoi tralci il mondo intero e avvinta al legno della croce innalza i suoi virgulti fino al cielo. Chiesa beata, dimora di Dio tra gli uomini, tempio santo costruito con pietre vive sul fondamento degli apostoli, in Cristo Gesù, fulcro di unità e pietra angolare. Chiesa sublime, città alta sul monte, chiara a tutti per il suo fulgore dove splende, lampada perenne, l'Agnello, e si innalza festoso il coro dei beati. Ora, o Padre, avvolgi della tua santità questa chiesa, perché sia sempre per tutti un luogo santo; benedici e santifica questo altare, perché sia mensa sempre preparata per il sacrificio del tuo Figlio. Qui il fonte della grazia lavi le nostre colpe, perché i tuoi figli muoiano al peccato e rinascano alla vita nel tuo Spirito. Qui la santa assemblea riunita intorno all'altare, celebri il memoriale della Pasqua e si nutra al banchetto della parola e del corpo di Cristo. Qui lieta risuoni la liturgia di lode e la voce degli uomini si unisca ai cori degli angeli; qui salga a te la preghiera incessante per la salvezza del mondo. Qui il povero trovi misericordia, l'oppresso ottenga libertà vera e ogni uomo goda della dignità dei tuoi figli, finché tutti giungono alla gioia piena nella santa Gerusalemme del cielo"²⁰.

Si tratta di un testo eccellente, straordinariamente evocativo, che esige una traduzione bella di forme plastico-architettoniche rispondenti ed efficaci, degne della corrispondenza tra la chiesa edificio e la Chiesa mistero. La preghiera evoca con particolare enfasi il mistero trinitario, il suo manifestarsi salvifico nel mistero della Chiesa di cui l'edificio è segno. Ed è infatti la Chiesa a essere esaltata come sposa che Cristo si è acquistata con il suo sangue. Nell'incalzare di ben tre strofe la preghiera esplicita il mistero della Chiesa, richiamando luoghi neotestamentari diversi e facendoli convergere nella forza espressiva dell'edificio culturale. Al cuore della preghiera dedicatoria si trova la ragione dell'edificio culturale cristiano e la valenza ecclesiogenetica della mensa della Parola e dell'Eucaristia; qui vi si trova la corrispondenza plastica tra lo statuto ecclesiale e il luogo culturale. E poiché si parla di luogo, di edificio, di costruzione occorre ricondursi all'architettura, all'edificio nelle sue diverse parti. Tutto infatti riconduce al mistero della Chiesa, l'aula innanzitutto e, in essa la navata e il presbiterio, il fonte, la sede, l'ambone e l'altare²¹.

²⁰ CEI, *Benedizione degli Oli e Dedicazione della chiesa e dell'altare*, LEV, Città del Vaticano 1980.

²¹ Cfr. MILITELLO C., *Un luogo per celebrare*, in "Rivista Liturgica", n. 1 (2014), p. 36.

6. L'impianto ecclesiogenetico-eminenziale degli edifici di culto

L'importanza dell'aula liturgica è affidata alla corrispondenza che essa ha con il popolo di Dio che la abita, che vi esercita il suo ministero culturale. Essa è il luogo dell'adunarsi dell'assemblea liturgica. Essa connota la chiesa edificio come "casa del popolo di Dio", luogo nel quale la comunità si raduna per manifestare e tradurre il suo statuto. La casa del popolo di Dio, esprime dunque, originariamente, il farsi della Chiesa.

Questo è il senso dei fuochi ecclesiogenetici o delle eminenzialità nelle azioni liturgiche. Si tratta di fonte-vasca battesimale, sede presidenziale, ambone e altare-mensa-ara.

Collocato nel presbiterio, l'altare è riservato ai ministri destinati al suo servizio. Se è fuori discussione la sua centralità, è altrettanto evidente che l'altare è anche ogni singolo cristiano. La sottolineatura è dell'*ODEA* e dei suoi *Praenotanda* a farla emergere²². Si è abituati a leggere l'altare in chiave cristologica. Certamente la lettura è non solo legittima, ma necessaria e fondante. Si è meno abituati a leggere i cristiani tutti nella simbolica dell'altare. E questo avalla poi il pregiudizio di ruolo, la distinzione oppositiva di celebranti e partecipanti, i quali, invece, tutti sono le pietre vive dell'unico altare; sono soggetti tutti cristificati e perciò tutti rappresentativi di Cristo e del suo mistero; per questo chi presiede correttamente lo fa in *persona Christi et ecclesiae*. A tal proposito si vuole richiamare almeno in parte la preghiera dedicatoria per far emergere, per suo tramite, la valenza simbolica dell'altare nel suo tratto ecclesiologico²³.

"Ti lodiamo e ti benediciamo, Padre Santo, perché il Cristo tuo Figlio nel disegno mirabile del tuo amore ha dato compimento alle molteplici figure antiche nell'unico mistero dell'altare. [...] nel mistero della sua Pasqua compì tutti i segni antichi; salendo sull'albero della croce, sacerdote e vittima, si offrì a te, o Padre, in oblazione pura per distruggere i peccati del mondo e stabilire con te l'alleanza nuova ed eterna. E ora ti preghiamo umilmente, Signore, avvolgi della tua santità questo altare eretto nella casa della tua Chiesa, perché sia dedicato a te per sempre come ara del sacrificio di Cristo e mensa del suo convito, che redime e nutre il suo popolo. Questa pietra preziosa ed eletta sia per noi il segno di Cristo da cui fianco squarciato scaturiscono l'acqua e il

²² CEI, *Benedizione degli Oli e Dedicazione della chiesa e dell'altare*, LEV, Città del Vaticano 1980, 10-15.

²³ Cfr. MILITELLO C., *Un luogo per celebrare*, in "Rivista Liturgica", n. 1 (2014), pp. 37-40; VALENZIANO C., *Architettura Liturgica*, in AA.VV., *Scientia Liturgica*, v, Piemme, Casalmontferato 1998, vol. V, *Tempo e spazio liturgico*, pp. 423-424.

sangue fonte dei sacramenti della Chiesa. Sia la mensa del convito festivo a cui accorrono lieti i commensali di Cristo e sollevati dal peso degli affanni quotidiani attingano rinnovato vigore per il loro cammino. Sia luogo di intima unione con te, o Padre, nella gioia e nella pace, perché quanti si nutrono del corpo e sangue del tuo Figlio, animati dallo Spirito Santo, crescano nel tuo amore. Sia fonte di unità per la Chiesa e rafforzi nei fratelli, riuniti nella comune preghiera, il vincolo di carità e di concordia. Sia il centro della nostra lode e del comune rendimento di grazie, finché nella patria eterna ti offriremo esultanti il sacrificio della lode perenne con Cristo, pontefice sommo e altare vivente”²⁴.

Si insiste, dunque, sulla valenza ecclesiogenetica dell’altare. La Chiesa nasce, infatti, dal darsi per lei di Cristo. Il simbolismo dell’altare, il suo ripresentare Cristo e i cristiani è tutt’uno col fatto che la Chiesa nasce dall’Eucaristia. L’altare è il talamo, il luogo delle nozze, il luogo nel quale si mescolano la carne di Cristo e la carne della Chiesa. Senza l’Eucaristia non c’è Chiesa. Partecipare al corpo del Signore è vivere il mistero pasquale. È morire e rinascere con lui. La Chiesa da lui nasce e di lui vive raccogliendosi per fare memoria dell’evento suo incoativo, vivendolo fino a quando non ci sarà più bisogno della mediazione segnico-sacramentale²⁵.

Si è partiti dall’altare. In verità il farsi della Chiesa ha un antecedente che è la Parola. L’aula liturgica, dunque, non accoglie solo l’altare, ma anche l’ambone e la cattedra episcopale; il primo, è il luogo dell’annuncio, il luogo da cui viene proclamata la Parola, il secondo, luogo di presidenza e di guida.

Nell’ambiente della chiesa deve esserci un luogo elevato, stabile, ben curato e opportunamente decoroso, che risponda insieme alla dignità della Parola di Dio, suggerisca chiaramente ai fedeli che nella messa viene preparata la mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo [...] e infine sia adatto il meglio possibile a facilitare l’ascolto e l’attenzione dei fedeli durante la liturgia della Parola. Si deve pertanto far sì che, secondo la struttura di ogni singola chiesa, l’ambone di armonizzi architettonicamente e spazialmente con l’altare²⁶.

La presenza dell’ambone esplicita il senso della liturgia della Parola. Si tratta ancora una volta dell’evento ecclesiogenetico. È noto che gli antecedenti veterotestamentari dell’ambone sono la pedana di legno costruita al tempo

²⁴ CEI, *Benedizione degli Oli e Dedicazione della chiesa e dell’altare*, LEV, Città del Vaticano 1980.

²⁵ Cfr. MILITELLO C., *Un luogo per celebrare*, in “Rivista Liturgica”, n. 1 (2014), p. 41.

²⁶ OLM, *Praenotanda*, 32.

di Esdra e Neemia e il pulpito, il luogo rialzato dal quale veniva proclamata la parola di Dio nel culto sinagogale.

L'ambone è entrato nella prassi costruttiva della casa del popolo di Dio tutt'uno con il passaggio architettonico alla basilica, assumendo forme monumentali congrue al suo simboleggiare il sepolcro vuoto. Memoria dell'annuncio pasquale, sua icona spaziale, l'ambone ha assolto a questa funzione per ben dieci secoli. La riforma tridentina l'ha ignorato, preferendogli il pulpito. Viene restituito all'aula liturgica nel contesto della riforma liturgica del Vaticano II. Non tuttavia con l'immediatezza della ritrovata simbolica dell'altare. La fatica a recuperarlo è ancora tuttavia presente nell'ODEA che, pur nominandolo, non prevede alcuna ritualità di dedicazione. Il che denuncia la difficoltà a cogliere le istanze ecclesiogenetiche sottese al nesso ambone-annuncio, ambone-proclamazione della Parola. Riacquisire l'ambone è ripristinare un luogo simbolico importante e fondamentale. Più immediatamente dell'altare, l'ambone si colloca tra il presbiterio e la navata, anzi più propriamente alla navata. Il popolo di Dio accede alla lettura senza diaframmi ieratici, ma nell'immediatezza dell'ambone che connota l'aula liturgica²⁷.

L'ambone, cioè il luogo dal quale viene proclamata la parola di Dio, deve corrispondere alla dignità della parola stessa e rammentare ai fedeli che la mensa della parola di Dio è sempre imbandita, da quando il Cristo, vincitore della morte, con la potenza del suo Spirito ha rovesciato la pietra dal sepolcro.

Infatti, il rito di benedizione di un ambone si può utilizzare soltanto quando si tratta di un ambone vero e proprio, che non sia cioè un semplice podio mobile con leggio, ma un ambone fisso, che risalti per dignità di stile e di fattura. Esso per quanto possibile è opportuno celebrare nel Tempo di Pasqua, si può inserire nella celebrazione della Messa o anche in una celebrazione della parola di Dio. Di seguito la preghiera di benedizione di un nuovo ambone contenuta nel benedizionale:

“O Dio, che chiami gli uomini dalle tenebre alla tua ammirabile luce, accogli il nostro inno di benedizione e di lode; tu non ci lasci mai mancare il nutrimento dolce e forte della tua parola e convocandoci in quest'aula ecclesiale continui a ricordare le meraviglie da te annunciate e compiute. Risuoni dunque, o Padre, ai nostri orecchi la voce del tuo Figlio risorto, perché corrispondendo all'azione interiore dello Spirito, possiamo essere non solo ascoltatori, ma operatori fervidi e coe-

²⁷ Cfr. MILITELLO C., *Un luogo per celebrare*, in “Rivista Liturgica”, n. 1 (2014), pp. 42-43. VALENZIANO C., *Architettura Liturgica*, in *Scientia Liturgica*, Piemme, Casalmoferrato 1998, vol. V, *Tempo e spazio liturgico*, pp. 425-426.

renti della tua parola. Da questo ambone i tuoi messaggeri ci indichino il sentiero della vita, perché camminando sulle orme di Cristo, possiamo giungere alla gloria eterna”.

Questa preghiera di benedizione di un nuovo ambone nella parte anamnetica sottolinea la presenza salvatrice di Dio che sempre comunica con il suo popolo attraverso l'azione salvifica della sua parola, la petizione fa risuonare la presenza del Risorto che con la sua parola e il suo Spirito abilita all'ascolto e alla missione chi, convocato da essa non smarrisce il sentiero della vita.

Si è sottolineato l'aula e, a seguire, i luoghi ecclesiogenetici. In verità la simbolica della chiesa edificio scorre anche attraverso altri suoi luoghi. Evocando il presbiterio e la navata, non si è ritornati sulla polarità che li contrassegna, in qualche modo ricucita dal transetto. Tuttavia appare evidente lo scollamento sopravvenuto tra fedeli partecipanti e ministri celebranti. I primi hanno come luogo proprio la navata, spesso sviluppata in senso longitudinale, attraversata dal transetto, così acuendo la loro lontananza dal presbiterio.

Alla luce dell'ecclesiologia di comunione promossa dai dettami del Concilio Vaticano II, sarebbe auspicabile una realizzazione dell'aula che consentisse il più possibile di attuare il diaframma, di rendere reciproci presbiterio e navata. sicuramente quest'istanza comunionale si gioca nella collocazione della sede e dell'ambone, luoghi eminenti, intesi a collocarli a mezzo e nel sottrarli al presbiterio per restituirli all'assemblea nella sua interezza²⁸. A proposito della collocazione della sede così si esprime Crispino Valenziano:

“Progettazione accuratissima pretende pertanto la cattedra del vescovo, o la sede dei celebranti presidenti, e degli altri con loro, bisogna infatti significare insieme l'appartenenza totale di questi ministri all'unica assemblea, il loro servizio di presidenza della stessa assemblea, il loro attorniare l'ambone come tutta l'assemblea e il loro procedere all'altare diversamente dal resto dell'assemblea.[...] per noi occidentali dopo il Vaticano II, in conseguenza delle nostre incertezze sull'ambone, la progettazione e la disposizione generale dell'aula rimane ancora problema aperto. Spia del disagio dispositivo generale oltre che dalle improvvisazioni delle sedi presbiteriali e persino della cattedra episcopale è data dalla insicurezza del posto dei cantori e dei lettori ministri dell'ambone. Dalla antica *schola* intorno alle logge dell'ambone nell'aula, ambito che funzionalmente fu residenza del coro, dei cantori e dei lettori ma strutturalmente era il giardino pasquale del sepolcro vuoto, i lettori svanirono e i cantori passarono nelle gab-

²⁸ Cfr. MILITELLO C., *Un luogo per celebrare*, in “Rivista Liturgica”, n. 1 (2014), pp. 44-45.

bie degli organi attaccati a pareti o elevati comunque in concorrenza con l'ambone scomparso; separati allora dall'assemblea anch'essi, ora aspettano una progettazione corretta che reintegrano anch'essi pienamente nella sinassi. E con essi, i ministri tuttora vaganti"²⁹.

La cattedra è il segno per eccellenza del magistero che spetta a ogni vescovo nella sua Chiesa. In virtù di tale valenza ecclesiologica il rito inaugurale di una nuova cattedra può venir celebrato soltanto dal vescovo diocesano, oppure, in circostanze del tutto particolari, da un altro vescovo, che abbia avuto da quello diocesano uno speciale mandato. Il luogo della presidenza indica il compito che egli ha sia di presiedere l'azione liturgica che di guidare la preghiera del popolo santo di Dio affidato alle proprie cure. Di seguito la preghiera di benedizione contenuta nel benedizionale:

“Lodiamo con voce unanime il tuo santo nome, Signore, e innalziamo a te la nostra umile preghiera: tu che sei venuto come buon pastore per radunare nell'unico ovile il gregge disperso, nutri i tuoi fedeli e custodisci sotto la guida del tuo Spirito, per mezzo di coloro che hai scelto come maestri e servitori della verità, perché tutti insieme possano entrare nella gioia dei pascoli eterni”.

Questa preghiera di benedizione nella parte anamnetica evidenzia la missione del vescovo che, avendo come modello ispiratore il buon pastore, ha il compito di radunare il popolo di Dio in un unico ovile. Nella petizione viene chiesto il nutrimento e la guida nello Spirito del popolo attraverso l'azione santificatrice della guida.

Per quanto riguarda il fonte battesimale, come è noto, da almeno due secoli il luogo del battesimo non ha quasi conosciuto periodi di vero splendore. Eppure le nuove costruzioni o gli adattamenti degli ultimi decenni comprendono un numero di realizzazioni notevoli, capaci di tradurre la ricerca liturgica odierna e nel contempo di esprimere la relazione sempre viva con le origini fondanti.

Come già accennato, anche per il battistero, come per l'altare, l'ambone e la sede, i primi secoli del cristianesimo restano il punto di riferimento privilegiato: basta evocare l'epoca dei Padri e successivamente il V e il VI secolo per riportare alla mente un'immagine di identità unica nel suo genere. Appare evidente che, dopo la celebrazione della Pasqua, il fatto concreto del battesi-

²⁹ VALENZIANO C., *Architettura Liturgica*, in AA.VV., *Scientia Liturgica*, cit., vol. V, p. 428.

mo si iscriveva nel quotidiano di ogni battezzato e lo accompagnava per l'intera esistenza. Si può così constatare in che senso quello che si identifica con il "clima battesimale" travalicasse nell'ambito spaziale in senso stretto.

Bisogna dunque prestare attenzione a questa flessibilità, a questa identità vivente, così capace di estendersi attraverso il tempo e lo spazio. Forse questo si può ricollegare alla forza architettonica di un tipo di costruzione a pianta centrale, la cui forma ottagonale o rotonda si presta strutturalmente a caratterizzare un luogo e anche tutto un ambiente circostante. Il passaggio dal battistero indipendente alla cappellina battesimale, situata nei pressi dell'ingresso, non dovrebbe essere interpretato in senso strettamente spaziale, come se la si volesse rannicchiare. Per secoli, infatti, il ventaglio delle varianti e delle alternative ha continuato ad arricchirsi, come accade per le architetture vive, nelle quali ogni singolo elemento dialoga con tutti gli altri e con l'insieme. Nulla di strano dunque che nel visitare le chiese antiche e nuove accade spesso di costatare come la nota iniziatica o battesimale caratterizzi in realtà tutta la zona dell'ingresso o tutta una zona laterale o persino, in certi casi come gli edifici di culto delle comunità neocatecumenali, la chiesa intera³⁰.

L'idea di "prendere il largo" è obbligatoria, non solo rispetto al "porto" del Concilio di Trento, ma anche nei confronti degli schematismi personali, ogni volta che questi tentano di rinchiudere negli argini confortevoli e rassicuranti del pensiero unico. Come stimolo a un'evoluzione della riflessione architettonica bisognerebbe evocare la formazione dei catecumeni e le catechesi mistagogiche. Concretamente questo significa che, oltre al luogo della celebrazione, ci vorrebbero degli spazi per l'insegnamento. Tuttavia bisogna guardarsi da una formazione che coinvolga soltanto la sfera intellettuale. Nell'antichità, la mistagogia non era riducibile alle catechesi mistagogiche. Essa, consisteva nello scoprire, nel vivere il rito senza alcuna preparazione: si dava il primato all'esperienza sensibile e all'intelligenza simbolica, che è un'intelligenza che passa per il corpo e, di conseguenza, penetra molto più in profondità nel mistero, permettendo che entri molto più profondamente nella vita del credente³¹.

³⁰ Cfr. DEBUYST F., *Il Battistero: fonte di vita, di luce, di perdono*, in BOSELLI G. (a cura di), *Il Battistero* Atti del V Convegno liturgico internazionale, Bose, 31 maggio-2 giugno 2007, Qiqajon, Magnano 2008, pp. 25-33.

³¹ Cfr. DE CLERCK P., *Unità e diversità dell'iniziazione cristiana: evoluzione teologica e liturgica*, in *Il Battistero*, cit., p. 37.

7. Estetica teologica e spazio rituale

Questo paragrafo intende confrontare l'esperienza estetico-poietica del celebrare con lo spazio rituale dell'edificio, allo scopo di far emergere le linee fondamentali per una corretta arte della celebrazione e di evidenziarne le relative implicazioni antropologiche derivanti dalla stessa azione liturgica codificata dallo spazio rituale. Successivamente si evidenziano i criteri per uno spazio inteso ad esprimere il Mistero in esso celebrato.

Anzitutto bisogna dire che l'interesse attuale per l'architettura liturgica testimonia la necessità di un ripensamento dello spazio liturgico alla luce del dettame Conciliare. La riflessione entrerà nel merito dell'orientamento della preghiera liturgica. Se si prendono in considerazione i luoghi eminenti si possono fare varie riflessioni su di essi. La loro posizione e la loro forma dipendono dalle modalità in cui si intendono liturgia, Chiesa e assemblea, essendo l'ecclesiologia e la liturgia intrecciate in modo inseparabile. Tutto ciò condiziona necessariamente la configurazione dello spazio liturgico. Infatti, esso esprime l'auto comprensione dell'assemblea e della Chiesa, è l'immagine speculare di una comprensione di Chiesa ben determinata e di una precisa ecclesiologia³².

Si capisce da sé che ogni decisivo spostamento di accento nella forma espressiva della fede cristiana comporta necessariamente anche delle modifiche nella forma liturgico-architettonica. È importante, quindi, comprendere e spiegare il fonte, la sede, l'ambone e l'altare partendo dal loro peculiare significato all'interno dell'assemblea riunita per la liturgia e conseguentemente configurarli nello spazio liturgico³³. Mettendo da parte un'ecclesiologia statico-istituzionale, essenzialmente centrata sulla presenza di Cristo nelle specie eucaristiche, subentra una concezione dinamica della celebrazione che fa esplodere gli schemi medioevali. Quindi se l'assemblea liturgica forma lo spazio del raduno in cui Cristo è presente secondo diverse modalità (SC 7), allora questa prospettiva porterà al posizionamento dinamico dei tre poli ecclesiogenetici in questione.

Proprio in base a una comprensione approfondita dei diversi tipi di presenza di Cristo nella celebrazione liturgica, ci si dovrà chiedere criticamente se nelle chiese il modello abituale della correlazione diretta tra fonte, altare, ambone e sede, situati su un piano sopraelevato per lo più faccia a faccia con l'assemblea, sia adeguato realmente al modello di comunicazione

³² Cfr. RICHTER K., *Comunità, spazio liturgico e altare*, in *L'altare mistero di presenza opera dell'arte*, Qiqajon, Magnano 2005, p. 183.

³³ Cfr. ID., *Spazio liturgico e immagini di chiesa*, cit., p. 45.

promosso dal rinnovamento liturgico postconciliare. È la distribuzione dello spazio che fissa le diverse competenze, mette in evidenza un'eventuale gerarchizzazione di presenze, una vera e propria comunicazione tra tutti i partecipanti, indipendentemente dall'appartenenza al ceto clericale o a quello laicale³⁴.

Le novità più importanti della riforma liturgica riguardanti lo spazio celebrativo si possono così sintetizzare: concentrazione sull'unico altare staccato dalla parete di fondo dell'abside; reintroduzione di un luogo idoneo ad accogliere il fonte inteso come sacramento dell'ingresso; separazione tra altare e custodia eucaristica; introduzione di un ambone come luogo fisso per la proclamazione della Parola; allestimento di una sede per la presidenza nell'azione liturgica.

Ciò è emerso in una concezione di Chiesa intesa come forma di via. Tale forma, infatti, non esprime il modello del Cristo presente in mezzo all'assemblea, ma la direzione della stessa verso Cristo proveniente da Oriente e atteso in adorazione. La direzione della celebrazione postconciliare *versus populum*, con l'altare staccato dalla parete e spostato in avanti, è stata per lo più un'operazione di tipo scenico, atta soltanto a rendere visibile ciò che avviene sull'altare. In sostanza la contrapposizione-separazione spaziale tra presbiterio e assemblea è stata resa fissa³⁵.

Per Joseph Ratzinger l'altare è, per così dire, il luogo del cielo squarciato; esso non chiude lo spazio ecclesiale, ma lo apre alla liturgia eterna. La direzione a Oriente è per il teologo bavarese espressione della dimensione cosmica e storica della liturgia; inoltre essa significa un comune orientamento al Signore³⁶. Ratzinger esprime la preoccupazione che una visione dimezzata del carattere comunitario della liturgia porti a una comprensione puramente orizzontale della stessa. Perciò egli pone in primo piano la direzione anabatica e latreutica della liturgia, il suo carattere di adorazione e la direzione escatologica *versus orientem*, mentre la dimensione catabatica trova in lui poca attenzione. Comunque, nessuno di questi aspetti deve essere assolutizzato; alla liturgia cristiana, infatti, appartengono tutte e due le dimensioni: quella dell'adunarsi concentrico come quella della direzione eccentrica³⁷.

Tuttavia, non va sorvolato che, durante il rinnovamento liturgico, campeggiava in primo piano la presenza di Cristo a scapito della dimensione

³⁴ Cfr. ID., *Comunità, spazio liturgico e altare*, cit. pp. 186-187.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 191.

³⁶ Cfr. RATZINGER J., *Introduzione allo spirito della liturgia*, cit., pp. 70-81.

³⁷ Cfr. RICHTER K., *Comunità, spazio liturgico e altare*, cit., p. 193.

escatologica della celebrazione. La concreta configurazione dello spazio liturgico non è esente da eventuali contraddizioni:

Sono tre le componenti fondamentali che plasmano la forma più alta della liturgia cristiana, cioè la celebrazione eucaristica: quella dialogica della liturgia della parola, quella direzionata della preghiera e quella concentrica del banchetto eucaristico. Il compito organizzativo principale consiste nel dare possibilità di intervento a tutte e tre le costituenti. Il che potrà avvenire di volta in volta con diverse accentuazioni³⁸.

Il dibattito attuale su tale argomento sembra sia giunto a un dato ampiamente condiviso. Rispetto a quanti in passato invocavano il ritorno dell'orientamento ad est come condizione necessaria per una liturgia fedele alla tradizione, oggi, pur riconoscendo il profondo significato del rivolgersi verso est nella celebrazione liturgica, si osserva che il significato intrinseco di questo gesto liturgico trascende il fatto di volgersi verso uno dei punti cardinali. Qui si tratta dell'orientamento comune tanto di chi presiede l'azione liturgica tanto da chi vi prende parte. L'orientamento liturgico, che è il volgersi dell'assemblea per pregare verso un'unica direzione rimane dunque un elemento che attende di essere recuperato in tutto il suo valore. Sembra di poter affermare, anzitutto, che la continua e ostinata posizione frontale di chi presiede rispetto all'assemblea rappresenta un serio problema nell'attuale prassi liturgico-rituale. Chi presiede, assumendo una posizione frontale, oscura una verità teologica fondamentale: la liturgia come *opus Dei* e l'assemblea convocata alla presenza di Dio. Pertanto non è per niente necessario che la sede stia in posizione frontale rispetto al resto dell'assemblea, come del resto non lo era nel presbiterio tridentino dove si trovava in posizione laterale. Il recupero dell'orientamento liturgico richiede dunque anzitutto un profondo ripensamento del situarsi di chi presiede rispetto al resto dell'assemblea. Bisogna passare dall'ostinato faccia a faccia a un'attenta modulazione regolata dalla diversa natura degli atti di linguaggio. A questo proposito l'allora cardinale Ratzinger ha suggerito:

Dove non è possibile rivolgersi insieme verso oriente in maniera esplicita, la croce può servire come l'oriente interiore della fede. Essa dovrebbe trovarsi al centro dell'altare ed essere il punto cui possono rivolgere lo sguardo tanto il sacerdote che la comunità orante³⁹.

³⁸ GERHARDS A., *Wort und Sakrament-Zur Bipolarität von liturgie und Kirchenraum*, in "Communio-Räume", n. 12 (2003), p. 25.

³⁹ RATZINGER J., *Introduzione allo spirito della liturgia*, cit., p. 79.

Questo significa che la croce collocata al centro o al di sopra dell'altare rimane il segno maggiore verso il quale chi presiede e la stessa assemblea rivolgono la loro preghiera.

La grande tradizione della Chiesa ha sempre riconosciuto che il vescovo o il presbitero presiedano le azioni liturgiche, in modo particolare l'Eucaristia, in *nomine Christi capitis*, segno visibile che Cristo è il capo del corpo che è la Chiesa. La comune direzione di colui che presiede e coloro che partecipano attivamente al rito può essere dunque l'immagine chiara di Cristo capo che, unito al suo corpo, intercede e innalza la lode al Padre. Tale percorso, che si è proposto di offrire un'adeguata e qualificata risposta alla crescente domanda di intelligenza dei significati dello spazio liturgico, in questi ultimi anni, soprattutto in Italia e non solo, è il risultato di una rinnovata consapevolezza del ruolo fondamentale dell'architettura liturgica e di un'autentica riappropriazione dei significati e dei valori dello spazio rituale. Tuttavia, appare decisivo ricordare che l'assemblea orante genera lo spazio liturgico solo perché essa è generata dalla Parola di Dio.

Non è l'assemblea il dato originario, ma Dio che attraverso la sua Parola costituisce un popolo in assemblea. Nei termini dell'architettura liturgica questo significa che l'altare, l'ambone e la sede convocano l'assemblea orante e dunque sono gli elementi costitutivi dello spazio rituale. Lo costituiscono non solo perché lo spazio liturgico si organizza in relazione a essi ma soprattutto perché senza altare, senza ambone e senza sede non vi è spazio liturgico nella chiesa-edificio. Per questo, all'interno dello spazio liturgico l'altare, l'ambone e la sede precedono l'assemblea convocata e permangono anche quando l'assemblea si scioglie.

La chiesa come edificio, per dare ed essere un segno, deve realizzare la sua bellezza con le risorse di uno stile generoso e oblativo, amichevole e invitante. Deve accogliere senza sequestrare e deve introdurre venerazione senza sottrarsi alla familiarità. Il manufatto ecclesiale parla direttamente. Non è solo per ricevere il culto ma è per restituire alla bellezza dell'abitare con Dio che è il senso ultimo di ogni abitare. [...] La transizione resa possibile dallo spazio sacro è sempre iniziazione e passaggio. La sua estetica è pur anche vigorosamente drammatica. [...] La chiesa-edificio che ospita il sacramento-mistero di questa transizione, è come una membrana sensibile: consente l'osmosi, ma tiene segnata la differenza⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. SEQUERI P., *L'estro di Dio*, Glossa, Milano 2000, pp. 141-143.

Precedenza e permanenza, spaziale e temporale al tempo stesso, attestano che la Parola di Dio e l'Eucaristia precedono l'assemblea celebrante e non si esauriscono in essa, nel senso che l'assemblea non li esaurisce. Davvero, il luogo liturgico è il *locus theologicus*. Inoltre, nella pluralità di presenze, la presidenza liturgica è elemento costitutivo ed essenziale dell'assemblea. Insieme alla persona del ministro ordinato, la presidenza implica un luogo proprio e distinto all'interno dell'assemblea, sia esso cattedra episcopale o sede presidenziale.

Oggi, si colgono i primi segni di una rivalutazione della posizione laterale della cattedra episcopale, abbandonando così la posizione frontale della stessa che, dal Concilio a oggi, si è progressivamente imposta senza una riflessione liturgica sufficientemente adeguata. Ampiamente attestata nella tradizione liturgica, la cattedra posta a lato del presbiterio garantisce a colui che presiede una distinzione e una visibilità rispetto al resto dell'assemblea e, al tempo stesso, permette al vescovo di essere anch'egli rivolto all'ambone quale primo ascoltatore della Parola di Dio. Il vescovo, infatti, è il primo annunciatore della Parola al suo popolo perché ne è il primo ascoltatore in mezzo al suo popolo.

8. Lo spazio rituale: l'eloquenza del visibile nella liturgia

a) *L'evangelizzazione e lo spazio architettonico oggi*. Il punto di partenza di un'architettura in grado di evangelizzare oggi dovrebbe essere la delimitazione di ciò che è l'evangelizzazione nella situazione contemporanea. In funzione del suo profilo, si vedrà se lo spazio architettonico sia in grado o meno di evangelizzare.

L'evangelizzazione dovrebbe essere innanzitutto l'annuncio dell'arrivo del regno di Dio. Questo è senza dubbio il contenuto essenziale della predicazione di Cristo. Il Regno è l'irruzione definitiva e totale di Dio, del suo perdono e della sua misericordia nell'oggi ecclesiale. Con l'evento pasquale, inoltre, il Regno di Dio acquista una nuova dimensione identificandosi con esso. Il punto di partenza di ogni possibile comprensione dello spazio architettonico dovrebbe anche tener conto del *kerigma* essenziale del vangelo: proclamare la Risurrezione e il rovesciamento dei valori nei confronti del mondo a causa dell'avvento di Dio nell'oggi dei credenti.

La domanda è immediata: quale dovrebbe essere il contenuto della proclamazione del *Kerigma* del Regno? Innanzitutto dovrebbe essere un annuncio escatologico dell'arrivo degli ultimi tempi, un annuncio della riconciliazione, un rivivere memorialmente l'Esodo liberatore e un'esperienza

della visibilità della Chiesa come corpo di Cristo. Seconda domanda: con quale stile la chiesa dovrebbe presentare questo programma di evangelizzazione? Senz'altro dovrebbe predominare uno stile familiare, pervaso da una gioia spirituale profonda, aperto a una comunicazione immediata e vissuta e, inoltre, essere in comunione con la reintegrazione dell'uomo con l'ambito naturale attuale.

Come tradurre queste caratteristiche dell'evangelizzazione del XXI secolo in termini teologici adatti a essere utilizzati come linguaggio architettonico? L'annuncio escatologico potrebbe essere descritto come incarnazione, cioè, ingresso di Dio nell'immanenza con proiezione verso il futuro ultimo; la riconciliazione come sacrificio di alleanza; la liberazione come esodo pasquale; la visibilità della Chiesa come comunità dei credenti⁴¹.

b) *Caratteristiche di uno spazio architettonico eloquente*. L'architettura pensata per la liturgia dovrebbe esprimere la dimensione visibile dell'evangelizzazione, manifestare in modo sensibile l'annuncio del *kerigma*. Questa esigenza porta a ripensare i canoni architettonici ricevuti dal passato. Il linguaggio architettonico è cambiato. Non basta non riproporre uno schema romanico, gotico o barocco, benché sia solo dal punto di vista della concezione dello spazio liturgico e non quello estetico. Spesso si tende a ripetere schemi di un presbiterio controriformista con un'estetica contemporanea. Sembra opportuno invece, tradurre il vangelo in canoni attuali e metterli al servizio di un'evangelizzazione contemporanea. Come deve essere l'architettura religiosa per esprimere visibilmente il messaggio della salvezza? È possibile un'architettura eloquente, che racconti il vangelo in canoni architettonici? Un'architettura che presenti eloquentemente il vangelo, per essere tale, dovrebbe essere biblica, sacramentale, liturgico-celebrativa, accogliente all'interno e aperta al mondo. Una siffatta architettura sarebbe parimenti simbolica e funzionale⁴².

Spazio biblico. Oggi non ha più senso copiare i canoni estetici di altre epoche. Per la stessa ragione non ha senso ripetere i canoni spirituali, devozionali, celebrativi o teologici di altre epoche. Non sarebbe comprensibile alla società contemporanea e non rispecchierebbero il contenuto essenziale del *kerigma*, incentrato essenzialmente intorno ai valori

⁴¹ Cfr. LOPEZ TELLO GARCIA E.-ORLANDO G., *Spazio architettonico e iconografia: l'eloquenza del visibile nella liturgia*, 1-4, in MAGNANI F.-D'ADAMO V. (a cura di), *Liturgia ed evangelizzazione. La Chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia*, Atti del Congresso Roma 25-27 febbraio 2015, Rubbetino Editore, Catanzaro 2016, pp. 30-32.

⁴² Cfr. LOPEZ E.-TELLO GARCIA, *Spazio architettonico e iconografia: l'eloquenza del visibile nella liturgia*, cit. pp. 35-37.

fondamentali della Pasqua di Cristo come espressione del Regno di Dio. La riproposizione architettonica di questi valori apre l'ambito della simbolica e delle sue possibilità espressive.

Un'architettura evangelizzatrice dovrebbe esprimere eloquentemente i contenuti biblici: la pasqua, il passaggio dalle tenebre alla luce, dall'esterno all'interno, dalla morte alla vita futura. Non meno importante è l'utilizzo di un'adeguata iconografia biblica tipologica. Si sa che alcuni edifici di culto cristiano dell'antichità approfittavano della proposta speculare di passaggi dell'AT-profezia e del NT-adempimento, creando una concezione unitaria di entrambi i Testamenti.

Non è incompatibile una proposta architettonica biblica con la spiritualità contemporanea. Essa, insieme agli altri elementi che configurano la devozione dovrebbero sottomettersi al primato della proclamazione del Regno, dell'annuncio del Risorto, ed essere ricollocati in funzione di questo messaggio. La chiesa-edificio deve esprimere il Mistero Pasquale di Cristo. I santi, le devozioni, la preghiera privata, tutto deve portare al Risorto.

Spazio sacramentale. Oltre agli elementi biblici un'architettura eloquente dovrebbe mostrare la visibilità dei sacramenti. Non è possibile concentrare tutti i luoghi celebrativi in un unico spazio. A quel punto la dinamica celebrativa e la distinzione fra i sacramenti verrebbero meno fino a procurare una presentazione indistinta degli effetti dei sacramenti dal punto di vista visivo.

La proposizione adeguata e distinta dei luoghi celebrativi legati ai sacramenti favorisce la capacità di comunicazione dello spazio architettonico. I luoghi celebrativi ben fatti parlano, esprimono comunicano il messaggio di salvezza anche quando non si celebra l'azione liturgica.

Altare. Il primo elemento da considerare nel disegno architettonico di una chiesa è la progettazione dell'altare, espressione della nuova ed eterna alleanza. È proprio l'altare il luogo della riconciliazione fra l'uomo e Dio. È l'elemento che esprime in modo più evidente e compiuto la centralità cristologica della chiesa-edificio. Far venire meno la centralità dell'altare in funzione di altri elementi è diminuire l'importanza centrale del memoriale dell'Alleanza che è espresso in esso, la roccia che è Cristo. Un altare ben fatto, centrale, coerente artisticamente con ciò che si trova intorno, che non crei disarmonia con elementi architettonici antecedenti, è un altare eloquente che rende visibile Cristo stesso.

Ambone e sede. In connessione con l'altare, ovviamente è l'ambone, mensa della Parola, prima parte della celebrazione rituale, presenza della Parola di Dio che accompagna il suo popolo. È la tenda dell'incontro dove il

popolo sente la voce del Signore. È l'espressione visibile del Sinai, dove la Parola si fa Alleanza. Un ambone addossato all'altare o senza rilevanza architettonica viene meno al compito che dovrebbe esprimere in quanto luogo della proclamazione del Regno. Un secondo elemento che si rapporta all'altare è la *sede*. Se è cattedra episcopale, dovrebbe avere una posizione centrale, se è sede presbiterale, sarebbe meglio leggermente decentrata. Quando è vuota, essa esprime la presenza escatologica di Cristo. È il luogo preparato per il Signore, quando egli verrà nell'ultimo giorno. Deve essere eloquente anche fuori della celebrazione, per cui non può e non deve essere una semplice sedia dal momento che non è previsto lo spostamento del Signore.

Fonte-vasca battesimale. Alcuni sacramenti hanno uno spazio proprio, adeguato. Il più importante è senz'altro il battesimo. È un sacramento d'iniziazione, d'ingresso. Il battistero o fonte-vasca deve essere edificato perciò all'ingresso dell'edificio ed essere capiente se è battistero, per accogliere anche la comunità che accompagna il catecumeno all'ingresso della chiesa.

Spazio liturgico-celebrativo. Un'architettura eloquente deve essere ben configurata dal punto di vista celebrativo. L'azione liturgica tiene conto dell'assemblea riunita, del presbiterio vicino e centrale tra i presenti, dei percorsi celebrativi che devono essere sottolineati anche con un'adeguata decorazione e degli spazi liturgici esterni; sagrato, atrio, porticati narcece. La dimensione celebrativa è la migliore espressione della visibilità della chiesa-mistero.

Un'architettura che renda visibile la chiesa dovrebbe essere funzionale indipendentemente dal numero dei partecipanti alla celebrazione, ed essere in grado di accogliere intimamente tutti attorno all'unico altare, senza che nessuno si senta perso nell'immensità di una chiesa vuota. Un'aula liturgica ben pensata dovrebbe rendere visibile la chiesa, anche se vuota e a maggior ragione quando è piena e inserita nella dinamica celebrativa. Quest'ultima apre lo spazio all'esigenza di funzionalità dell'edificio architettonico. Una chiesa-edificio che non favorisca l'azione celebrativa, non è funzionale e perciò, ancora meno eloquente⁴³.

Spazio inculturato, accogliente e missionario. Nell'architettura è essenziale la dimensione dell'inculturazione; essa sgorga dal principio fondamentale del cristianesimo: l'incarnazione. Nei paesi non europei è chiaro il criterio dell'inculturazione, cioè l'assunzione delle possibilità

⁴³ Cfr. Ivi, pp. 39-41.

espressive della cultura locale.

In Europa dovrebbe accadere lo stesso, cioè bisognerebbe assumere l'estetica odierna per potersi rapportare alla contemporaneità. L'inculturazione nell'estetica contemporanea non significa l'erezione di edifici che vadano fuori moda a breve termine. Elemento essenziale dell'inculturazione è la reintegrazione dell'uomo con la natura.

Uno spazio di evangelizzazione non può essere freddo, asciutto, ma accogliente e in grado di trasmettere la gioia e la luminosità del vangelo. Chiunque vi entri, deve sentire cambiare il proprio stato d'animo, e poiché tutti si devono sentire accolti, le sedute devono essere collocate in maniera adeguata a raggiungere tale scopo. Parti indispensabili per l'accoglienza sono il portico esterno e il nartece interno: il primo serve a creare un ambiente di sosta prima di entrare in chiesa, uno spazio che permetta lo scambio umano e la possibilità di condivisione.

La trasmissione spirituale si realizza nel nartece interno. Non è possibile passare dalla strada al luogo della celebrazione in modo immediato: un ambiente che possa far sì che gli occhi del credente si adattino all'atmosfera interna e intima della chiesa-edificio.

Ma lo spazio interno deve essere anche aperto all'esterno per sottolineare la dimensione missionaria della chiesa-mistero. Ancora una volta il portico gioca un ruolo importante. È il luogo dell'accoglienza e del congedo, della comunicazione e dell'incontro, della celebrazione e dell'invio missionario, della formazione catecumenale e catechetica e delle celebrazioni che iniziano all'esterno della chiesa-edificio. È l'atrio dei gentili, il luogo di dialogo con i non iniziati⁴⁴.

Si può affermare che tale edificio di culto risponde alle esigenze dell'eloquenza visibile dello spazio architettonico, esprimendo nella sua disposizione o nel suo adattamento il messaggio fondamentale del Regno, la Risurrezione di Cristo, espressa grazie alla struttura dell'edificio e dei luoghi celebrative.

Così lo spazio liturgico dovrebbe rispecchiare una chiesa legata all'ingresso di Dio nella storia, vissuta come riconciliazione attorno al sacrificio di alleanza di Cristo, conscia della centralità del memoriale pasquale di Cristo come costitutivo del suo essere una chiesa che si fa visibile nello spazio liturgico-architettonico.

⁴⁴ Cfr. Ivi, pp. 42-45.

Conclusione

La trattazione dello studio in questione ha preso in esame l'analisi dei rapporti tra due discipline apparentemente distanti ma, in realtà, molto vicine: la teologia liturgica e lo spazio rituale. Lo studio, infatti, ha messo in evidenza che i due mondi convergono in un'unica realtà quando la fede viene resa manifesta in un'azione rituale. Nella sua evoluzione storica lo spazio liturgico ha dovuto assumere svariate modalità di proposte per poter tradurre il mistero in azione rituale, servendosi di spazi e luoghi intesi a svolgere un compito puntuale.

Questo convergere in un'unica realtà visibile e, allo stesso tempo invisibile, e scaturito dalla trasmutazione della sostanza dalla materia alla forma artistica tangibile, diviene il fulcro del linguaggio estetico-liturgico ritualizzato, dato che il rito si estrinseca in uno spazio ben definito e armonicamente disegnato. La conformazione degli spazi liturgici, quindi, non solo veicola il messaggio stesso che la liturgia vuole trasmettere, ma, agendo sui sensi, permette una migliore comprensione del messaggio stesso, coinvolgendo il credente, proiettandolo nella dimensione trascendente del sacro.

Inoltre, si è inteso sviluppare il rapporto tra la teologia estetica e i principi di adattamento liturgico seguiti dalla riforma postconciliare. Per cui si può affermare che, grazie alla testimonianza storiografica dei luoghi celebrativi, essi stessi hanno la peculiarità di informare l'azione rituale e di declinare il suo svolgimento simbolico-rituale. Rilevante è, in ultima analisi, l'aspetto comunicativo-evangelizzante, fattore costituente i luoghi stessi della celebrazione: attraverso l'artisticità dei luoghi ecclesiogenetico-eminenziali emerge il singolare ed esclusivo messaggio: sono i luoghi stessi ad informare l'azione rituale, la quale viene contemplata come prima forma di evangelizzazione.

La vita claustrale femminile come provocazione all'uomo d'oggi? A cinque anni da *Cor orans* tra diritto e antropologia

di Umberto Rosario Del Giudice

1. Monachesimo e umanesimo

La nostra epoca è attraversata da cambiamenti e tensioni ad ogni livello; essa, però, non è peggiore (né migliore) di quella in cui San Benedetto da Norcia e gli altri padri del monachesimo¹ articolarono le prime *regulae monasteriorum* e fondarono monasteri donando loro una organizzazione ben articolata che sembra anche oggi non temere il confronto con grandi strutture². Il monachesimo ha sempre trovato in sé una forza peculiare per rispondere alle esigenze e alle sfide di ogni epoca. Dai suoi albori, e al di là delle “regole”, infatti, questa particolare forma di vita consacrata ha rivestito un ruolo importante per la cultura cristiana e per la società³; e, come qualcuno ha scritto, sono stati i monaci che, nella *fuga mundi*, hanno salvato la civiltà, ovvero la tensione culturale dell'uomo, custodendo il mistero⁴.

Nel millennio appena trascorso, anche la riflessione teologica, prima e dopo l'assise del Concilio Vaticano II, è apparsa fortemente debitrice delle iniziative e delle riflessioni dei movimenti nati per iniziativa dei monasteri europei; da quello biblico a quello liturgico, da quello patristico a quello ecumenico⁵. Impulsi che hanno proposto spunti di rinnovamento, in una Chiesa grata all'essenzialità e alla profondità della vita contemplativa e in una Eu-

¹ Molti furono i “padri del monachesimo” anche prima di Benedetto. Per l'Occidente vanno citati almeno Girolamo, Agostino, Severino, Paolino, Martino, Giovanni Cassiano. Altri veri iniziatori furono gli asceti orientali, tra cui Antonio il Grande, Pacomio, Basilio, Paolo di Tebe e gli altri Padri del deserto. Cfr. RAPETTI A.M., *Storia del monachesimo medievale*, Il Mulino, Bologna 2013.

² Cfr. FOLADOR M., *L'organizzazione perfetta. La Regola di San Benedetto. Una saggezza antica al servizio dell'impresa moderna*, Ed. Guerini e Associati, Milano 2006.

³ Sul tema la bibliografia è ingente. Per una rassegna sintetica: CUSIMANO F., *L'evoluzione della vita monastica nella tradizione latina occidentale. Dalle origini all'unità sotto la Regola di san Benedetto*, in COSENTINO A.-MONACA M. (a cura di), *Studium sapientiae. Giornata di studio in onore di Giulia Sfameni Gasparro* – 28 gennaio 2011, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli (CZ) 2013, pp. 279-286.

⁴ Cfr. PENCO G., *Il monachesimo*, Mondadori, Milano 2000.

⁵ Cfr. TORCIVIA M., *Il monachesimo benedettino italiano postconciliare. Lettura del cammino percorso e proposizioni di alcuni esempi di rinnovamento*, in “Claretianum” a. XLI (2001), pp. 129-179.

ropa altrettanto debitrice dell'antica sapienza di un adagio medievale che, se vissuto, trasforma ogni realtà: *ora et labora et lege*⁶.

La regola fondamentale del monachesimo occidentale, che attinge anche alle fonti monastiche orientali, traduce le profondità della sapienza cristiana e di un umanesimo progettuale e dinamico⁷. Non a caso, la sapienza contemplativa e monastica benedettina è stata riconosciuta come apportatrice di un autentico fermento spirituale e di vivo umanesimo per tutta l'Europa⁸.

In quest'orizzonte, il monachesimo femminile ha brillato come ricchezza indiscussa di vita, cultura, lavoro e santità⁹; anche il fiorire di *Costituzioni, Direttori, Regole, Consuetudini*, che traducono, oggi più che mai, la solidarietà tra donne, che, come qualcuno ha giustamente affermato, testimonia la preoccupazione della carità condivisa. Una tensione che supera un certo careerismo¹⁰ ed è foriera di comunione e di condivisione oltre la staticità dei chiostri.

Ma per rivalutare le ricchezze della vita monastica bisogna superare la classica percezione di "forma di chiusura" che ha circondato per lungo tempo la stessa vita claustrale; e sebbene qualche "chiusura della clausura" ci sia stata, più per motivi politico-teologici che per orizzonti intrinseci alla natura della vita religiosa contemplativa, anche la vita monastica è riuscita a superare da tempo una visione negativa del mondo.

I due movimenti, superare la visione negativa del mondo e evitare una visione negativa della vita claustrale, sono due facce della stessa medaglia: il rinnovamento della percezione della Chiesa nel mondo che poi si traduce con la relazione *Chiesa-mondo*, non più in opposizione pessimistica o antimoder-nistica, e con l'autopercezione della vita consacrata fondata sulla consacrazione battesimale.

Queste tensioni rinnovate che, oltre a configurarsi come elementi essenziali per la relazione *Chiesa-mondo*, ovvero, *vita consacrata-mondo*, si svelano come due dinamiche che investono anche la (pre-)comprensione an-

⁶ Cfr. LECLERCQ J., *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Herder, Roma 1961.

⁷ LOUF A., *Influssi orientali nella Regola di san Benedetto*, in GIORDANO D. (a cura di), *Il ruolo del monachesimo nell'ecumenismo. Atti del Simposio Ecumenico Internazionale. Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, al 30 agosto al 1 settembre 2000*, Città Ideale, Prato 2002, pp. 61-79.

⁸ Cfr. BENEDETTO XVI PP., *Udienza generale del mercoledì: San Benedetto da Norcia*, 9 aprile 2008.

⁹ Per una rassegna di biografie edificanti in merito, si veda: CÀNOPI A.M., *Monachesimo benedettino femminile*, Abbazia San Benedetto, Seregno (MB) 2008.

¹⁰ Cfr. CREMASCHI L., *Regole monastiche femminili*, Einaudi, Torino 2003.

tropologica: dall'*amartiocentrismo* alla *sequela*¹¹. È sulla particolare sequela (“*peculiariter modo Deo consecrantur*”, can. 207 §2 *CIC*)¹² che si fonda la vita consacrata; essa non rimanda (più) ad una “perfezione” da conseguire dopo il “peccato originale”¹³. D’altra parte, nel linguaggio biblico la misericordia è sempre teocentrica, mai amartiocentrica, che invece appare approccio di rilettura agostiniana¹⁴. Tale lettura ha condizionato non poco le esperienze ascetiche attraverso una forma unilaterale di intendere la “salvezza”: l’individualizzazione della salvezza, la sua interiorizzazione e «la tendenza a ravvisare nella salvezza, concepita come grazia, un mezzo, un *auditorium* per realizzare il fine, e non invece la presenza, l’inabitazione della Trinità»¹⁵ appaiono caratteristiche passate limitative della ricchezza battesimale, della “figliolanza”.

L’inclinazione ascetica e amartiocentrica del Medioevo, nel quale oltre al peccato e ai “vizi” anche malattia e disabilità erano causalmente legate al peccato, ha fatto vedere gli aspetti negativi della vita claustrale oltre che relegare le donne ai margini della vita vocazionale¹⁶. Tutto in un clima in cui, e

¹¹ Cfr. SCOLA A.-MARENGO G.-LÓPEZ J-P., *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaka Book, Milano 2000, p. 270.

¹² *Codex Iuris Canonici, Ioannis Pauli Papæ II auctoritate promulgatus*, in AAS, LXXV (1983), II (poi, *CIC*).

¹³ Così un Vescovo a metà del XIX secolo: «Il fine dello Stato religioso è l’acquisto della perfezione tutte le religiose debbono efficacemente aspirarvi, ed in modo affatto distinto dai secolari, da poiché se questi sono obbligati soltanto ad aspirare alla perfezione col rimuovere gli impedimenti dei peccati, e con l’osservare i precetti più perfettamente che possono, le religiose sono altresì obbligate a rimuoverne ogni estraneo impedimento, come i negozi, le premure del secolo, gli allettamenti del mondo. Onde che una Religiosa ha contratto, in virtù della sua professione, l’obbligo indispensabile di procurare con ogni dirigenza tutto il tempo di sua vita di acquistare la propria perfezione per mezzo dell’esatta osservanza dei suoi voti, delle sue Regole e di queste nostre Costituzioni. Per conseguenza non solo la religiosa deve convertirsi di cuore al suo Dio, e condurre una vita cristiana, come pure far debbono tutti fedeli: deve ancora guardarsi con l’aiuto del Signore dei peccati veniali, e dalle imperfezioni: deve portare continuamente nello spirito, e nel cuore la mortificazione di Gesù Cristo crocifisso, suo sposo, ed imitarlo nelle divine sue virtù, affinché con lui formi uno spirito solo» (CASTELNUOVO G.B., *Regole e Costituzioni per le monache Agostiniane del monastero di Santa Caterina in Locarno*, Stampa Pietro Ostinelli, Como 1836, p. 141-142).

¹⁴ Cfr. AGOSTINO, *De dono perseverantiæ*, 14, 35; *PL* 45, p. 1014.

¹⁵ PESCH O.H., *Gesetz und Gnade*, in BÖCKLE F. (a cura di), *Christlicher Glaube in modern Gesellschaft*, vol. XIII, Herder, Freiburg i. Br., 1981, p. 255. Sull’accusa ingiusta rivolta ad Agostino di ignorare la dottrina della divinizzazione, si veda: CHADWICK H., *Note sur la divinisation chez Saint Augustin*, in *Revue des Sciences religieuses*, a. LXXVI (2002), pp. 246-48.

¹⁶ Cfr. VAUCHEZ A., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Viella Libreria Editrice, Roma 2011, pp. 113-114.

fino alla modernità e oltre, per le donne era pensato uno stile di vita fatto di “virtù femminili” che attuavano una “certa idea di donna” e che ne canalizzavano e disciplinavano ancor di più le identità personali. I limiti di un’impostazione devota e socialmente funzionale della vita monastica si conoscono: non è insolito, infatti, leggere di fonti storiche che riportano realtà conflittuali dove “l’una accusava l’altra”¹⁷ e dove le giovani consideravano «il monastero più come una professione da scegliere che come una vocazione da seguire»¹⁸.

Ad ogni buon conto, quelle monastiche sono state comunità vive che appaiono nella storia come “*societas* tutte al femminile” in cui tempi, spazi, lavori, beni, patrimoni, sono gestite in un’autonomia spesso conquistata a duro muso¹⁹; una *societas* di cui può far parte ogni donna senza distinzione di cultura o censo, la cui autorità –la Abbadessa– è eletta liberamente a “suffragio diretto e universale” già dal Medioevo. Spinte innovative, sebbene limitate, che hanno non poco contribuito ad un certo “femminismo”. Una tendenza che, superate le concezioni antropologiche negative, le tendenze devozionistiche medievali, le restrizioni sociali, le scelte di convenienza e grazie ai nuovi impulsi derivanti anche dal post-concilio, è riemersa in tutta la sua portata.

D’altra parte, quella monastica femminile, appare anche come una *societas*, di fatto, non imbrigliata in sé dalle esigenze dell’Ordine sacro; tale assetto oggi può presentare e ricordare all’intera Chiesa una struttura giuridica non gerarchizzata dalla presenza dell’Ordine sacro. È vero che alcune Abbadesse in passato “dominavano” in monasteri spesso più adibiti a case di accoglienza per l’aristocrazia che a casa di “perfezione”²⁰; è vero anche che alcune di esse godettero di una potestà “quasi episcopale”, in un’epoca in cui anche i “vescovi” erano più “principi della Chiesa” che ministri di essa, e in un periodo in cui non era ancora immediatamente confusa e sovrapposta la potestà di governo con quella ministeriale²¹. Ma la vita monastica, e nella fattispecie quella femminile, è sempre stata foriera di cultura, lavoro assiduo, luogo di virtù condivise e luogo di indipendenza e, nonostante i limiti delle varie epoche, luogo di emancipazione della figura della donna.

¹⁷ Cfr. POWER E., *Vita nel Medioevo*, Einaudi, Torino 1999, pp. 84-86.

¹⁸ Ivi, p. 90.

¹⁹ Cfr. RAPETTI A.M., *Monachesimo medievale. Uomini, donne e istituzioni*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 95-104.

²⁰ Cfr. GALASSO G.-VALERIO A., *Donne e religione a Napoli: secoli XVI-XVIII*, F. Angeli, Milano 2001, p. 55. Si veda anche: NOVI CHAVARRIA E., *Monache e gentildonne. Un labile confine: poteri politici e identità religiose nei monasteri napoletani: secoli XVI-XVII*, Franco Angeli, Milano 2001.

²¹ Cfr. PENCO G., *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Jaca Book, Milano 1991, p. 337.

Oggi la vita monastica femminile, sebbene a volte offuscata da una certa protezione paternalistica o apprezzata solo con le lenti di un romanticismo superficiale, conserva tutta la sua forza profetica²². Si deve a molte monache e molte Abbadesse se la spinta riformatrice non è venuta mai a mancare nei monasteri e, attraverso di essi, alla cultura. È in quest'orizzonte di continuità profetica e alla luce dei cinque anni di *Cor orans* che sembra lecito chiedersi se questa forma di vita consacrata possa mutuare dalle ultime riforme utili mezzi per “dirsi ancora”. Se essa può essere un riferimento per il resto della Chiesa e in che modo e se può avere un futuro che sia anche profezia.

Riforma, riferimento e futuro. Tre “luoghi” che possono dire molto alla vita consacrata e al presente della Chiesa. Sebbene le domande siano complesse, e solo il tempo saprà davvero rispondere, sembra utile analizzare alcuni aspetti del *Diritto monastico femminile* che potrebbero evidenziare elementi che meritano dovuta attenzione ecclesiale. D'altra parte, lo stesso Pontefice, in occasione del proclamato *Anno della Vita consacrata*, invitava le varie forme a interrogarsi sul proprio posto e sulla propria identità nel mondo contemporaneo:

«Mi aspetto –dichiara papa Francesco– che ogni forma di vita consacrata si interroghi su quello che Dio e l'umanità oggi domandano. Soltanto in questa attenzione ai bisogni del mondo e nella docilità agli impulsi dello Spirito Santo, quest'Anno della vita consacrata si trasformerà in un autentico *kairòs*, un tempo di Dio ricco di grazie e di trasformazione»²³.

2. La forma della vita contemplativa: presupposti di Diritto monastico

Nella storia del cristianesimo la presenza di donne e di uomini che scelgono di confermare la vocazione battesimale, “nell'attesa della venuta del Signore”, con la professione dei consigli evangelici, è un'autentica testimonianza che fa parte di una multiforme e condivisa tradizione cristiana. Tale viva presenza, spesso radicata nell'esperienza di fondatrici o fondatori, è diventata presto una vita di sequela disciplinata, chiamata “*vita consacrata*”. Quest'ultima, dono del Padre nello Spirito e radicata nell'esempio di Cristo,

²² Cfr. MILITELLO C., *Volte e storie. Donne e teologia in Italia*, Effatà, Torino 2009, p. 225. Militello riporta le parole e la convinzione di Benedetta Selene Zorzi, filosofa e teologa italiana.

²³ FRANCESCO PP., *Lettera apostolica in occasione dell'Anno della vita consacrata: A tutti i consacrati*, 21 novembre 2014, II, 5.

si caratterizza per il primo e fondamentale voto di “castità”²⁴ ed è parte integrante del cammino e dell'identità della comunità ecclesiale.

Sebbene vada ricordato che la dicitura “vita consacrata” è parziale, poiché ogni battezzata/o è per il battesimo stesso consacrata/o in Cristo dallo Spirito Santo²⁵, è opportuno ribadire che in senso intensivo “vita consacrata”, soprattutto per il Diritto canonico, è quella relativa alla professione dei consigli evangelici o di altri vincoli sacri²⁶.

La vita consacrata assume in genere varie forme: eremitica, verginale, monastica, canonica, conventuale, apostolica, secolare o di nuova fraternità. Ma il dinamismo proprio della forma particolare di consacrazione evoca nuove forme: *la forma chiede forme*. Le forme di vita consacrata sono varie e la Chiesa è sempre pronta a riconoscerne anche di nuove (ex can. 605 *CIC*). Il fatto stesso che ci siano nuove forme dice anche che la stessa vita consacrata, sebbene nelle forme consuete, è incline alla novità e sensibile ai mutamenti storici; ogni forma di vita consacrata, infatti, vive nella storia e mai fuori di essa, poiché lo Spirito Santo non sottrae alla storia degli uomini «le persone che il Padre ha chiamato» e «le pone a servizio dei loro fratelli e delle loro sorelle [...] in rapporto alle necessità della Chiesa e del mondo»²⁷.

Tra queste forme, una, antica e consolidata, è stata oggetto di attenzione particolare da parte del legislatore nell'ultimo lustro: la vita consacrata contemplativa femminile ovvero la *vita claustrale*, «*signum est unicæ coniunctionis Ecclesiæ-Sponsæ cum Domino admodum dilecto*»²⁸.

Sebbene la «contemplazione delle verità divine e la costante unione con Dio nell'orazione» sia il «primo e particolare dovere di tutti i religiosi» (ex can. 663, §1 *CIC*), la particolare dedizione alla forma della contemplazione claustrale è propria di alcuni Istituti e diviene una risposta tipica e fondamentale risorsa, insieme alle altre, per la vita e la santità della Chiesa. La Chiesa custodisce e riconosce come parte della propria identità la speciale consacrazione a Dio di tutti quei fedeli battezzati che danno incremento alla missione salvifica della Chiesa (cfr. can. 207 §2 *CIC*). È in questo contesto di identità

²⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II PP., *Adhortatio apostolica post-synodalis: Vita consecrata*, 25 marzo 1996, in AAS, LXXXVIII (1996), 377-486 (poi *VC*); qui 377.387, nn. 1.14.

²⁵ Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia: Lumen Gentium*, in AAS, LVII (1965) pp. 5-71, qui nn. 10.34.44; (poi *LG*). Lo stesso documento riporta anche “consacrazione episcopale” (*LG*, 21) e “consacrazione religiosa” (*LG*, 46). Per i presbiteri si parla di “partecipazione alla consacrazione e alla missione” di Cristo (*LG*, 28). I “laici” poi sono “dedicati a Cristo e consacrati dallo Spirito Santo” (*LG*, 34).

²⁶ Cfr. *LG*, 43-45.

²⁷ *VC*, 393, n. 19.

²⁸ *VC*, 431, n. 59.

ecclesiale che la vita consacrata si situa come autorevole forma di vita evangelica che, nella Chiesa cattolica, il legislatore vuole custodire e regolare con attenzione rispetto alle dinamiche storiche.

Tra le forme di vita consacrata, dunque, va ricordata quella *claustrale*, non solo in quanto costituisce una vocazione particolare ma perché la sua sorgente e qualità è prettamente *crisologica*. Secondo la tradizione, nella vita contemplativa ci si associa alla preghiera di Gesù in luogo solitario e ciò denota un modo singolare di partecipare all'unione filiale di Cristo con il Padre²⁹: una relazione che pone in uno stato particolare e caratterizza la stessa qualità della preghiera contemplativa e della vita claustrale in seno alla “generazione eterna” del Figlio.

3. L'attenzione alla vita *claustrale femminile*: *Sponsa Christi e Vultum Dei quærere*

Sponsa Christi e *Vultum Dei quærere* sono le due Costituzioni Apostoliche che ancora reggono la vita contemplativa femminile, sebbene la prima sia stata in parte derogata dalla seconda.

Le due Costituzioni Apostoliche di riferimento circa la vita monastica femminile hanno una “distanza cronologica” ma anche “strutturale”: *Sponsa Christi* (*SCh*), del 1950, e *Vultum Dei quærere* (*VDq*)³⁰, del 2016.

La prima Costituzione, promulgata «per l'incremento del sacro istituto delle monache»³¹, offre anzitutto una breve introduzione storica della vita consacrata femminile nella Chiesa che ricorda anche le prime esperienze non istituzionali, tendenti a forme di vita comune, più nel segno della vita cenobitica che eremitica.

La seconda propone una riflessione iniziale volta piuttosto a richiamare gli elementi considerati essenziali alla vita contemplativa femminile. E mentre *SCh* ricorda la fase “istituzionale” in cui l'intervento normativo della Chiesa rende “pubblici e solenni” i voti³², la seconda sosta di più sulla parte

²⁹ Cfr. CONGREGATIO PRO INSTITUTIS VITÆ CONSECRATÆ ET SOCIETATIBUS VITÆ APOSTOLICÆ, *Instructio de vita contemplativa deque monialium clausura*: Verbi Sponsa, 13 maggio 1999, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 18, pp. 514–577 (poi *VS*).

³⁰ Cfr. FRANCISCUS PP., *Constitutio apostolica de vita contemplativa monialium*: Vultum Dei quærere, in *AAS CVIII* (2016), n. 8, pp. 835–861; (poi *VDq*).

³¹ PIO XII PP., *Constitutio apostolica de sacro monialium istituto promovendo*: Sponsa Christi, 21 novembre 1950, in *AAS 43* (1951), pp. 5–24 (poi *SCh*); anche in *Enchiridion della Vita Consacrata*, nn. 2211–2284.

³² Sono pubblici quei voti espressi nelle mani del legittimo superiore (o legittima superiora); sono solenni perché dirimono il matrimonio.

speculativo-spirituale della vita monastica femminile; e se *SCh* annota la distinzione tra clausura papale “maggiore” e “minore”, *VDq* non la riprende, distinguendo e articolando quattro “clausure”: quella *comune* a tutti gli Istituti religiosi, la clausura *papale*, la clausura *costituzionale* e la clausura *monastica* (*VDq*, 31).

VDq, dunque, rispetto a *SCh* propone una riflessione iniziale volta piuttosto a richiamare gli elementi considerati essenziali alla vita contemplativa femminile³³.

Entrambe le Costituzioni fanno seguire alla parte di carattere generale una sezione normativa ed entrambe sono riprese ed accompagnate da Istruzioni applicative³⁴.

SCh ricorda l'autonomia e la mutua assistenza dei Monasteri per poi esortare i Monasteri a consociarsi secondo la «lunghissima esperienza delle Congregazioni monastiche maschili quanto dai non rari esempi di unioni e di federazioni tra le Monache», a rispettare la clausura e la disciplina.

A questo assetto si aggiunge quello di *VDq* che riprende il tema dell'autonomia e della comunione dei Monasteri ma con un aspetto diverso: rimarcare la maggiore necessità di evitare ogni isolamento (n. 29) e riprendere il cammino verso le Federazioni che sono una imprescindibile struttura di comunione (n. 30) e il cui scopo principale è quello di «promuovere la vita contemplativa nei monasteri che ne fanno parte, secondo le esigenze del proprio carisma, e garantire l'aiuto nella formazione permanente e iniziale, nonché nelle necessità concrete, attraverso lo scambio di monache e la condivisione dei beni materiali; in funzione di questi scopi, esse dovranno essere favorite e moltiplicate» (n. 30; cfr. can. 582 *CIC*).

Questa preoccupazione previa, riprendere il cammino delle Federazioni al fine di evitare l'isolamento dei monasteri, è alla base della *VDq* e della relativa Istruzione applicativa; e mentre in *SCh* si caldeggiava la nascita delle Federazioni ora viene resa obbligatoria l'adesione a una Federazione (obbligo a federarsi). Va ricordato che la *SCh* è stata derogata solo in alcuni punti e non del tutto abrogata: entrambe le Costituzioni apostoliche e le relative Istruzioni (se non nei punti derogati) sono da ritenersi in vigore e devono essere letti in un'ottica unitaria (cfr. *CO*, 7).

³³ Ricerca di Dio, consigli evangelici (in tensione escatologica), sequela (tensione cristocentrica) con il suo carattere totalizzante (tra la contemplazione di Maria di Betania e la dedizione totale di Maria di Nazareth); preghiera, silenzio, lotta spirituale.

³⁴ Per *Sponsa Christi* si ha l'*Inter praëclara*: SACRA CONGREGAZIONE DEI RELIGIOSI, Istruzione *Inter praëclara*, 23 novembre 1950, in *AAS* XLIII (1951), 37-44; anche in *Enchiridion della Vita Consacrata*, nn. 2285-2311.

Di seguito, alcuni passaggi da rilevare.

Riprendendo le indicazioni delle due Costituzioni apostoliche, tra le altre differenze e continuità, si nota che l'autonomia dei Monasteri, con la tutela giuridica da parte degli Ordinari del luogo o dei Superiori regolari ricordata in *SCh* (art. VI §§1-2), in *VDq* è sottoposta a verifica più marcata e centralizzata, secondo alcuni criteri (art. 8 §§1-3).

Sembra così profilarsi una certa "autonomia vigilata": l'espressione però non appare corretta; dimentica che anche prima l'autonomia era connessa alle disposizioni della Santa Sede; anzi, permetteva anche la doppia vigilanza (del Vescovo e dell'Ordinario religioso): ora, la vigilanza è concessa alle Federazioni. Si noti, inoltre, che l'autonomia dei Monasteri (*SCh*, VII), gode della possibilità di federarsi in *SCh* che invece passa ad essere obbligo in *VDq*, la quale specifica le finalità delle stesse Federazioni (art. 9).

Il richiamo poi a favorire l'unione anche giuridica coi corrispondenti "Ordini maschili" (art. 9 §4) appare, da un lato, una viva possibilità di allargare sempre più le relazioni tra "rami femminili" e "rami maschili" (tendenza generale nell'ambito della vita consacrata contemporanea), e, dall'altro, risponde alla necessità di abbreviare i percorsi per la ricerca eventuale di Ordinari religiosi e Assistenti (che, nella struttura giuridica attuale, devono essere presbiteri).

I temi fondamentali, sebbene riarticolati, permangono. Essi sono riassumibili in almeno sei elementi: l'autonomia dei monasteri *sui iuris*, la Federazione dei monasteri, la gestione dei beni, la formazione, l'Ordinario religioso e l'Assistente religioso.

4. *Vultum Dei quaerere: breve focus*

La *Cor orans* va letta alla luce della relativa Costituzione. In breve, si può esporre il contenuto di *VDq* in due parti: una prima parte dottrinale, descrittiva, che delinea in tre paragrafi gli elementi essenziali della vita degli ordini contemplativi femminili; una seconda normativa. Le due parti sono congiunte da dodici punti (nn. 12-35) che sono gli elementi che richiedono attenzione per il discernimento e la revisione di vita e di autonomia. Essi sono: formazione, preghiera, Parola di Dio (ovvero *lectio divina*), Eucaristia e Ri-conciliazione, vita fraterna in comunità, autonomia, Federazioni, clausura, lavoro, silenzio, mezzi di comunicazione e ascetismo. Per lo scopo di questa analisi sarà opportuno ricordare almeno l'autonomia, l'obbligo a federarsi, struttura di comunione e potestà, la formazione e la clausura.

I monasteri sicuramente hanno ritrovato in questi elementi quei caratteri essenziali della loro vita che costituiscono un dato fondamentale della spiritualità monastica. Sicuramente però la Costituzione apostolica può e deve offrire l'opportunità di un'autentica revisione di vita e di pratiche anche solo quotidiane. Dal punto di vista giuridico però i paragrafi sulla *formazione*, sull'*autonomia*, sulle *Federazioni* e sulla *clausura* sono certamente i più importanti.

L'*autonomia* è un principio riccamente tradizionale per proteggere e sostenere la vita contemplativa. Si ribadisce però che una reale autonomia giuridica corrisponde ad un'autonomia di vita (VDq, art. 8 §1) che deve essere garantita analizzando i seguenti criteri: un numero minimo di suore (a condizione che la maggioranza non sia troppo avanzata negli anni); la necessaria vitalità per vivere e trasmettere il carisma; la qualità della vita liturgica, spirituale e fraterna; inserimento nella vita della Chiesa particolare; capacità di provvedere alle proprie esigenze; case monastiche idonee. Se questi requisiti (valutati nel loro insieme) non sono soddisfatti, l'art. 8 §2 prescrive che la Santa Sede (ovvero il relativo Dicastero competente per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica) consideri l'opportunità di istituire una Commissione *ad hoc* sia per avviare un processo di accompagnamento per rivitalizzare il monastero sia per introdurre e avviare il processo di chiusura della comunità. Questa Commissione comprenderebbe l'Ordinario religioso, la Presidente della Federazione, l'Assistente federale e la Abbadessa o Priora del Monastero in questione. L'art. 8 §3 prevede anche l'affiliazione ad un altro Monastero, o, nel caso di un monastero federato, l'annessione diretta del monastero alla Federazione sotto la guida della Presidente e del suo Consiglio. In ogni caso, la decisione finale spetta alla Santa Sede.

La verifica della reale autonomia di vita qui presentata è certamente uno strumento utile ed efficace per le comunità stesse e per gli estranei che si interrogano sulla loro praticabilità. La Commissione *ad hoc* dispone che vi siano persone che si facciano carico di una Comunità che non può più cavarsela da sola, o che è stata sopraffatta dagli eventi. La Commissione è prima di tutto una struttura di sostegno.

In questo nuovo assetto il federarsi è dunque obbligatorio. Fino ad ora, infatti, l'adesione alla Federazione è stata libera; l'obbligo può ammettere eccezioni che sono concesse solo a determinate condizioni direttamente dalla Santa Sede.

L'art. 9, poi, stabilisce che le Federazioni saranno costituite non più per vicinanza geografica ma anche in considerazione di una certa vicinanza di spirito e tradizione; esse devono poi essere strutturate in modo tale che gli

scopi effettivi (assistenza nella formazione, scambio di suore, condivisione dei beni materiali) possano essere resi possibili.

Tutte le competenze della Presidente, del suo Consiglio e dell'Assemblea federale stessa, devono essere stabilite negli Statuti che solo la Santa Sede può approvare. Sono poi incoraggiate le Confederazioni e l'istituzione di Commissioni internazionali dei diversi Ordini: tali strutture hanno sempre lo scopo di ampliare le relazioni comunionali al fine di supportare le comunità con aggiornamento, confronto, condivisione. L'operatività, che sarà sempre e solo quella di una forma di comunione, sarà poi stabilita nei relativi Statuti.

Bisogna ribadire qui che non è possibile, con questi presupposti, avere timore, come qualcuno ha, per l'autonomia dei Monasteri. L'obbligo a federarsi rimane, ma non è intaccata l'autonomia delle singole case *sui iuris* poiché solo la Santa Sede può concederla (cfr. *CO*, 18) o sottrarla per assenza degli elementi base di una autonomia reale, o, nel caso, di affiliazione (cfr. *CO*, 54-64). In questo quadro, la Presidente federale non è Superiora maggiore, come invece accade per la Congregazione monastica (cfr. *CO*, 110). La Presidente federale è una sorella al servizio della comunione tra e per i vari Monasteri. Su questo il diritto universale è chiaro e qualsiasi diritto particolare non potrà essere approvato o interpretato in senso contrario.

Così, negli ultimi cinque anni, le Federazioni esistenti hanno dovuto riadattare i loro Statuti. I monasteri non federati hanno varie alternative: diversi monasteri possono unirsi per formare una nuova Federazione (struttura di comunione) o Congregazione monastica (struttura di governo); un monastero può aderire a una Federazione esistente; un monastero può unirsi a una delle Congregazioni monastiche femminili esistenti; un monastero può unirsi ad un altro monastero o gruppo di monasteri maschili; in questo caso però vanno ben calibrate le competenze dei Superiori e le Costituzioni devono essere chiare e limpide su questo.

La scelta di non federarsi può essere utile a quelle comunità che condividono lo stesso carisma e che, comunicando vicendevolmente, condividono la stessa origine fondazionale (*Camaldolesi, Agostiniane, Clarisse*). Anche se oggi sono più Monasteri esse derivano da fondazioni di un unico Monastero-madre o di un unico patrimonio fondazionale. Per queste realtà è più naturale non federarsi ma congregarsi: alcune di esse vivono già una "Unione" che ri-

manda ad una certa forma di “federazione”³⁵. Per chi aderisce a Congregazioni non vige l’obbligo a federarsi poiché vi è già un legame strutturale e non solo di comunione ma anche di *governo*.

Tuttavia, va evitata una Congregazione monastica con una Superiore generale con prerogative troppo centralizzate. Sebbene con la Congregazione sembri possibile identificare “Superiore maggiori” e “Superiore minori”, il diritto proprio mirerà a evitare verticismi che deturperebbero l’identità del monachesimo. Infatti, mentre in un Istituto moderno o anche in un Istituto centralizzato “Superiore maggiore” sono il Generale e i Provinciali, per la vita monastica i “Superiori maggiori” sono tutti gli Abati e le Abbadesse, tutti i Priori conventuali e le Priore conventuali, tutti i Priori amministratori e le Priore amministratrici. La *potestà del Superiore maggiore*, cioè il Superiore di una casa *sui iuris*, è equivalente alla potestà di un provinciale degli Istituti centralizzati. Per questo, in caso di una Congregazione monastica che tenga insieme monasteri femminili e maschili vanno ben calibrate nelle Costituzioni (o negli Statuti di Congregazione) le varie competenze al fine di salvaguardare la potestà e l’autonomia dei Superiori delle case *sui iuris*. Il Presidente di una Congregazione monastica o un Abate Primate sono solo Superiori maggiori di nome ma di fatto non hanno la stessa potestà di un Superiore maggiore di un Istituto centralizzato. Così, la Congregazione monastica è una realtà che abbraccia tante case *sui iuris*; per questo il Presidente di Congregazione è Superiore maggiore, ma la sua potestà non può contrastare con quella dei Superiori maggiori delle singole case (ovvero monasteri *sui iuris*). Tale annotazione vale anche per un Abate Primate che è Superiore maggiore ma che ha accanto a sé Presidenti o Superiori di monasteri *sui iuris*. Anche un Abbadesa di Congregazione solo femminile, dunque, sarebbe una Superiora maggiore che ha sotto di sé Superiori maggiori di monasteri *sui iuris*, e, nell’esercizio della sua potestà di Superiore, può agire solo a norma del diritto proprio che deve regolare il diritto di visita e il controllo rispetto a finanze, formazione e liturgia. Come ricordava il compianto padre Sebastiano Paciolla³⁶, la potestà come “vicario di Cristo” per i Superiori di Congregazione è più analogica che

³⁵ È il caso della Unione delle Camaldolesi nelle costituzioni della quale si legge che un priorato o una casa dipendente quando acquisisce il *sui iuris* non perde un legame di carattere federativo con il monastero fondatore. Cfr. Unione Camaldolese, *Costituzioni*, art. 16.

³⁶ Monaco Cistercense, spentosi il 22 giugno 2021, docente di Diritto canonico, per lungo tempo membro e Sotto-Segretario della Congregazione per gli Istituti di Vita Religiosa e le Società di Vita Apostolica poi consultore del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi con speciale competenza per il Diritto della Chiesa Latina. Sebastiano Paciolla lascia una grande eredità di studio e appunti non ancora ordinati.

reale³⁷: questa analogia si mantiene anche per la potestà della Superiora maggiore delle Congregazioni femminili. Nella vita monastica, infatti, si può dire che la relazione tra le comunità e i Superiori è inversamente proporzionata a quella degli Istituti di vita consacrata centralizzati: nei monasteri congregati più si va verso l'alto più effettivamente il Superiore ha meno potere. Ovviamente questo vale per le strutture di governo mentre per quelle di comunione non vi è esigenza di specificare poiché la Presidente non è Superiora maggiore.

Questa “proporzionalità” di governo è reale anche se la Congregazione, a norma del diritto, viene a essere intesa come un istituto giuridicamente autonomo: in questo caso, la Congregazione monastica ha diritto a proprie Costituzioni e un proprio capitolo di Congregazione. Ma la Congregazione ha Costituzioni che sono attente alle identità delle singole case. E questo è un ulteriore segno della vivacità della “struttura monastica”: le autonomie dell'Istituto e delle singole case (*sui iuris*) sono e devono essere garantite e proporzionate nel testo costituzionale e nel Capitolo generale che, però, realizza e determina quella figura che in diritto è detto “Superiore collegiale”. In questa dinamica la Confederazione o la Federazione, sebbene abbia un'Assemblea generale (o capitolo/congresso degli Abati o delle Abbadesse) non ha una potestà di imporre a tutte singole le Congregazioni che, al contrario, conservano l'autonomia e si articolano in essa, come singole case e Capitolo generale.

Autonomia e governo sono un elemento imprescindibile. Così anche la *formazione* che è un altro elemento essenziale. La *VDq* distingue tre tipi di formazione: *formazione iniziale*, *formazione permanente* e *formazione di formatori*. Questi tre tipi sono sottolineati come essenziali, sia a livello qualitativo che quantitativo. Certo appare poco apprezzabile il complessivo periodo di minimo nove massimo dodici anni di formazione previa ai voti perpetui (o professione solenne): un periodo complessivo che ha creato non poche difficoltà e non poche perplessità (per giusta causa può essere chiesta una deroga che attualmente appare improbabile). La norma tiene conto del mutamento sociale e della scelta radicale che le giovani devono accogliere onde evitare loro disagi in un secondo tempo.

Rimane però un problema per tutte coloro che, in età non più giovanile, chiedono l'ammissione alla vita contemplativa provenendo da precedente formazione ed esperienza di vita che già le vedono determinate: una realtà

³⁷ Cfr. PACIOLLA S., *L'abate “vicario di Cristo”. L'autorità nella vita monastica*, in *Angelicum*, 85, (2008) 4, p. 942.

spesso riscontrabile in Europa³⁸, contrariamente a quanto succede per candidate giovani che provengono da luoghi dove la formazione è già minima e complessa (si pensi ai continenti africani o asiatici) e per le quali le possibilità di formazione, e in particolare per le ragazze e le donne, sono limitate e dove la formazione religiosa inizia subito alla fine della scuola secondaria. Anzi, va ricordato che «nonostante la costituzione di comunità internazionali e multiculturali manifesti l'universalità del carisma, si deve assolutamente evitare il reclutamento di candidate da altri Paesi con l'unico fine di salvaguardare la sopravvivenza del monastero» (*VDq*, 3 §6).

Autonomia e formazione sono custode dell'indole propria della vocazione monastica: la *clausura*. Essa è un altro aspetto fondamentale presentata nella sua essenzialità e sobrietà in *VDq*. È riconosciuta come «speciale espressione di separazione dal mondo» ovvero come «un segno dell'unione esclusiva dello sposo, la Chiesa, con il suo Signore sommamente amato»³⁹, luogo dell'intimità della Chiesa sposa. Allo stesso modo viene precisato che la clausura deve essere considerata come un bene piuttosto che un ostacolo alla comunione: «una ricchezza e non un impedimento alla comunione, armonizzando sensibilità diverse in una unità superiore» (*VDq*, 31).

Dal punto di vista giuridico la novità però è data successivamente dove si chiarisce che ogni Comunità può scegliere le forme ammesse all'interno del proprio Istituto (o casa). Ogni Monastero, infatti, «dopo un serio discernimento e rispettando la propria tradizione e quanto esigono le Costituzioni, chieda alla Santa Sede quale forma di clausura vuole abbracciare, qualora si richieda una forma diversa da quella vigente» (*VDq*, 10 §1).

La *VDq* ha ripresentato e riorganizzato quattro categorie di clausura: quella *comune* di tutte le case religiose, quella *papale*, quella *costituzionale* e quella *monastica*⁴⁰.

La clausura comune è la meno chiusa delle quattro; quella papale è conforme alle norme date dalla Sede Apostolica ed esclude compiti esterni di apostolato; i caratteri di quella costituzionale sono definiti dal diritto proprio; e la clausura monastica, sebbene più rigorosa di quella comune, permette di

³⁸ In alcuni casi, il minimo di nove anni è apparso davvero poco praticabile; una Comunità monastica si è trovata davanti a una vocazione adulta: una maestra che già da anni frequentava una comunità monastica e avanti negli anni aveva chiesto l'ammissione prima che fosse pubblicata *VDq*; avrebbe finito con sette anni di formazione iniziale. Ha dovuto rinviare la professione altri due anni sebbene fosse ormai completamente integrata nella comunità e nello spirito della vita monastica. In questo caso, si sarebbe potuta chiedere deroga.

³⁹ *VC*, 59.

⁴⁰ Cfr. *VC*, 59; *CIC* can. 667.

associare alla funzione primaria del culto divino forme più ampie di accoglienza e di ospitalità, sempre secondo il diritto proprio.

Non c'è dubbio però che, al di là delle forme giuridiche le cui differenze rimangono necessarie, è la clausura stessa a cambiare significato nell'ultimo secolo; essa passa da "separazione di sé" a "separazione come profezia", segno per tutta la Chiesa (cfr. *VDq*, 4). La clausura, infatti, conserva in sé un rimando "escatologico e missionario" da non sottovalutare e a cui l'intero corpo ecclesiale tende naturalmente⁴¹.

Dunque, la forma di clausura non è più imposta ma scelta. Una novità non di poco conto. Da questo particolare assetto si comprenderanno meglio le direttive della *Cor orans*.

5. La *Cor orans*: normativa e prospettive

Il 25 marzo del 2018 il Santo Padre ha approvato l'Istruzione *Cor orans*⁴² che, come si è detto, traduce in norme particolari le indicazioni generali della Costituzione apostolica *Vultum Dei quaerere* del 29 giugno 2016 sulla vita contemplativa. Il documento è stato presentato dopo due mesi dalla firma; le disposizioni attuative hanno avuto vigore di legge dalla stessa pubblicazione, vale a dire dalla *Solennità della Risurrezione del Signore* del primo aprile 2018.

Con l'Istruzione *Cor orans* (*CO*) sono stati di fatto modificati alcuni canoni del *Codex Iuris canonici* del 1983 (cann. 628, § 2, 638, § 4, 667, § 4, 686, § 2 *CIC*)⁴³ e aggiunte altre disposizioni in riferimento per lo più alla struttura di governo delle case di vita contemplativa (ovvero Monasteri *sui iuris*) al fine di chiarire le disposizioni della *VDq*, sviluppando e determinando i procedimenti per attuarla.

⁴¹ «Vivendo alla presenza e della presenza del Signore, le monache costituiscono una particolare anticipazione della Chiesa escatologica, fissa nel possesso e nella contemplazione di Dio». *VS*, 7.

⁴² CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruzione applicativa della costituzione apostolica "Vultum Dei quaerere" sulla vita contemplativa femminile: Cor Orans*, in *AAS* 110 (2018), n. 6, pp. 814-864; (poi *CO*).

⁴³ Sarebbe auspicabile almeno un *motu proprio* anche solo di carattere "tecnico" per la reale modifica di quei canoni toccati dalla *CO* e che sono vigenti ma obsoleti.

La *CO*, che deroga in molti punti alle leggi in vigore e che per questo richiedeva la forma specifica⁴⁴, ha favorito una certa revisione di vita dei monasteri sia *ad intra* che *ad extra* al fine di evidenziare l'importanza della vita contemplativa che insieme a tutte le forme di vita consacrata appartiene in modo inscindibile alla vita e alla missione della Chiesa attraverso l'apostolato di una preghiera unitiva al Cristo glorioso e che è il cuore stesso della carità, della speranza e della fede⁴⁵.

La vita contemplativa e claustrale è particolarmente preziosa come recita e ricorda il Codice:

«gli istituti interamente dediti alla contemplazione occupano sempre un posto eminente nel Corpo mistico di Cristo: essi, infatti, offrono a Dio un eccelso sacrificio di lode, arricchiscono il popolo di Dio con frutti preziosi della santità, mentre con il proprio esempio lo stimolano e con una misteriosa fertilità apostolica lo estendono» (can. 674 *CIC*).

Per salvaguardare l'indole propria di questi Istituti così importanti e fondamentali per la vita della Chiesa, lo stesso *CIC* pone un divieto per evitare che i membri degli Istituti di vita contemplativa siano chiamati ad attività pastorali che potrebbero minare alla base la stessa natura degli Istituti stessi e la loro vocazione fondativa alla vita contemplativa. Il can. 674, infatti, così continua: «per quanto urgente sia la necessità dell'apostolato attivo, i membri di tali Istituti non possono essere chiamati a prestare l'aiuto della loro opera nei diversi ministeri pastorali».

Con le nuove disposizioni della *CO*, entro l'aprile del 2019, tutti gli Istituti femminili hanno dovuto rivedere le proprie Costituzioni per aggiornarle e allinearle alla normativa vigente: tuttavia, alcune comunità tutt'oggi sembrano non aver ancora presentate le modifiche al diritto proprio.

In ogni caso, a partire dalla pubblicazione della *CO*, ha avuto inizio un prezioso periodo per la revisione di vita e per consolidare il patrimonio e l'identità degli Istituti chiamati a “federarsi” o “congregarsi” ovvero a unirsi con una struttura di comunione o di governo comune, pur mantenendo la propria identità. Una sfida che però ha trovato quasi del tutto impreparati molti

⁴⁴ Per l'approvazione specifica si veda l'art. 18 della *Pastor Bonus* vigente all'epoca e il relativo art. 127, § 2 del *Regolamento Generale della Curia Romana*. Dal 5 giugno 2022 è entrata in vigore la costituzione apostolica *Prædicate Evangelium* di cui appresso.

⁴⁵ Ebbe a dire san Giovanni Paolo II: «A voi, religiosi e religiose, mi è caro indicare nella Missione il terreno propizio per dare una forte testimonianza di gioioso servizio al Vangelo. Alle claustrali, in particolare, chiedo di porsi nel cuore stesso della Missione con la loro costante preghiera di adorazione e di contemplazione del mistero della Croce e della risurrezione» (GIOVANNI PAOLO II PP., *Omelia nella Basilica Vaticana*, 30 novembre 1997).

canonisti e consulenti, nonché gli stessi Capitoli locali.

L'obbligo di federarsi non è stato del tutto ottemperato per almeno tre motivi: mancanza di comprensione della struttura giuridica della Federazione per quei monasteri ormai abituati alla "piena autonomia"; mancanza di canonisti capaci di articolare soluzioni giuridiche nel *mare magnum* del diritto della vita monastica (femminile); per i tempi propri di una vita (monastica) non dedicata particolarmente né alle soluzioni e alle logiche giuridiche e tesa ad affrontare situazioni locali che appaiono più concrete e impellenti.

In ogni caso, a cinque anni dalla promulgazione della nuova disciplina sembra opportuno riflettere ancora sulle nuove disposizioni e verificare quali siano stati i passi fatti nonostante alcuni Istituti non abbiano presentato ancora le Costituzioni modificate alla competente Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (poi CIVCSVA): anzi, proprio questa contingenza sembra una buona opportunità per ritornare a riflettere in riferimento alla *vita claustrale*, al *governo* e alla *formazione*.

Bisogna evidenziare che, nonostante l'attenzione del legislatore e l'importanza di questi documenti, molti, tanto il grande pubblico quanto teologi e canonisti, poco si sono interessati alla disciplina modificata per i monasteri di vita contemplativa.

Certo è che queste disposizioni sono un vero e proprio *unicum* nella storia della vita consacrata contemplativa e claustrale.

Bisogna però chiedersi se la disciplina monastica può davvero accelerare i tempi di una rinnovata autocomprensione della vita claustrale, di una più attenta considerazione di essa da parte di tutta la Chiesa (e della società) e di una particolare forma che possa essere anche un valido aiuto alla risposta che i monasteri tutti sono chiamati a dare nell'attuale contesto culturale ed ecclesiale.

Il percorso proposto di seguito vuole delineare brevemente le caratteristiche dei cambiamenti più radicali, le modifiche o deroghe apportate al *Codex* o al diritto monastico in genere, offrendo alcune considerazioni conclusive sull'oggi della vita monastica come opportunità e profezia ecclesiale.

6. L'Istruzione *Cor orans*: natura e oggetto

Va innanzitutto precisato che la *CO* è un'Istruzione che applica dal punto di vista normativo la *VDq*: i due documenti costituiscono un'inseparabile unità. A sua volta la *VDq* si può dire essere l'adattamento ai tempi attuali della citata Costituzione *Sponsa Christi*, non abrogata sebbene derogata in alcuni punti. Così le due Costituzioni costituiscono la vigente

normativa per i monasteri di monache e devono essere lette come un'inseparabile unità, in un'ottica sinottica e continuativa. La *SCh* è una pietra miliare nella dottrina e nella disciplina della Chiesa sul dono della vita contemplativa, che già rispondeva alle caratteristiche e ai bisogni dei nuovi tempi. Se da una parte *VDq* ne è l'applicazione per i tempi contemporanei, dall'altra le due Costituzioni si rimandano a vicenda. In ogni caso, in questa esposizione si terrà conto in modo particolare delle novità apportate dalla *CO* in quanto Istruzione applicativa. La *CO*, infatti, pur essendo un'*Istruzione* (ex can. 34, §1 *CIC*) che serve per chiarire le disposizioni di legge, sviluppa ulteriormente i procedimenti nell'applicarla.

Le Istruzioni in genere non possono derogare alla legge generale (ex can. 34, §2 *CIC*). Tuttavia, poiché la *CO* dispone alcune deroghe richiede *specifica approbatione Summi Pontificis*⁴⁶, così che diventa opportuno rileggere la *VDq*, come anche la *SCh*, alla luce del disposto della *CO*. Si può dire che la *CO* non è solo un documento quasi di sintesi rispetto alla *mens* dottrinale per la vita claustrale ma anche centrale rispetto a tutta la disciplina attuale e futura; infatti, anche se dovesse venire meno la *VDq* il dettame disciplinare della *CO* più che decadere dovrebbe essere rielaborato, riesposto o riadottato (ex can. 34 §3 *CIC*). Ma le novità contenute nella *CO* non saranno ormai facilmente derogabili né potranno essere tralasciate in futuro senza che le comunità monastiche e i monasteri femminili *sui iuris* siano toccati nell'essenza della loro vita e della loro struttura, proprio come succede ora con la *CO*. Va da sé che le modifiche della *CO* interessano i soli monasteri di diritto latino dipendenti dalla CIVCSVA mentre sono escluse le comunità di tradizione orientale, che dipendono dal *Dicastero per le Chiese Orientali*, come anche tutti i monasteri che, a qualsiasi titolo, dipendono dal *Dicastero per l'evangelizzazione dei popoli* o dal *Dicastero per la Dottrina della Fede*⁴⁷.

Oggetto della *CO*, dunque, è la vita e il governo dei monasteri di contemplazione e che, per lunga tradizione, sono considerati case *sui iuris*, il che

⁴⁶ Cfr. IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio apostolica de romana Curia: Pastor bonus*, in AAS, LXXX (1988), 841-912; qui 864, art. 18, c. 2. Si noti che con l'approvazione del Romano Pontefice cambia la responsabilità e la paternità dell'atto il quale si pone tra le fonti primarie e direttamente connesse all'attività legislativa suprema. Va ricordato che se all'epoca era ancora in vigore la succitata Costituzione *Pastor bonus*, papa Francesco ha riformato la Curia romana (cfr. FRANCESCO PP, *Constitutio apostolica sulla Curia romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo: Prædicate evangelium*, in *L'Osservatore Romano*, CLXII [2022], n. 74, 31 marzo 2022, pp. I-XII) senza però che si sia cambiato Dicastero competente e forme canoniche in relazione a quanto qui riportato.

⁴⁷ Sebbene sia ovvio che oggi il termine da usare sia "Dicastero", si lascerà spesso la denominazione di "Congregazione" in riferimento alla data dei documenti promulgati.

vuol dire che hanno un governo autonomo e la cui Abbadessa è una Superiora maggiore. Va sottolineato che tra casa *sui iuris* e vita contemplativa esiste un profondo rapporto di *convenienza*⁴⁸: la solitudine, la contemplazione, l'autonomia, la stabilità, sono tutte caratteristiche della casa *sui iuris* che si rimandano e si completano a vicenda. In questo modo, *contemplazione*, *solitudine comunitaria* e *autonomia* sono un tutt'uno inscindibile che fanno della clausura un luogo unico, insostituibile, intimo: nell'autonomia l'intimità è salvaguardata come luogo in cui la clausura si compie come fenomeno vivibile e visibile. In questa esigenza fenomenico-esistenziale si comprende perché il monastero debba essere preservato, anche dal punto di vista giuridico, nella sua autonomia e in diretta dipendenza dalla Santa Sede. Ordinari del luogo o Ordinari religiosi (esclusa la doppia vigilanza) non esercitano un controllo diretto e indiscriminato: essi partecipano della potestà della Santa Sede.

Autonomia non significa iniziativa indiscriminata. Va ricordato, infatti, che la *CO* pone un ulteriore riferimento per qualsiasi fondazione futura e la eventuale erezione. Per le nuove fondazioni occorrerà la presenza di almeno cinque monache, almeno tre delle quali di voti solenni. Rimane il fatto che la nuova fondazione avrà bisogno della decisione capitolare, se fondata da una comunità monastica, o di una decisione dell'Assemblea Federale, se fondata direttamente dalla Federazione. Vale la pena però ricordare che le sorelle "inviate" devono aderire liberamente al progetto di fondazione. Nulla si dice sulla possibilità che siano le stesse monache, magari in gruppi diversi e di diverse case, a presentare un progetto di fondazione: nulla si dice e nulla lo vieta. Questa dinamica sarebbe importante per sottolineare una tensione "missionaria" condivisa. Più che "monache inviate" in modo passivo è opportuno ribadire l'identità "missionaria delle monache" in modo attivo. L'accento non è solo sottile sofismo ma ricorda che le monache hanno la responsabilità missionaria e personale nelle future fondazioni. La dicitura di "monache inviate" è più giuridica e rispecchia una modalità forse troppo direttiva della disposizione di "inviare": ma l'adesione al progetto è anche anticipazione condivisa del progetto in piena corresponsabilità. Questa dinamica non può essere imposta *de iure*: andava forse almeno annotata come possibilità ovvia e opportuna. Resta il fatto che l'adesione (scritta e quindi firmata) delle monache inviate deve essere libera (cfr. *CO*, 32). Forse in quel "liberamente devono aderire in scritto a tale progetto" si può intravedere anche il richiamo ad una corresponsabilità, che però non è espressa direttamente: rimane la disponibilità

⁴⁸ Cfr. RIVOIRE R.M., *Una lettura dell'Istruzione Cor Orans sulla vita contemplativa femminile: sfide e prospettive*, in *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), n. 24/2019, p. 21.

libera ad aderire non la compartecipazione progettuale. Questo non è un limite giuridico (il diritto non lo direbbe) ma è un auspicio reale, anzi è una realtà sempre più viva e presente in diverse comunità.

Per l'erezione a casa *sui iuris* di una nuova fondazione è poi richiesta la presenza di almeno otto sorelle di voti solenni, di cui la maggior parte di età non avanzata (cfr. *CO*, 39, l. a; anche *VDq*, 8, §1).

Sono tutte indicazioni non solo giuridicamente vincolanti e innovative ma che attengono alla missione della Chiesa tutta: non disperdere le proprie forze ma concentrarle e metterle in condizioni di operare meglio. E questo relativamente a una realtà, come quella monastica, che negli ultimi decenni ha visto molte innovazioni ma ha anche vissuto forte crisi di numero e di identità dovute per lo più al cambiamento epocale e al mutamento dei modelli delle strutture sociali, dalla famiglia alla professione. La vita contemplativa è in un momento che evoca adeguamento per non perdere le opportunità del futuro.

Da questa prospettiva, «si nota che la nuova legislazione e particolarmente l'istruzione *Cor orans*, non sono state emanate per codificare scelte standardizzate, ma per aprire dei percorsi per le contemplative, attraverso i quali la Chiesa nutre verso di loro una grande stima. Se sono il cuore pulsante della Chiesa, nessuno intende fermare ciò che è il motore trainante nel popolo di Dio. La Chiesa sente il dovere di accompagnarle affinché la loro vita sia ogni giorno più significativa e profetica»⁴⁹.

7. Brevi risvolti giuridici: Costituzioni e Statuti

Alla luce di quanto sopra riportato va chiarito che i vari monasteri devono aggiornare le proprie Costituzioni⁵⁰, oltre che i codici di diritto secondario (Direttori, *Ratio formationis*, *Ratio institutionis*, *Consuetudines*...) in relazione soprattutto ai tempi di formazione e all'utilizzo dei mass media (altra novità di *CO*). Ma va deliberata nei vari Capitoli anche l'adesione alle Federazioni (e anche le varie modalità –voto consuntivo, deliberativo, maggioranze...– devono apparire tra le modifiche nel diritto proprio): cosa che sembra, a distanza di cinque anni, qualche Monastero non abbia ancora attuato. Forse l'esiguo numero di membri ha richiesto altro discernimento o intervento.

⁴⁹ CARBALLO J.R., *Cura della Chiesa per la vita contemplativa femminile in L'Osservatore Romano*, 21 novembre 2020, 3.

⁵⁰ Sulla natura giuridica del diritto proprio fondamentale si veda: SUGAWARA Y., *Il ruolo delle Costituzioni negli Istituti di vita consacrata (can. 587)*, in *Periodica de re canonica*, XCVIII (2009), pp. 663-691.

In ogni caso, tanto le Costituzioni dei singoli Monasteri quanto gli Statuti di strutture di comunione o di governo vanno redatte e sottoposte all'autorità competente (ovvero il CIVCSVA). Va ricordato anche che il diritto proprio può essere composto da livelli di diritto secondario (spesso sottoposto non tanto all'approvazione della Santa Sede ma solo dei Capitoli locali) che prevedono indicazioni su aspetti vari della vita monastica. Questi regolamenti (che possono assumere nomi diversi) dovrebbero contenere riferimenti almeno per *lectio divina*, liturgia, formazione, asceti e lavoro.

Per quanto riguarda il diritto proprio di Federazione di monasteri, Associazione dei monasteri, Conferenza dei monasteri, Confederazione, Commissione Internazionale o Congregazione monastica (cfr. *CO*, 7-12), queste le possibili scansioni dei codici.

Per una Federazione gli Statuti potrebbero avere questa articolazione:

Titolo I: Natura, membri e scopo della Federazione

Titolo II: Organi della Federazione (con attenzione a Presidente Federale, Consiglio Federale, Segretaria Federale, Economa Federale, Assistente religioso)

Titolo III: Nuove fondazioni

Titolo IV: Vigilanza e visite (Visita canonica e Visita sororale)

Titolo V: Formazione (se non disposto altro)

Titolo VI: Disposizioni finali

Per una Associazione, Conferenza o Confederazione gli Statuti potrebbero avere questa articolazione:

Titolo I: Natura e fine

Titolo II: Adesione e membri

Titolo III: Struttura

Titolo IV: Assemblea generale

Titolo V: La Presidente

Titolo VI: Commissioni o gruppi di lavoro

Titolo VII: Norme finali

Da notare che anche l'adesione ad Associazione, Conferenza o Confederazione può far assolvere all'obbligo di federarsi⁵¹. In questo caso, però, il Dicastero chiede che gli Statuti prevedano accenni chiari in relazione a ciò che si condivide per i progetti formativi (formazione iniziale e permanente).

⁵¹ «Quanto disposto nella Costituzione Apostolica *Vultum Dei quaerere* per tutti i monasteri circa l'obbligo di entrare in una Federazione di monasteri si applica anche ad altra struttura di comunione come l'Associazione di monasteri o la Conferenza di monasteri». *CO*, *Disposizioni finali*.

Per una Congregazione gli Statuti (ovvero Costituzioni) potrebbero avere questa articolazione:

Titolo I: Natura e fine della Congregazione

Titolo II: Assemblea Generale (Capitolo Generale, Segretaria generale, Elezioni, Compiti dell'Assemblea Generale)

Titolo III: Consiglio di Congregazione

Titolo IV: Presidente (Elezione, Compiti)

Titolo V: Assistenti generali

Titolo VI: Economa generale

Titolo VII: Monasteri e autonomia (Affiliazione, Traslazione, Soppressione)

Titolo VIII: Norme finali

Chi fa parte di una Congregazione monastica non ha obbligo di federarsi⁵².

Bisogna però evidenziare una questione. L'Assistente religioso che «rappresenta la Santa Sede presso la Federazione, ma non presso i singoli monasteri che la compongono» (CO, 149) dev'essere un presbitero «poiché partecipa in una certa misura alla giurisdizione della Santa Sede» (CO, 150). Se però è vero che la Santa Sede può delegare la potestà e che ogni fedele laico può cooperare all'esercizio della medesima potestà (cfr. can. 129 §2 CIC), sembra possibile che un giorno la Santa Sede deleghi direttamente una Presidente federale o un'altra laica o un altro laico all'assistenza.

D'altra parte, l'Assistente religioso, come la Presidente federale, non è un Superiore maggiore (CO, 151) e il suo ruolo non prevede l'esercizio delle facoltà relative all'amministrazione dei sacramenti. Rimane un'ipotesi *de iure condendo* e il tempo aiuterà a capire e formulare soluzioni.

8. Alcune riflessioni: vita consacrata e antropologia

Dal punto di vista antropologico, la vita contemplativa rimanda essenzialmente a due fattori: la *cura di sé* e la *ricerca di Dio*. Due poli che non si elidono, anzi: la vera cura di sé è la costante ricerca di Dio. La monaca (come il monaco), infatti, è anzitutto colei che ha il compito di coltivare la propria identità cristiana. San Benedetto ricorre all'immagine della “coltivazione della terra” per rendere il significato della formazione come “opera artigiana-

⁵² «Tale obbligo vale anche per i monasteri associati ad un Istituto maschile o riuniti in Congregazione monastica autonoma». CO, *Disposizioni finali*.

le”⁵³. La terra viene dissodata, arata, tenuta libera dalle erbacce e dalle spine. La continua formazione del sé (di cui ogni uomo si dovrebbe occupare) non è un automatismo, ma è uno stile di vita, un’esigenza fondamentale e permanente: e la vita monastica lo testimonia, lo ricorda e lo indica costantemente. La cura del sé non è “contenutistica”; tanto meno lo è quella dell’identità cristiana. Non è una questione di “conoscere contenuti”; non si tratta di “nozionismo spiritualistico”, né di “regolamenti osservati”; la cura del sé cristiano è riversata nei valori vissuti, esperienze incarnate, costanza fedele e stabilità prudente. Queste dinamiche, che pure investono tutti i cristiani, sono interamente presenti nella vocazione monastica: lo spazio univoco del chiostro diventa luogo aperto del vivere, dimensione escatologica attualizzata. Così la stessa “separazione claustrale” diventa “evocazione all’intimità cristiana”.

Nella dimensione contemplativa assoluta (quella monastica) ogni cristiano ritrova un’indicazione esplicita e un cammino orientativo: la cura degli spazi, dei tempi, delle relazioni, del lavoro, precedono e tutelano le tensioni della fede, le forze della carità, le attese della speranza.

L’esperienza contemplativa, dunque, è essa stessa fortemente formativa: spazio privilegiato che genera la persona ad una particolare esperienza di Cristo e di comunione feconda con Lui nel cuore della Chiesa. La dimensione contemplativa è vocazione universale: l’uomo tende allo stupore e all’attenzione; finitudine e desiderio si incontrano e si scontrano nell’uomo determinando vari atteggiamenti interiori: dall’agitazione insoddisfatta alla nostalgia (esplicita o meno) della comunione con Dio⁵⁴. Tale dimensione di “desiderio ultimo” oggi non solo è in pericolo o in crisi ma è minacciata dall’*homo faber et ironicus* del mondo moderno e postmoderno⁵⁵. Ma la qualità della contemplazione propria dell’uomo è un richiamo biblico che non può essere taciuto: «Se è vero che l’origine del termine contemplazione è greca (*theorein/theoria*) –e indica l’intuizione della ragione che dalla molteplicità di ciò che si vede risale all’uno, coglie il tutto attraverso il frammento e l’intima natura delle cose nel fenomeno–, è ancor più vero che l’uomo biblico ha un *animus* essenzialmente contemplativo. Nel suo stupore di creatura, consapevole di ricevere l’essere e l’esistenza dall’atto libero e gratuito di Dio,

⁵³ Cfr. BENEDETTO DA NORCIA, *REGULA*, Cap. 72.

⁵⁴ Cfr. SESSA D., *L’uomo secondo il disegno di Dio. Temi di antropologia teologica*, Passione educativa, Benevento 2022, pp. 75-76.

⁵⁵ Cfr. SENNETT R., *The Craftsman*, Yale University Press, New Haven-London 2008 (trad. it. *L’uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2008).

trova l'approdo di ogni inquietudine del cuore»⁵⁶. In questa dinamica, ogni contemplativa e contemplativo è chiamata ad essere esperta «del mormorio di un vento leggero (*IRe* 19, 12) della quotidianità dove il Signore si rende presente»⁵⁷. È in questa saggezza antica e sempre nuova che le monache (e i monaci) sono chiamati a richiamare l'attenzione sul volto di «Colui che capisce e comprende le nostre debolezze (cfr. *Sal* 102), per versare il balsamo della prossimità sulle ferite umane, contrastando il cinismo dell'indifferenza»⁵⁸.

La vita contemplativa è un ritorno alla cura della identità umana ed è una dimensione umana radicale che evoca totalità stabile e completezza dinamica. In questa prospettiva, la vita monastica è per tutti i credenti una radicale testimonianza di attenzione alla vita e all'intimità, propria e altrui.

Non è una “*fuga mundi*” ma è una “*cura mundi*”.

8. Le esigenze antropologiche della vita contemplativa tra diritto e profezia

Non sono mancate in questi anni riflessioni, studi, analisi sulla *CO*. Tuttavia, la bontà delle sue indicazioni sta emergendo e a distanza di un lustro si possono apprezzare ancora di più.

La *riforma* dettata da *VDq* e *CO* non assume le luci di una riduzione dell'autonomia della vita monastica né un invito celato a modificare le case di vita contemplativa in istituti di vita apostolica dediti all'azione sociale: solo detrattori incompetenti potrebbero vedere nelle nuove indicazioni una riduzione della qualità della vita contemplativa. Anzi, è vero il contrario: è un movimento che in parte attua ciò che già andava verificandosi e che ridona forza ai monasteri, a partire dalla condivisione e dalla corresponsabilità giuridicamente stabilite, affinché le varie case siano sempre più *riferimento vivo* per l'intera Chiesa. In questa prospettiva, è chiaro anche che un'ulteriore interazione tra comunità monastiche e comunità parrocchiali va ripensata e sostenuta. Tutto questo dice possibilità per il *futuro* di intendere il monachesimo sempre più una forma radicale e indicativa per tutta la Chiesa e per tutta la cultura umana. Un futuro che è già qui ed è già profezia in atto.

Certo, ci sono state varie reazioni, alcune delle quali severamente critiche. La critica più grande è relativa all'obbligo di federarsi che appare come

⁵⁶ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Lettera circolare nell'Anno della Vita Consacrata: Contemplate. Ai consacrati e alle consacrate sulle tracce della Bellezza*, 15 ottobre 2015, n. 4.

⁵⁷ *Ivi*, n. 7.

⁵⁸ *Ivi*, n. 59.

completa rottura con la tradizionale disciplina monastica: per qualcuno, le Federazioni hanno aspetti che vanno ben oltre la “struttura di comunione” fino ad assomigliare a “strutture di governo”. Ma anche queste critiche non trovano giustificazioni alla luce del contesto sociale e ecclesiale attuale. In realtà le novità vanno accolte per quelle che sono: una condivisione solidale di una vita che, in un contesto sociale sempre più accelerato, ha bisogno di confronto e attenzione reciproca. Tutto nella prospettiva di una decentralizzazione dalla Curia romana che richiede che molte questioni quasi secondarie siano risolte a monte (l’indulto di tre anni per le professe solenni, per esempio, *CO*, 130). Condivisione e comunione sembrano le parole chiave della prospettiva della *VDq* e della *CO*.

La condivisione con una sorella Presidente, nella forma della comunione in Federazione, è un volano di autonomia (sostenuta, voluta, cercata, custodita) più che una sua restrizione. E non è possibile dare credito a quelle confidenze per le quali sembrerebbe che alcune monache preferiscano il diretto controllo di un Vescovo o di un Abate (al quale potrebbe bastare consuntivi in ordine e buon pasto) che la condivisione con una Presidente convisitatrice (*CO*, 111), più attenta a varie tensioni (di governo, di vita comune, di gestione dei conflitti): l’occhio femminile sembra un passo avanti. Ma questo appare solo diceria.

Non è falso che *VDq* e *CO* hanno dato più autonomia anche rispetto a Ordinari (del luogo o religiosi) forse troppo “paternalistici” e “invasivi”. E non è irrealista invece affermare che, a distanza di anni e nonostante le comprensibili resistenze, con *VDq* e *CO* la Chiesa ha fatto un grande passo nell’accompagnamento della vita contemplativa femminile per il quale il bilancio è più che positivo⁵⁹. La novità, tra l’altro, è incoraggiare una *leadership* che aiuti le comunità ad evitare, sebbene nella tutela della solitudine, ogni tipo di isolamento, e che accompagni le autonomie evitando che qualcuno si “impadronisca della grazia” custodendo l’esercizio della libertà nella cooperazione e nella partecipazione.

In questo senso, grazie all’impulso di *VDq* e *CO*, «varie famiglie monastiche hanno incentivato la collaborazione fra Istituti e Comunità per aiutarsi a rispondere alle sfide nel vivere la propria vocazione nell’oggi. Sono aumentate le occasioni di incontro, di scambio, di corresponsabilità, a tutti i livelli.

⁵⁹ Cfr. CARBALLO J.R., *La vita contemplativa in cammino*, in *L’Osservatore Romano*, 26 novembre 2022, p. 2-3.

L'invito al rinnovamento, la spinta a camminare insieme sono sfide accettate e affrontate con fiducia e coraggio evangelici»⁶⁰.

Soprattutto, è chiaro che, nella via della contemplazione, il rinnovamento non è mai autoreferenziale ma teso ad un nuovo umanesimo collettivo. La contemplazione, affermano le Abbadesse della Conferenza Italiana delle Monache Benedettine, «non è la nostra individualistica beatitudine o privata consolazione (anche se è pure consolazione e beatitudine); la contemplazione è unione allo sguardo di Dio sui destini dell'uomo»⁶¹.

Una sapienza e una dinamica di cui la Chiesa ha bisogno e ben oltre i chiostri dei monasteri femminili, i quali si stanno rivelando ancora storici presidi di profezia.

⁶⁰ Cfr. FRAGASSO G., *Comunità accoglienti e missionarie*, in *L'Osservatore Romano*, 26 novembre 2022, p. 3.

⁶¹ RIGHI M.F., *Editoriale*, in *Vita Nostra*, n. 2 (2015), n. 9, p. 1.

L'Immacolata Concezione nella liturgia

di Giuseppe Falanga

«Maria non sta soltanto in un rapporto singolare con Cristo, il Figlio di Dio che, come uomo, ha voluto diventare figlio suo. Essendo totalmente unita a Cristo, ella appartiene anche totalmente a noi. Sì, possiamo dire che Maria ci è vicina come nessun altro essere umano, perché Cristo è uomo per gli uomini e tutto il suo essere è un “esserci per noi”. Cristo, dicono i Padri, come Capo è inseparabile dal suo Corpo che è la Chiesa, formando insieme con essa, per così dire, un unico soggetto vivente. La Madre del Capo è anche la Madre di tutta la Chiesa; lei è, per così dire, totalmente espropriata da se stessa; si è data interamente a Cristo e con lui viene data in dono a tutti noi. Infatti, più la persona umana si dona, più trova se stessa [...]. Maria è così intrecciata nel grande mistero della Chiesa che lei e la Chiesa sono inseparabili come sono inseparabili lei e Cristo. Maria rispecchia la Chiesa, la anticipa nella sua persona e, in tutte le turbolenze che affliggono la Chiesa sofferente e faticante, ne rimane sempre la stella della salvezza. È lei il suo vero centro di cui ci fidiamo, anche se tanto spesso la sua periferia ci pesa sull'anima»¹.

Queste parole, pronunciate da Benedetto XVI all'omelia della Messa per il 40° anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II, credo che introducano bene il mio contributo dedicato alla Tutta Santa. Negli anni prima del Concilio si affermava con sicurezza *De Maria numquam satis* (“di Maria non si parla mai abbastanza”), poi l'aforisma fu stravolto in *De Maria nunc est satis* (“di Maria ora ne abbiamo abbastanza”). Ora le cose sono cambiate di nuovo: si parla, si discute, si canta, si scrive ancora di Maria!

Partiamo, allora, da un dato incontrovertibile: nella storia della salvezza e nella Chiesa esiste, di fatto, una creatura alla quale la fede riconosce un posto assolutamente unico e originale. È Maria, la Madre di Gesù: una donna congiunta al Cristo come ogni cristiano, però in modo superiore a quello di ogni cristiano; una donna legata alla Chiesa e alla storia della salvezza come ogni credente, tuttavia con un'appartenenza più profonda di quella di ogni credente; una creatura che fa parte integrante del messaggio e della prassi del-

¹ BENEDETTO XVI, *Omelia durante la solenne Concelebrazione eucaristica nella solennità dell'Immacolata Concezione, in occasione del 40° anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II* (8-12-2005): *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I bis (2005), LEV, Città del Vaticano 2006, 942-947, qui 943-944.

la fede. Maria non è il postulato di un'ideologia religiosa, o il parto di un'interpretazione teologica, o la proiezione di una tensione sentimentale, o magari lo strumento di una strategia mascolinista che esalta una donna per dominare le altre. Ella è, invece, un inoppugnabile fatto di fede, che il credente non inventa né postula, ma semplicemente trova e accoglie; è una presenza che il fedele non può rifiutare senza negare l'assenso al disegno concreto di Dio sul mondo e sulla storia. Per questo è lecito e necessario dire che

«la vera devozione a Maria parte dall'alto, non dal basso; è imposta dalla fede, non dal sentimento; è innanzitutto adesione a Dio e accettazione del suo disegno su di lei, costituendo parte integrante della nostra rettitudine di intenzione nei confronti di Dio [...]. Se Dio l'ha scelta per il Figlio suo e per noi, il nostro compito non è più quello di sceglierla, ma solo di riceverla come nostra madre»².

Stante questa categoricità, derivata dall'alto, la riflessione credente deve misurarsi anche con il mistero di Maria: deve mettere in luce i tratti della sua identità e del suo significato per la vita della Chiesa e dei singoli credenti; deve mostrare il posto che ella occupa nella storia di tutti e di ciascuno. Alla persona amata spesso vengono affibbiati tanti nomi, perché nessun nome basta a dire quello che il cuore prova. Ecco perché la pietà del popolo cristiano e la teologia hanno attribuito a Maria i più bei nomi: Vergine purissima, Madre di Dio, Figlia, Sposa, Regina... Tra tutti, per questo lavoro ho scelto "Immacolata Concezione", perché, fin da piccolo, nella mia città di Torre del Greco (Napoli), così ho imparato a chiamare Maria.

Studiare l'evento del concepimento immacolato di Maria costituisce per me, dunque, un'occasione privilegiata di crescita in cui, a partire dalle prospettive della *lex credendi*, approfondirò la *lex orandi*, per celebrare e cogliere maggiormente la *fides Ecclesiae* su questo fatto storico-salvifico che ha profondi significati: «Mistero che non cessa di attirare la *contemplazione dei credenti* e ispira la *riflessione dei teologi*»³.

A livello catechetico-pastorale, inoltre, la discussione sull'Immacolata Concezione appare oggi un buon "motore" per l'evangelizzazione, perché,

² SUENENS L.J., *Chi è costei? Sintesi di mariologia*, Paoline, Roma 1980², p. 6.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia alla Santa Messa in occasione del 150° anniversario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione* (8 dicembre 2004): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVII/2 (2004), LEV, Città del Vaticano 2006, 668-671, qui 6p. 69.

nella considerazione del ruolo della Madre di Gesù nella storia della redenzione, implica una visione antropologica moderna e attiva, che può sconfiggere il male col bene e che si può impegnare, con la sua azione compassionevole, al servizio del prossimo, ad esempio di Cristo, Samaritano-Salvatore degli uomini e delle donne posti in mezzo ai pericoli e agli affanni della vita.

Appare anche necessaria per

«precisare i termini dell'ambivalenza, nella fede dei credenti, tra il dogma della concezione immacolata di Maria e la concezione verginale di Maria: è assai importante precisare, cioè, il fatto che Maria di Nazaret, per pura grazia e volontà di Dio, è stata esente dal peccato originale, aiutando a comprendere il senso della vita umana che sta sotto il peso di tale peccato, in un contesto culturale, come è quello attuale, in cui il senso del male morale non è molto cosciente anche nell'esperienza spirituale di molti credenti»⁴.

La *lex credendi* e la *lex orandi*, infine, hanno conseguenze e danno motivazione agli atteggiamenti propri della *lex vivendi* in ordine a una vita cristiana adulta, responsabile, accogliente il Mistero della presenza e dell'agire dell'Onnipotente nella storia e nelle persone: essere *con, in e per Dio* per l'eternità, ed essere finalmente partecipi di quella bellezza di santificazione e glorificazione che più nulla, neppure la morte, potrà scalfire o vanificare⁵.

1. Maria, preservata da ogni macchia di peccato

“Immacolata Concezione” significa che la Vergine Maria fu concepita senza il peccato originale, dal quale fu preservata immune in virtù e in vista dei meriti futuri del suo Figlio redentore.

Il teologo Bernard Sesboüé vede l'Immacolata non come eccezione o privilegio, ma come esigenza cristologica, cioè come «l'incidenza nella salvezza personale di Maria della sua vocazione di madre del Cristo» o «il riversarsi della santità unica del Figlio sulla santità ricevuta da sua madre»⁶. È una visione stupenda, che ci fa dimenticare per qualche momento la nostra società

⁴ MORANTE G., *Linee emergenti di pastorale e di catechesi a partire dal dogma dell'Immacolata*, in “La Scuola Cattolica”, n. 3 (2004), pp. 607-634, qui p. 608.

⁵ Cfr. AMATO A., *Maria la Theotokos. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2011, 189-190.

⁶ SESBOÜÉ B., *Pour une théologie oecuménique*, Cerf, Paris 1990, p. 382 e 400.

con le sue brutture e la sua malvagità, con la sua corruzione e con i suoi circoli diabolici. Nella tensione tra il bene e il male, oggi particolarmente acuitizzata, l'Immacolata ci insegna a non essere conniventi con nessuna forma di peccato e a deciderci per il bene.

2.1. Dalla storia

Il dogma dell'Immacolata Concezione è stato definito l'8 dicembre 1854 da Pio IX, papa dal 1846 al 1878 (32 di pontificato, il più lungo della storia). Ma, fin dagli inizi del secolo VIII, la Chiesa bizantina celebrava la "Festa della Concezione di S. Anna" Madre della *Theotokos* (Madre di Dio) il 9 dicembre. Una bella testimonianza, ancora in uso oggi nella liturgia di quell'antica Chiesa, è il poema di Andrea da Creta († 740):

«Da te, o Vergine, montagna non tagliata,
fu staccato Cristo,
pietra angolare non tagliata da mano d'uomo,
che ha congiunto la natura divina,
per questo ti magnifichiamo esultanti,
o Madre di Dio»⁷.

Altra testimonianza, stavolta monumentaria, è il cosiddetto *Calendario marmoreo* (IX secolo), che è possibile ammirare oggi nei locali dell'antica Basilica della Stefania, sottostanti l'attuale palazzo episcopale dell'arcivescovo di Napoli. In esso, scolpita nella pietra, ritroviamo la festa della *Conceptio S. Annae Mariae Virginis* ancora al 9 di dicembre⁸. Si tratta della prima e sola testimonianza di questa festa mariana in tutto l'Occidente fin verso la metà del secolo IX, quando comincia a comparire, ma con un giorno di anticipo (all'8 dicembre), nei libri liturgici anglosassoni. Dunque, nell'Italia Meridionale soggetta ai Bizantini, abbiamo, fin dal IX secolo, testimonianza del culto e della festa dell'Immacolata.

Nel 1476 la festa fu inclusa nel *Calendario romano*. Sulle piazze d'Italia, predicatori celebri tessevano le lodi della Vergine Immacolata; tra essi ricordiamo San Leonardo da Porto Maurizio e San Bernardino da Siena. Finalmen-

⁷ Liturgia Bizantina, *Canone di S. Anna*, cantato nel Mattutino. Cfr. GHARIB G., *La Madonna nell'anno liturgico bizantino*, Marianum, Roma 1972, 60-70.

⁸ Cfr. MALLARDO A., *Il Calendario marmoreo di Napoli*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1947.

te, nel 1708, Clemente XI estese la festa, divenuta d'obbligo, a tutta la cristianità⁹.

Nel 1830, la Vergine apparve a Santa Caterina Labouré, la quale diffuse poi una "medaglia miracolosa" con l'immagine dell'Immacolata¹⁰. Questa medaglia suscitò un'intensa devozione e un movimento di petizioni in favore di una definizione dogmatica del privilegio dell'Immacolata Concezione. Nell'intento di accogliere quest'istanza, verso la metà del secolo, papa Pio IX, dopo aver consultato i teologi, interpellò i vescovi sull'opportunità e sulla possibilità di tale definizione. Il risultato fu significativo: la maggioranza (546 su 603 vescovi) rispose positivamente al quesito¹¹.

Dopo una così vasta consultazione, che mette in risalto la preoccupazione del papa di esprimere, nella definizione del dogma, la fede della Chiesa, con altrettanta cura si pose mano alla redazione del documento¹². Finalmente, l'8 dicembre 1854, fu proclamato il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria:

«Dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina, che ritiene che la beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente e in vista dei meriti di Gesù Cristo (*intuitu meritorum Christi Iesu*), Salvatore del genere umano, sia stata preservata immune (*praeservatam immunem*)

⁹ Per approfondimenti sulla storia della festa dell'Immacolata cfr. S. DE FIORES, *Immacolata*, in DE FIORES S.-MEO M. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, pp. 679-708, spec. 703.

¹⁰ Cfr. CHIEROTTI L., *Santa Caterina Labouré e la medaglia miracolosa*, Cooperazione Vincenziana, Genova 1996³; GUIDA P., *La medaglia miracolosa e Caterina Labouré. Storia e prodigi*, Shalom, Camerata Picena (Ancona) 2016.

¹¹ Cfr. *Pareri dell'episcopato cattolico, di capitoli, di congregazioni, di università... sulla definizione dogmatica dell'immacolato concepimento della B. V. Maria*, 10 voll., Civiltà Cattolica, Roma 1851-1854.

¹² Per l'iter che ha condotto Pio IX alla definizione cfr. PERRELLA S. M., *Teologia e devozione mariana nell'Ottocento. Ricognizione storico-culturale*, in PEDICO M. M.-CARBONARO D. (a cura di), *La Madre di Dio, un portico sull'avvenire del mondo. Atti del 5° Colloquio internazionale di mariologia (Roma, Santa Maria in Portico in Campitelli, 18-20 novembre 1999)*, Edizioni Monfortane, Roma 2001, pp. 155-232; ID., *Teologia e pietà mariana ai tempi del beato Pio IX. Per una memoria del secolo dell'Immacolata*, in *Marianum* 63 (2001), pp. 177-243; SARDI V., *La solenne definizione del dogma dell'immacolato concepimento di Maria SS.ma. Atti e documenti*, 2 voll., Tipografia Vaticana, Città del Vaticano 1904-1905.

da ogni macchia di peccato originale, è rivelata da Dio e perciò da credersi fermamente e costantemente da tutti i fedeli»¹³.

Così la bolla *Ineffabilis Deus* che lo ha affidato alla memoria storica chiudendo una lunga e, talvolta, accesa controversia teologica¹⁴.

Nel 1858, quattro anni dopo la definizione del dogma, le apparizioni di Lourdes (11 febbraio-16 luglio 1858) rappresentarono una prodigiosa conferma. Infatti, fu la stessa “misteriosa Signora” a rivelare il suo nome: «Io sono l'Immacolata Concezione»¹⁵.

Il 13 maggio 1917, poi, si ebbe la prima apparizione della Vergine a Fatima ai tre pastorelli Lucia, Francesco e Giacinta. Le apparizioni terminarono il 10 dicembre del 1925. È a Fatima che, per la prima volta, il Cuore di Maria viene accompagnato dall'aggettivo “immacolato”¹⁶.

2.2. Nella Sacra Scrittura

Non pochi teologi parlano di “indicazioni” della Scrittura più che di vere e proprie prove. La ricerca, anche la più approfondita, perviene alla conclusione che, nella Bibbia, non si trova alcuna indicazione formale dell'Immacolata Concezione. Ci sono soltanto alcuni indizi allo stato implicito¹⁷.

¹³ PIO IX, Lettera apostolica [Bolla] *Ineffabilis Deus* (8-12-1854) in *Enchiridion delle Encicliche* 2, pp. 739-765, qui 761. Cfr. ALBERIGO ALFARO J., *La formula definitoria de la Immaculada Concepción*, in *Virgo Immaculata*, 2 (1956), pp. 201-275.

¹⁴ Non è nell'intento di questo contributo approfondire il significato e la storia del dogma. Rimandiamo a SÖLL G., *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981; DE FIORES S., *Come la Chiesa cattolica è giunta alla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione*, in DE FIORES S.-VIDAU E. (a cura di.), *Maria santa e immacolata segno dell'amore salvifico di Dio Trinità. Prospettive ecumeniche. Atti del 2° Colloquio internazionale di mariologia (Ascoli Piceno, 5-7 ottobre 1998)*, Edizioni Monfortane, Roma 2000, pp. 25-49; CECCHIN S. M., *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, Città del Vaticano 2003.

¹⁵ Cfr. BERNARDO A., *Così è nata Lourdes. Ricostruzione storica*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981; *Le apparizioni di Lourdes narrate da Bernardetta a Jean-Baptiste Estrade*, a cura di GIACOMETTI G., San Paolo, Cinisello Balsamo 1995¹⁵.

¹⁶ Cfr. CANTAMESSA M., *Le apparizioni di Gesù risorto e della Madonna a Lourdes e a Fatima. Fatti, meditazioni, preghiere, verità del catechismo, canti*, Arti grafiche TSG, Asti 1996; SUOR LUCIA, *Gli appelli del messaggio di Fatima*, LEV, Città del Vaticano 2001.

¹⁷ Pur non essendoci testi che ne parlino in maniera esplicita, non si può prendere questo fatto come argomento per affermare che non si tratti di una dottrina rivelata. Lo sviluppo dogmatico è possibile proprio perché cresce, nella Chiesa, la comprensione più profonda di ciò che è implicito nella Scrittura. Negarlo sarebbe impoverire il dogma. Ridurlo alla sola Scrittura

Possiamo porre come base scritturistica dell'Immacolata Concezione due testi: il Protovangelo (*Gen* 3,15), e il saluto che l'angelo rivolse a Maria nell'Annunciazione (*Lc* 1,28).

1) *Gen* 3,15 «Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa»¹⁸.

Il Concilio Vaticano II riconosce il senso mariologico del Protovangelo al n. 55 della *Lumen gentium*: «I libri dell'Antico Testamento descrivono la storia della salvezza che va progressivamente preparando la venuta del Messia nel mondo. Questi primi documenti, così come vengono letti nella Chiesa e come vengono compresi alla luce della successiva piena rivelazione, mettono sempre più chiaramente in evidenza la figura di una donna: la madre del Redentore. In questa luce ella viene profeticamente adombrata già nella promessa di vittoria sul serpente, fatta ai progenitori dopo la caduta (cfr. *Gen* 3,15)».

Per correttezza biblico-esegetica, in riferimento a *Gen* 3,15 è da sottolineare che non pochi biblisti escludono, nel passo citato, ogni valenza e dimensione mariologica¹⁹. Però, sul piano magisteriale, leggiamo nell'enciclica *Fulgens Corona* di Pio XII: «Se in un determinato momento la Beatissima Vergine Maria fosse rimasta privata della grazia divina, perché contaminata nel suo concepimento dalla macchia ereditaria del peccato, tra lei e il serpente non ci sarebbe stata più – almeno durante questo periodo di tempo, per quanto breve fosse – quell'eterna inimicizia di cui si parla dalla tradizione primitiva fino alla solenne definizione dell'Immacolata Concezione, ma piuttosto un certo asservimento»²⁰.

«L'argomento biblico», scriveva il mariologo Stefano De Fiores, «non risulta a sé stante, ma è conglobato nella tradizione; o meglio è introdotto là dove si parla dei Padri e scrittori ecclesiastici che interpretano la Sacra Scrittura. La Bibbia, pertanto, non è mai disgiunta dalla lettura che ne ha fatto la

equivarrebbe a che ogni teologo, e anche ogni fedele, abbia il diritto di interpretare la rivelazione a suo modo. Cfr. TONIOLO E., *Immacolata Concezione*, in *Servizio della Parola* 154/1983, pp. 52-61.

¹⁸ Cfr. SERRA A.-GILA A., *Il primo "Vangelo" della salvezza [Genesi 3,9-15.20]*, in MASINI M. (a cura di), *Il Lezionario Mariano. Commento esegetico e pastorale al Lezionario liturgico*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 30-43.

¹⁹ Cfr., per questo e per quanto diremo in seguito, MANFREDINI E., *Analisi tematica del Lezionario per le celebrazioni mariane*, in *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario*, Elle Di Ci, Leumann 1981, pp. 85-159.

²⁰ PIO XII, Lettera enciclica *Fulgens Corona* (8-9-1953) in AAS, a. 45 (1953), pp. 577-592, qui p. 581.

Chiesa (la Scrittura *con* la tradizione!) [...]. La dottrina dell'Immacolata Concezione a giudizio dei Padri è contenuta nella Sacra Scrittura»²¹.

Venendo al testo di *Gen* 3,15, viene proclamata l'inimicizia tra la donna e la sua stirpe da una parte e il serpente e la sua discendenza dall'altra. In questo "oracolo" i Padri e gli scrittori ecclesiastici videro prefigurati sia il Cristo che la Vergine sua madre. L'assoluta ostilità stabilita da Dio tra la donna e il demonio postula quindi in Maria l'Immacolata Concezione, cioè un'assenza totale di peccato, fin dall'inizio della vita. Il Figlio di Maria ha riportato la vittoria definitiva su Satana e ne ha fatto beneficiare in anticipo la Madre, preservandola dal peccato²². Di conseguenza il Figlio le ha concesso il potere di resistere al demonio, realizzando così nel mistero dell'Immacolata Concezione il più notevole effetto della sua opera redentrice.

2) Il secondo testo è *Lc* 1,28 «Entrando da lei, disse: Rallegrati, piena di grazia: il Signore è con te»²³.

Anche per tale brano il Vaticano II riconosce il senso mariologico al n. 56 della *Lumen gentium*: «Volle il Padre delle misericordie, che l'accettazione della predestinata madre precedesse l'incarnazione, perché così, come una donna aveva contribuito a dare la morte, una donna contribuisse a dare la vita. Il che vale in modo straordinario della Madre di Gesù, la quale ha dato al mondo la vita stessa, che tutto rinnova, e da Dio è stata arricchita di doni consoni a tanto ufficio. Nessuna meraviglia quindi se presso i santi Padri invalse l'uso di chiamare la Madre di Dio la tutta santa e immune da ogni macchia di peccato, dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura. Adornata fin dal primo istante della sua concezioni degli splendori d'una santità del tutto singolare, la Vergine di Nazaret è, per ordine di Dio, salutata dall'angelo annunciante "piena di grazia"».

Nella pericope dell'Annunciazione l'angelo saluta Maria *χαῖρε, κεχαριτωμένη* (*rallegrati, piena di grazia*). In altri termini, Maria ha avuto sempre, fin dall'inizio della sua esistenza, la pienezza della grazia nel significato pregnante del termine. Non vi fu istante in cui non ebbe questa pienezza e ne fu talmente piena da esserne traboccante. Questa pienezza totale si evince dallo stesso verbo *χαριτόω* (i verbi greci denominativi in -ωω hanno tutti un senso di abbondanza, di pienezza), usato da Luca per esprimere che Maria

²¹ DE FIORES S., *Immacolata*, cit., p. 689.

²² Cfr. *ivi*.

²³ Cfr. DELLA CORTE E., *Kecharitômenê (Lc 1,28). Crux interpretum*, in "Marianum", a 52 (1990), nn. 1-2, pp. 101-148.

è stata totalmente pervasa di grazia santificante nel primo istante del suo concepimento.

Il saluto “piena di grazia” costituisce l’espressione che sembra dare il fondamento scritturistico più serio per un ragionamento teologico riguardante l’Immacolata Concezione. Costituisce, al tempo stesso, il *proprium* personale che accompagna Maria dal primo istante della sua vita. È necessario però precisare che il termine “grazia” non significa soltanto il favore divino per essere stata prescelta a essere la Madre di Dio, ma anche la grazia santificante data a Maria in vista della maternità divina²⁴.

Maria viene salutata dall’angelo “piena di grazia” prima di dare il libero consenso all’incarnazione del Verbo nel suo seno, anche se una tale grazia, che la riveste di singolare bellezza spirituale e soprannaturale, è esigita dalla maternità divina. La preservazione dal peccato e la pienezza nella grazia, dunque, sono soltanto doni sgorganti dall’amore di Dio, che fin dall’eternità, gratuitamente e liberamente, sceglie e santifica Maria prima e in funzione del mistero del Verbo incarnato e del mistero della Chiesa.

A tal proposito, il teologo Karl Rahner afferma: «Maria fin dall’inizio della sua esistenza fu avvolta dall’amore redentivo e santificante di Dio»²⁵.

Lo stesso autore esplicita la pienezza della grazia, dando all’Immacolata Concezione un significato cristologico e soteriologico: «Maria è la redenta in modo perfetto; Maria è oggetto d’una specifica predestinazione; in vista della sua missione e delle sue qualità personali si trova sul punto in cui Cristo iniziò la sua redenzione vittoriosa e definitiva dell’umanità; perciò il dogma dell’Immacolata Concezione è un capitolo della dottrina stessa della redenzione e il suo contenuto costruisce la forma più radicale e perfetta della redenzione»²⁶.

2. Liturgia dell’Immacolata Concezione

Ci mettiamo ora all’ascolto dei testi eucologici di cui oggi si serve la liturgia per celebrare l’evento della concezione immacolata di Maria.

Il culto alla Madre di Cristo si inserisce, nel modo che gli è proprio, nella dinamica che caratterizza la celebrazione quale azione di Cristo e della Chiesa

²⁴ Cfr. TONIOLO E. M., *La santità personale di Maria nel contesto dell’antropologia cristiana oggi*, in *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia. Atti del 1° Simposio internazionale mariologico (Roma, ottobre 1976)*, Marianum-Città Nuova, Roma 1977, pp. 77-102.

²⁵ RAHNER K., *Maria Madre del Signore. Meditazioni teologiche*, tr. it., Esperienze, Fossano (Cuneo) 1962, p. 43.

²⁶ Cfr. ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, tr. it., Paoline, Roma 1965, p. 416; 418; 423.

(cfr. SC 7). Su questo versante il liturgista Ignacio M. Calabuig scriveva: «Il fatto liturgico della venerazione a santa Maria è dunque vasto, particolarmente incisivo. È necessaria pertanto una corretta interpretazione di esso sia per dissipare dubbi sulla legittimità di tale venerazione in ambito liturgico sia per apprezzarne l'alto valore nella liturgia, che non ha e non può avere altro orizzonte che quello della perfetta glorificazione di Dio e della santificazione degli uomini»²⁷.

Poniamoci una domanda: quale intervento divino, quale evento di grazia celebra la liturgia dell'8 dicembre? Dall'analisi dei testi scaturisce, come vedremo, una risposta chiara: la liturgia celebra un intervento di grazia compiuto da Dio Padre, dal Figlio e dallo Spirito in vista dell'evento salvifico che doveva avere luogo nella *plenitudo temporis* (cfr. Gal 4,4-7), cioè l'incarnazione del Verbo (cfr. Gv 1,14).

I testi liturgici dell'8 dicembre, infatti, pongono costantemente in rapporto il fatto della concezione immacolata di Maria con il mistero dell'incarnazione. Il primo è visto in funzione del secondo: lo precede nel tempo, ma dipende da esso. Per la fede e per la liturgia ecclesiale non vi è il minimo dubbio: la concezione immacolata di Maria è un *factum gratiae*, il cui *actor* è Dio Padre insieme con il Figlio e con lo Spirito Santo²⁸.

Nel linguaggio necessariamente analogico e prevalentemente metaforico della liturgia, nei testi dell'8 dicembre Dio appare come un Padre che, approssimandosi le nozze del Figlio, prepara con immenso amore una degna dimora per lui e colma dei suoi doni, tra cui un bellissimo abito nuziale, la futura Sposa.

²⁷ CALABUIG I. M., *Il culto di Maria in Oriente e Occidente*, in CHUPUNGO A. J. (dir.), *Scientia liturgica. Manuale di liturgia. 5. Tempo e spazio liturgico*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1998, pp. 255-337, qui p. 256.

²⁸ A tal proposito, così è scritto nella *Lettera della PAMI ai cultori di mariologia*: «La concezione immacolata di Maria infatti fu frutto della *sola grazia*, puro dono del Padre, del Figlio e dello Spirito. Quell'evento testimonia che Maria fu giustificata dalla sola grazia, non dai suoi meriti» (*La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della b. Vergine Maria*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2000, n. 47).

2.1. Prima del Vaticano II

Già nel XII secolo sorgono una quindicina di Uffici della Concezione di Maria; uno è composto da Giovanni di Segovia per autorità del Concilio di Basilea (1438)²⁹.

Nei secoli XIII-XV la festa si va diffondendo e si registra un fatto nuovo: durante il periodo avignonese (1309-1376), i papi partecipano alla Messa che, l'8 dicembre, si celebra nella chiesa dei Carmelitani e, rientrati a Roma, permettono la sua celebrazione nella Curia Romana e nell'Urbe. In quest'epoca la liturgia dell'8 settembre costituisce, anche per motivi prudenziali, un sicuro punto di riferimento: da essa si desumono generalmente le letture (Epistola: *Pr* 8,22-35, *Dominus possedit me*; Vangelo: *Mt* 1,1-16, *Liber generationis Iesu Christi*); in più di un caso sarà sufficiente sostituire il termine *nativitas* con *conceptio* per avere un testo "proprio" per la festa dell'8 dicembre:

Ant. Magnificat 8 settembre

Gloriosae Virginis Mariae
Nativitatem dignissimam
 recolamus.
 Sentiant omnes tuum iuvamen
 quicumque celebrant
 tuam sanctam *Nativitatem*.

Ant. Magnificat 8 dicembre

Gloriosae Virginis Mariae
Conceptionem dignissimam
 recolamus.
 Sentiant omnes tuum iuvamen
 quicumque celebrant
 tuam sanctam *Conceptionem*³⁰.

In genere, i testi liturgici mettono in luce il contesto soteriologico, comprendente pure l'antitesi Eva-Maria, nella quale è da leggersi l'evento della concezione senza macchia della futura Madre del Salvatore e l'ordinamento intrinseco della *conceptio* sia alla maternità divina sia alla salvezza del genere umano.

Così nella *Colletta* e nel *Postcommunio* della Messa *Gaudeamus*:

Deus ineffabilis misericordiae,
 qui primae piacula mulieris per virginem expianda sanxisti,

²⁹ Cfr. CECCHIN A. M., *La Concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII*, in *Marianum* 5 (1943) 58-114; RICOSSA L. B., *Jean de Ségovie: son Office de la Conception (1439). Étude historique, théologique, littéraire et musicale*, Peter Lang, Berne 1994.

³⁰ BOUMAN A., *The Immaculate Conception in the Liturgy*, in O'CONNOR E.D. (a cura di), *The dogma of the Immaculate Conception. History and significance*, Notre Dame, Indiana 1958, pp. 113-159, qui pp. 135 e segg.

da nobis quaesumus *conceptionis eius*
digne sollempnia venerari,
quae *Unigenitum tuum* virgo *concepit* et virgo peperit.
Dominum nostrum.
Caelesti alimoniae vegetati libamine,
quaesumus, Domine Deus noster,
ut nos gloriosae semper virginis Mariae continua foveat protectio
*cuius nostrae causa salutis exiit hodierna conceptio*³¹.

L'elezione alla cattedra di Pietro (1471) del cardinale Francesco della Rovere – Sisto IV –, frate francescano e teologo ben preparato, segnò una tappa importante nella storia della festa dell'Immacolata. Nel 1477 il papa approvò, con la bolla *Cum praeexcelsa*³², la Messa e l'Ufficio dell'Immacolata composti da Leonardo Nogarolo, illustre chierico veronese, protonotario della cancelleria papale³³. Sisto IV, autorizzando l'uso generalizzato di questi formulari nella festa dell'Immacolata e durante l'ottava, compiva un significativo passo in favore della diffusione di tale festa: era la prima volta che un papa interveniva ufficialmente, appellandosi alla sua *auctoritas*, in favore della festa dell'8 dicembre e, implicitamente, della relativa dottrina.

Per le letture della nuova Messa, Nogarolo mantiene quale epistola *Pr* 8,22-35 (*Dominus possedit me*), ma cambia la pericope evangelica, sostituendo *Mt* 1,1-16 con *Lc* 11,27-28 (*Loquente lesu ad turbas*), che è simultaneamente lode della maternità divina ed esaltazione della sua fede. Per le antifone e il graduale, ricorre prevalentemente al *Cantico dei Cantici*, il che dà al formulario un tono leggiadro, come nel canto introitale:

Egredimini et odete filiae Sion Reginam vestram, quam laudant astra
matutina, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur et iubilant omnes
filii Dei³⁴.

³¹ La stessa del *Messale di Fécamp* in Normandia, verso la fine del XIII secolo (Cod. Ms 313 della Biblioteca municipale di Rouen). Cfr. LEROQUAIS V., *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, s.e., Paris 1924, I, pp. 194-196.

³² Cfr. SISTO IV, Costituzione [Bolla] *Cum praeexcelsa* (27-2-1477): DS 1400.

³³ Cfr. NOGAROLUS L., *Ad sanctissimum ac beatissimum dominum D. Sixtum. III. pontificem suum sacrumque consistorium*. [f. 6v:] *Incipit officium immaculate conceptionis virginis Marie, editum per reuerendum patrem dominum Leonardum nogarolum [...]*, per ingeniosum virum Magistrum Udalricum Gallum Alamanum, Rome, die X mensis Decembris, 1477.

³⁴ *Ivi* f. 7r.

Notevole è la *Colletta*, tuttora in uso nella Messa dell'8 dicembre³⁵. Di essa diremo più avanti.

Non fu questo l'unico intervento di Sisto IV in favore della liturgia dell'Immacolata: tre anni più tardi, il 4 ottobre 1480, con il breve *Libenter*³⁶, approvava l'Ufficio e la Messa composti da Bernardino Busti († 1513), frate francescano, eminente per zelo apostolico, dottrina e santità di vita, autore di un famoso *Mariale*³⁷. L'approvazione era quasi un gesto di amicizia: Sisto IV concedeva a fra' Bernardino, e a quanti altri lo volessero, di recitare *pro devotione sua libere et licite* i nuovi formulari liturgici, che confessavano apertamente il privilegio della Concezione senza macchia di Maria. La Messa, con sequenza e prefazio propri, si distingue per la ricchezza delle metafore (tempio, santuario, palazzo, sole, stella, rosa, giglio, sorgente...) con cui si allude simbolicamente all'Immacolata, e per la varietà di aspetti con cui è proposta la sua figura: Sposa, Signora, Madre, Maestra, Figlia. Il formulario tuttavia risulta talora esuberante e appare lontano dall'equilibrio di quello di Nogarolo.

Clemente XI, come abbiamo già detto, rende di precetto la festa della "Concezione della Beata Vergine Maria Immacolata" (1708), ma sarà Pio IX, il 25 settembre 1863, a pubblicare un nuovo Ufficio e la Messa per l'"Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria", così come sarà definitivamente chiamata la solennità liturgica anche nel calendario³⁸.

2.2. L'Immacolata Concezione nel nuovo Messale

Il formulario attuale fa parte della liturgia romana restaurata da Paolo VI (1969 e seguenti). Esso risulta «un *composito* di vecchio e di nuovo: infatti i due canti dell'ingresso e della comunione e le tre orazioni proprie provengono dalla Messa approvata da Pio IX, mentre del tutto nuovo è il testo del prefa-

³⁵ Cfr. *ivi*.

³⁶ Cfr. SERICOLI C., *Immacolata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones*, Officium Libri Catholici, Romae 1945.

³⁷ Cfr. DE BUSTI B., *Mariale. Officium et Missa Immaculatae Conceptionis Beatae Mariae Virginis*, Martin Flach, Strasburgo, 15 VIII 1498.

³⁸ Fu dapprima incaricato di comporre il formulario per la Messa lo stesso estensore della *Ineffabilis Deus*, monsignor Luigi Pacifici; non avendo potuto portare a termine l'incarico ricevuto, papa Mastai Ferretti affidò l'estensione dei testi a una commissione presieduta dal cardinale Costantino Patrizi Naro, che sfruttò una proposta del formulario elaborata dal padre Luigi Marchesi, dei Preti della Missione. I nuovi testi della Messa *Gaudens gaudebo* furono approvati dal pontefice il 27 agosto 1863 e imposti a tutta la Chiesa latina, anche a chi godeva legittimamente di un culto proprio. Cfr. SARTOR D. M., *Le feste della Madonna. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata*, Dehoniane, Bologna 1988, pp. 62-63.

zio, che utilizza *Ef* 5,27 e si ispira alla *Lumen gentium* e alla *Sacrosanctum Concilium*. Così vengono proposti insieme temi tradizionali in perfetta continuità dottrinale con il passato e temi nuovi in perfetta aderenza agli sviluppi teologici del nostro tempo: i primi si possono identificare nella descrizione del “privilegio” di Maria in rapporto a Cristo e i secondi nella sottolineatura delle implicanze antropologiche ed ecclesiologiche del mistero celebrato»³⁹.

1. *La Colletta della solennità liturgica*. Sorprende il fatto che essa sia passata intatta attraverso avvenimenti di grande portata ecclesiale, che affrontarono la questione del concepimento immacolato di Maria o dottrine strettamente connesse: il Concilio di Trento, che il 17 giugno 1546 promulgò il decreto *De peccato originali* precisando tuttavia che non era stata «sua intenzione comprendere in questo decreto, dove si tratta del peccato originale, la beata e immacolata Vergine Maria, madre di Dio»⁴⁰; la definizione dogmatica di Pio IX nel 1854; il Vaticano II, che riprese con nuove prospettive la dottrina dell'Immacolata⁴¹; il vasto rinnovamento della liturgia promosso dallo stesso Concilio⁴².

Nella *Colletta* vengono usati i verbi *praeparare* e *praeservare*. Il primo indica che tutto l'Antico Testamento è ordinato alla nuova alleanza sancita con il sangue di Gesù versato sulla croce (cfr. *Gv* 19,34) e converge verso essa. Il secondo, divenuto un termine tecnico nella teologia dell'Immacolata, designa la peculiare modalità dell'intervento divino: esso non libera la Vergine dal peccato originale già contratto, ma agisce in modo che ella non venga sfiorata dalla colpa nel momento iniziale della sua esistenza:

Deus, qui per immaculatam Virginis Conceptionem
dignum Filio tuo habitaculum praeparasti,
quaesumus, ut qui ex morte eiusdem Filii tui praevisa
eam ab omni labe praeservasti,
nos quoque mundos, eius intercessione,
ad te pervenire concedas⁴³.

³⁹ Ivi, p. 63.

⁴⁰ CONCILIO DI TRENTO, Decreto *De peccato originali*, n. 6: DS 1516.

⁴¹ Cfr. TONIOLO E.M., *La santità personale di Maria nel contesto dell'antropologia cristiana oggi*, dove traccia un'eccellente sintesi de *La dottrina del Vaticano II* (85-87).

⁴² Cfr. CASTELLANO CERVERA J., *Beata Vergine Maria*, in SARTORE D.-TRIACCA A.M.-CIBIEN C. (a cura di), *Liturgia* (I Dizionari), San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 201-235.

⁴³ Così il testo in italiano: «O Padre, che nell'Immacolata Concezione della Vergine hai preparato una degna dimora per il tuo Figlio, e in previsione della morte di lui l'hai preservata da ogni macchia di peccato, concedi anche a noi, per sua intercessione, di venire incontro a te in

Il pregio della *Colletta* è duplice: aver esposto con equilibrio, senza venature polemiche, la dottrina dell'Immacolata come essa si profilava nel pontificato di Sisto IV⁴⁴; aver armonicamente ricordato l'evento della concezione immacolata di Maria con le due massime verità della rivelazione cristiana: il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio (*dignum Filio tuo habitaculum praeparasti*) e il mistero pasquale (*ex morte eiusdem Filii tui praevisa*)⁴⁵.

2. *La Super oblata e la Postcommunio della solennità liturgica*. Non particolarmente elaborata risulta la *Super oblata*:

Salutarem hostiam,
quam in sollemnitate immaculatae Conceptionis beatae Virginitatis
Mariae tibi, Domine, offerimus,
suscipe dignanter, et praesta, ut, sicut illam *tua gratia praeveniente ab omni labe profitemur immunem*,
ita, eius intercessione, a culpis omnibus liberemur⁴⁶.

Più significativa, invece, è l'orazione *Postcommunio*:

Sacramenta quae sumpsimus, Domine Deus noster,
illius in nobis culpae vulnera reparent;
a qua Immaculatam beatae Mariae Conceptiones
singulariter praeservasti⁴⁷.

La colpa originale, da cui Maria immacolata è stata preservata, genera nella vita degli uomini alcune ferite che potremmo identificare nei cosiddetti "peccati attuali": la medicina per queste ferite (che ovviamente Maria non ha conosciuto, non avendone sperimentato la causa) non è devozionalmente ri-

santità e purezza di spirito»: *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II* (Conferenza Episcopale Italiana), LEV, Città del Vaticano 2020³, p. 682.

⁴⁴ Cfr. SORCI P., *La dottrina dell'Immacolata Concezione nelle fonti liturgiche antiche e medievali*, in "Path", n. 3 (2004), pp. 439-465.

⁴⁵ Cfr. NAVONI M., *La dottrina della Immacolata Concezione nelle fonti liturgiche occidentali: un sondaggio*, in "Path", n. 3 (2004), pp. 481-506.

⁴⁶ Così il testo in italiano: «Accetta, Signore, il sacrificio di salvezza, che ti offriamo nella festa dell'Immacolata Concezione della beata Vergine Maria, e come noi la riconosciamo preservata per tua grazia da ogni macchia di peccato, così, per sua intercessione, fa' che siamo liberati da ogni colpa»: *Messale Romano* (Conferenza Episcopale Italiana), p. 682.

⁴⁷ Così il testo in italiano: «Il sacramento che abbiamo ricevuto, Signore Dio nostro, guarisca in noi le ferite di quella colpa da cui, per singolare privilegio, hai preservato la beata Vergine Maria, nella sua Immacolata Concezione»: *Messale Romano* (Conferenza Episcopale Italiana), p. 683.

cercata nell'intercessione mariana, ma – molto più correttamente dal punto di vista dottrinale – nella celebrazione sacramentale dell'Eucaristia⁴⁸.

Celebrando l'Eucaristia, la comunità cristiana professa (*profitemur*) la fede della Chiesa, secondo cui Maria, in virtù della grazia preveniente di Dio Padre (*tua gratia praeveniente*), fu esente (*immunem*) da ogni macchia (*ab omni labe*) che, alla luce del contesto immediato, si deve interpretare come macchia prodotta dal peccato originale. L'espressione *tua gratia praeveniente* è da riallacciare al tema della grazia (*χάρις*) ricorrente spesso, sia pure con diverse sfumature e vari significati, nei testi dell'Ufficio e della Messa dell'8 dicembre⁴⁹.

3. *Il Prefazio della solennità liturgica*. Riporto qui il testo del *Prefazio* seguendo, per quanto concerne la struttura, le indicazioni del liturgista salesiano Achille Maria Triacca, secondo il quale ogni prefazio si articola in cinque parti: *a*) dialogo introduttivo; *b*) protocollo iniziale; *c*) embolismo; *d*) protocollo finale; *e*) conclusione (*Sanctus - Benedictus*)⁵⁰:

[a. Dialogo introduttivo]
V Dominus vobiscum.
R. Et cum spiritu tuo.
V. Sursum corda.
R. Habemus ad Dominum.
V: Gratias agamus Domino Deo nostro.
R. Dignum et iustum est.
[b. Protocollo iniziale]
Vere dignum et iustum est,
aequum et salutare,
nos tibi semper et ubique gratias agere:
Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus.
[c. Embolismo]
4 Qui beatissimam Virginem Mariam
5 ab omni originalis culpae labe praeservasti,
6 ut in ea, gratiae tuae plenitudine ditata,

⁴⁸ Cfr. NAVONI M., *La dottrina della Immacolata Concezione nelle fonti liturgiche occidentali*, cit., p. 498.

⁴⁹ Cfr. MAGGIONI C., *La "Tutta Santa" nelle testimonianze liturgiche*, in LEPORE F. (a cura di), *Signum magnum apparuit in caelo. L'Immacolata, segno della Bellezza e dell'Amore di Dio. Atti del Convegno diocesano (Benevento, 20-23 maggio 2004)*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2005, pp. 31-64, qui pp. 56-62.

⁵⁰ Cfr. TRIACCA A. M., *La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi (In margine al nuovo Missale Romanum)*, in "Ephemerides Liturgicae", n. 86 (1972), pp. 233-279.

7 dignam Filio tuo Genetricem praeparares,
 8 et Sponsae eius Ecclesiae
 9 sine ruga vel macula formosae signares exordium.
 10 Filium enim erat purissima Virgo datura,
 11 qui crimina nostra Agnus innocens aboleret;
 12 et ipsam prae omnibus tuo populo
 13 disponebas advocatam gratiae et sanctitatis exemplar.
 [d. Protocollo finale]
 Et ideo, choris angelicis sociati,
 te laudamus in gaudio confitentes:
 [e. Conclusione (*Sanctus - Benedictus*)]
 Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth...⁵¹.

L'attuale *Prefazio* dell'Immacolata è una composizione nuova, risalente agli anni 1966-1967. Non ha quindi una lunga storia, che tuttavia non è facile ricostruire con esattezza, perché di alcune fasi redazionali non abbiamo tracce documentarie. La prima testimonianza sull'attuale *Prefazio* dell'8 dicembre si trova nell'ambito dei lavori del *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*, creato da Paolo VI nel gennaio 1964 per dare attuazione al mandato conciliare di restaurare e rinnovare la liturgia romana⁵².

L'embolismo del *Prefazio* (stichi 4-13) è strutturato in tre parti:

⁵¹ Così il testo in italiano dal Protocollo iniziale alla Conclusione: «È veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza, rendere grazie sempre e in ogni luogo a te, Signore, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno. Tu hai preservato la Vergine Maria da ogni macchia di peccato originale, perché, piena di grazia, diventasse degna Madre del tuo Figlio. In lei hai segnato l'inizio della Chiesa, Sposa di Cristo senza macchia e senza ruga, splendente di bellezza. Da lei, vergine purissima, doveva nascere il Figlio, agnello innocente che toglie le nostre colpe; e tu sopra ogni altra creatura la predestinavi per il tuo popolo avvocatata di grazia e modello di santità. E noi, uniti ai cori degli angeli, proclamiamo esultanti la tua lode: Santo, Santo, Santo...»: *Messale Romano* (Conferenza Episcopale Italiana), p. 683.

⁵² Cfr. lo schema *De Missali* 40 (ORPR 7), *De novis praefationibus pro tempore et sollemnitatibus*, datato 1° ottobre 1967; questo schema era stato preparato dal *Coetus a studiis XVIII bis* di cui, dopo l'improvvisa morte di dom Placide Bruylants (8 novembre 1966), era relatore un altro insigne studioso di eucologia, dom Antoine Dumas. Tuttavia il redattore ultimo del *Prefazio* è stato sicuramente un latinista di buona cultura teologica, il quale, fatta propria la scelta del *Coetus XVIII bis* di evidenziare la dimensione ecclesiologica dell'Immacolata Concezione di Maria, ha composto un testo che si distingue per la forma letteraria, la simmetria e l'armonia delle parti, il ricco ed equilibrato contenuto teologico: CALABUIG I.M., *Note per un'ermeneutica del prefazio dell'Immacolata*, in BARBIERI R.-CALABUIG I.M.-D'ANGELO O. (a cura di), *Fons lucis. Miscellanea di studi in onore di Ermanno M. Toniolo*, Marianum, Roma 2004, pp. 465-374.

4-5: affermazione di un fatto salvifico operato da Dio nella concezione di Maria, intervento consistente nella preservazione (*praeservasti*) dalla macchia del peccato originale;

6-9: esposizione dello scopo di tale intervento, che consiste nel preparare al Figlio divino una “degn Madre” (dimensione *crisologica*) e nel segnare l’inizio della Chiesa, considerata soprattutto nella sua condizione di Sposa di Cristo (dimensione *ecclesiologica*);

10-13: la Vergine Maria, secondo il piano divino, doveva generare l’Agnello innocente, nostro Salvatore (dimensione *soteriologica-pasquale*) e presentarsi dinanzi a tutto il popolo di Dio quale efficace interceditrice (*advocata*) e sublime modello di santità (dimensione *ecclesiologica*)⁵³.

2.3 La liturgia e il Magistero

Tra la liturgia e il magistero vi sono strettissimi rapporti: «la liturgia è la fede della Chiesa celebrata, per cui l’antichità cristiana, soprattutto orientale, la riteneva la “teologia prima” e la sua più alta espressione»⁵⁴. In Occidente amiamo rilevare che «la liturgia ha il pregio di porsi dalla parte del vissuto ecclesiale: la *lex orandi* (o *lex supplicandi*) ordinariamente precede e fonda la *lex credendi*: la norma della preghiera conferma la norma della fede»⁵⁵.

A questo punto dobbiamo domandarci: i testi magisteriali hanno avuto un influsso sui testi liturgici, o questi su quelli? La risposta è affermativa. È molto probabile, per fare solo un esempio, che Pio IX, redigendo la formula definitoria del dogma dell’Immacolata Concezione avesse davanti agli occhi la colletta di Leonardo Nogarolo e il prefazio di Bernardino Busti⁵⁶.

Altre considerazioni e indagini potranno essere oggetto di futuri studi. Mi preme aggiungere soltanto che la liturgia romana celebra il dono della sublime redenzione della Madre del Signore anche nella preghiera oraria della Chiesa. Infatti, seppur sinteticamente, il liturgista Corrado Maggioni icasticamente annota:

«Nell’odierna *Liturgia Horarum* la quasi totalità delle antifone e dei responsori ripropone testi dell’Ufficio approvato da Pio IX nel 1863.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 468.

⁵⁴ *La Madre del Signore. Memoria, presenza, speranza*, n. 6.

⁵⁵ TONIOLO E. M., *La Theotokos Madre e Regina di misericordia nella liturgia bizantina*, in DI DOMENICO P.-PERETTO E. (a cura di), *Maria madre di misericordia. «Monstra te esse Matrem»*, Messaggero, Padova 2003, p. 219.

⁵⁶ Cfr. BOUMAN A., *The Immaculate Conception in the Liturgy*, cit., p. 151.

Una sola antifona (“O quam casta Mater, quae nullam novit maculam, Deum portare meruit”) è ripresa dall’antifonario medievale. Sono stati omessi i testi che assimilavano Maria alla Sapienza divina, come il responsorio del II Notturmo (“Ego ex ore Altissimi prodivi”). Similmente, sono state attinte da San Paolo tutte le letture bibliche (*Rm* 5 e 8; *Ef* 1 e 5), eccetto *Is* 43,1 indicata nelle Lodi. Come seconda lettura dell’Ufficio è stata scelta una splendida preghiera di Sant’Anselmo. I tre inni sono di autori ignoti del XVII, XIX e XV secolo: l’inno dei Vespri *Preclara custos virginum* era cantato al Mattutino nel Breviario precedente, che ai Vespri indicava *Ave maris stella*; l’inno dell’Ufficio delle letture *Te dicimus* – si ritiene composto da Leone XIII nel 1891 – era cantato nel Breviario precedente nell’Ufficio della B.V. di Lourdes; l’inno delle Lodi *In plausu grati* è del secolo XV, assente nel Breviario precedente, che per le Lodi indicava *O gloriosa virginum*. Le *preces* di Lodi e Vespri riprendono i formulari del Comune della B.V.M., dove si trova la seguente invocazione alle Lodi, esplicita del mistero celebrato l’8 dicembre: “Salvator mundi, qui redemptionis tuae virtute ab omni peccati labe matrem tuam preservasti, serva nos mundos a peccato”⁵⁷.

Per avviarci a concludere possiamo quindi ben dire che la liturgia della Chiesa, nei suoi vari momenti storici e celebrativi succedutisi alla definizione dogmatica dell’8 dicembre 1854, mentre inneggia grata a Dio per le “grandi cose” che egli ha compiuto nella *Tota pulchra*, porge alla meditazione e alla contemplazione dell’assemblea raccolta per la celebrazione la singolarità di un atto inaudito di grazia quale frutto dell’Amore trinitario, in ragione dell’incarnazione del Dio-con-noi e quale dono paradigmatico per tutta la Chiesa.

3. Tu, *Tota pulchra*

Sono trascorsi 168 anni da quando Pio IX definì solennemente il dogma dell’Immacolata Concezione. La sua storia «mostra la presenza della Beata Vergine Maria nel cammino del popolo di Dio verso la meta, che è l’incontro col suo Signore»⁵⁸. Presenza che il credente accoglie e invoca nella propria esperienza spirituale⁵⁹ e che la Chiesa celebra nella liturgia di fede, visto che

⁵⁷ MAGGIONI C., *La “Tutta Santa” nelle testimonianze liturgiche*, cit., pp. 61-62.

⁵⁸ CECCHIN S.M., *L’Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, Città del Vaticano 2003, p. 3.

⁵⁹ La “spiritualità mariana”, come espressione verbale e come realtà di vita, può essere compresa correttamente solo nell’ambito della “spiritualità cristiana” e in riferimento ad essa.

la *pietà liturgica* verso la Madre di Cristo, di cui ci sono validi indizi neotestamentari (cfr. *Lc* 1,48b)⁶⁰, è una consuetudine radicata. Il *culto* mariano, infatti, affonda le sue radici nell'età apostolica, anche se si impone in modo graduale ma irreversibile dopo i grandi concili dell'antichità e della sostanziale unità della Chiesa, per poi strutturarsi e definirsi sempre più nel Medioevo e nell'Età moderna e contemporanea⁶¹. Per cui, osservava il liturgista Stefano Rosso:

«La *venerazione* a Maria s'iscrive nel settore più vasto del culto divino. Secondo la tradizione classica, nei suoi riguardi tuttavia è da preferire lo specifico “venerazione”, preciso e tecnico. Gli atteggiamenti culturali della Chiesa verso Maria stanno all'interno del culto cristiano, come spazio che si allarga [...]. Illuminante in proposito è l'insegnamento della esortazione apostolica di Paolo VI (2 febbraio 1974) *Marialis cultus*. Il n. 22 (*Atteggiamenti culturali verso la Vergine*), che scaturisce direttamente dai nn. 16-20 (*Maria modello dell'esercizio del culto*): in derivazione dal capitolo VIII della *Lumen gentium* – del Concilio Vaticano II – vi si ricorda che Maria è tutta relativa agli eventi di salvezza operati da Cristo, e che ora continua la sua opera strettamente congiunta a lui. Dunque, il ruolo di Maria nell'*opus salutis* ha la sua traduzione nei segni del culto, perché gli

A rigore di termini, una sola è la spiritualità: quella che riconosce in Cristo il suo principio e il suo fine (da lui, infatti, Figlio di Dio e Figlio di Maria, unico Mediatore e sola via di accesso al Padre, trae origine e a lui costantemente rifluisce); che si esercita nello Spirito di Cristo; è vissuta dalla Chiesa e si nutre, come di linfa vitale, del Vangelo di Cristo e dei santi misteri che egli ha comandato di celebrare. Su questa tematica, uscita rinnovata e rafforzata dalla svolta impressa dal Concilio Vaticano II, cfr. PERETTO E. (a cura di), *La spiritualità mariana: legittimità, natura, articolazione. Atti del 9° Simposio internazionale mariologico (Roma, 3-6 novembre 1992)*, Marianum, Roma 1994; DE FIORES S., *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

⁶⁰ Nella Sacra Scrittura, infatti, sono contenuti i germi della venerazione alla Beata Vergine. Il Vangelo di Luca, in particolare, testimonia la venerazione della Chiesa primitiva verso la Madre di Gesù. Ciò non costituisce un caso isolato: altri testi del Nuovo Testamento mostrano in quale onore fosse tenuta Maria dalla primitiva comunità apostolica; cfr. VALENTINI A., *Maria secondo le Scritture. Figlia di Sion e Madre del Signore*, Dehoniane, Bologna 2007.

⁶¹ Cfr. CALABUIG I.M., *Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano*, in PERETTO E. (a cura di), *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il Duemila. Atti del 7° Simposio internazionale mariologico (Roma, 21-22-23 giugno 1988)*, Marianum, Roma 1989, pp. 185-313.

eventi salvifici esigono una adeguata traduzione segnica (oltre che etica)»⁶².

Pertanto, i vari atteggiamenti culturali di venerazione verso la Madre di Dio, secondo l'autentica tradizione e secondo l'insegnamento ecclesiale, sono:

- le *disposizioni interiori*, che interessano e coinvolgono la vita del credente (discepolato, docilità, imitazione, affidamento, riverenza);
- gli *atteggiamenti più propriamente rituali*, ossia quelli che concernono direttamente il culto cristiano espresso nei segni liturgici della fede (ammirazione, fiducia, ascolto, comunione-memoria).

In questi atteggiamenti, comunque, si può notare la differenza tra *liturgia* e *devozione*:

a) la *liturgia* concerne la sostanza della vita ecclesiale, che vincola tutti i battezzati;

b) la *devozione*, invece, vuole andare oltre, aggiungere qualcosa nella tonalità della spiritualità⁶³.

La liturgia, ispirata e rinnovata dalle indicazioni e dai contenuti teologico-liturgici del Vaticano II, inserisce organicamente la solennità dell'Immacolata Concezione di Maria nel cammino del tempo di Avvento, in continuità con quanto indicava Paolo VI nella *Marialis cultus*, quando giustamente affermava che nella festa dell'8 dicembre si ha la «celebrazione congiunta della con-

⁶² ROSSO S., *Atteggiamenti culturali verso la beata Vergine nell'eucologia mariana del Messale romano*, in *Marianum*, a. 58 (1996), pp. 353-385, qui pp. 360-361.

⁶³ Anche se mi sembra appropriato e ispiratore di un sapiente cammino ciò che afferma Franco Giulio Brambilla, oggi vescovo di Novara, riguardo alla devozione nel mondo postmoderno: «È facile notare che la diagnosticata “crisi della devozione” e la pronosticata “fine delle devozioni” nella società secolare sono sopravvissute a coloro che ne avevano già preparato il funerale. Ma la sopravvivenza è avvenuta nelle forme di un religioso vischioso, diffuso, sentimentale e di un sacro selvaggio, che stanno prefigurando e realizzando forme di religione settaria o elitaria, del fai da te dei tempi e momenti della fede, composti dentro un disegno dove ciascuno, o piccoli gruppi, scelgono la forma della loro religione, ma più precisamente si dovrebbe dire della loro religiosità [...]. Occorrerà assumere questo sacro selvaggio: rimuoverlo significherebbe lasciarlo in balia di un'incontrollata espansione cancerosa e della possibilità di una manipolazione da parte dei nuovi movimenti religiosi; ignorarlo in nome di una presunta purezza della fede significa consegnare la fede ad un gruppo elitario, ed essa non potrà mediarsi che attraverso forme di vita che dicano oggi quella purezza sognata. Educare la devozione e alla devozione allora significa ritrovare la lingua e ridare forme espressive che ridonino la capacità di varcare la soglia del sacro, di mostrare persuasivo che il sentire e il sentirsi sorpresi dalla vita e dal suo carattere buono è il varco per poterla scegliere come buona per sé e proporla ad altri» (BRAMBILLA F. G., *La parrocchia oggi e domani*, Cittadella, Assisi [Perugia] 2003, pp. 300-301).

cezione immacolata di Maria, della preparazione radicale (cfr. *Is* 11,1.10) alla venuta del Salvatore, e del felice esordio della Chiesa senza macchia e senza ruga»⁶⁴. È certamente anche questo che sente la pietà popolare – pur se espresso in maniera diversa – quando festeggia l'Immacolata⁶⁵.

Termino questo contributo con una preghiera da me composta, diversi anni fa, per l'Immacolata di Torre del Greco:

«Soccorri la nostra debolezza, o Maria.
Tu, Vergine dell'ascolto e dell'accoglienza,
aiutaci a meditare nel nostro cuore le parole di Gesù.
Tu, Vergine del silenzio e del servizio,
aiutaci a diventare testimoni credibili del Vangelo
in un mondo che cambia:
nelle nostre chiese e nelle nostre sacrestie,
nelle nostre case e nelle nostre scuole,
nei luoghi della politica e del lavoro,
per le piazze, le strade e i vicoli delle nostre città.
Tu, *Tota pulchra*.
Tu, *Honorificentia populi nostri*.
Tu, Madre di Gesù Cristo,
nostra unica salvezza e speranza!»⁶⁶.

⁶⁴ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus* (2-2-1974), n. 3: *EV* 5, 13-97, qui 22.

⁶⁵ Per approfondimenti mi permetto di rimandare a FALANGA G., *Tu honorificentia populi nostri. Maria nella pietà popolare e nella devozione*, in *Liturgia*, n. 42 (2008) 4, pp. 21-40.

⁶⁶ *Ivi*, p. 38.

Il creazionismo: approccio filosofico-teologico e polemica scienista

di Dario Sessa

1. Introduzione

La tradizione biblica ci presenta un concetto, quello di “creazione” (ebr. ברא, *Baràh*), totalmente sconosciuto al mondo occidentale e alla cultura greca in particolare. Nel lessico occidentale, infatti, a riprova della completa estraneità del concetto, non esiste alcun corrispettivo terminologico per l’ebraico *Baràh*. Questo perché “creazione” indica l’atto di Dio attraverso il quale la produzione della realtà è operata dal nulla, cioè *ex nihilo sui et subjecti*, fatto questo che appare inconcepibile alla cultura greca, in quanto l’eredità parmenidea non solo porta a ritenere la materia eterna, ma non concepisce un passaggio dal non essere all’essere.

Va rilevato, d’altro canto, che, una volta entrato nella cultura filosofico-teologica occidentale, il concetto di creazione non è stato inteso solo come verità di fede, ma anche come “verità filosofica”. Non avendo, infatti, l’universo il motivo del proprio essere in sé, non solo non può essere eterno, ma per venire all’esistenza, cioè per passare dal *non essere* all’*essere*, necessita di un intervento esterno, proprio quell’atto di potenza infinita denominato nella tradizione filosofico-teologica “creazione”.

Che la creazione costituisca una “verità” filosofica è ribadito dall’impianto tomista, forte del principio di partecipazione e del concetto-chiave di *ratio essendi*, per il quale si rimanda alla specifica trattazione in sede di ontologia e teodicea¹.

L’accoglimento nella tradizione filosofica occidentale di quello che costituiva inizialmente lo “scandalo” di “aliquid facere ex nihilo sui et subiecti”, venne progressivamente razionalizzato. A tal proposito un grande erede della

¹ Sulla creazione intesa come verità filosofica cfr. D. SESSA, *Dio nella ricerca umana, PassionEducativa*, Benevento 2015², pp. 97-100. Dal punto di vista squisitamente filosofico, infatti, la realtà, non potendo essere eterna poiché non ha in sé la *ratio essendi*, dev’essere stata prodotta dal nulla, per cui la creazione di fatto non è solo verità di fede rivelata, ma frutto di un coerente e logico ragionamento razionale. Dal punto di vista teologico di Dio ciò è spiegabile in quanto la sua infinita ricchezza ontologica tende ad essere *diffusiva di se stessa* e nell’atto creativo realizza il suo “traboccar di essere”. A titolo esemplificativo, un illustre tomista contemporaneo, Luigi Bogliolo, non esita a delineare i principi filosofici dell’attività creatrice e li individua nel principio d’identità, nel principio di partecipazione, nel principio di causa efficiente e nel principio di correlazione fra l’*esse* e l’*agere* (cfr. BOGLIOLO L., *L’uomo nell’essere*, PUL, Roma 1974, pp. 292-296).

tradizione filosofico-teologica tomista, Zacchi, così sintetizza la *ratio* di tale rigorizzazione logica: “Se l’essere non può uscire dal non essere, può benissimo succedergli, in quanto una cosa che prima non esisteva, viene in seguito chiamata all’esistenza”².

Oggi giorno la posizione creazionista viene messa in crisi da alcune frange anticristiane dell’attuale dibattito culturale. Questo è caratterizzato da una visuale tecnologico-scientifica convinta che l’apporto delle scienze empiriche sia in grado di poter spiegare esaustivamente la realtà, prescindendo da qualsiasi intervento esterno, peraltro ricondotto a Dio. Di qui la prospettiva che tende ad escludere ogni validità al polo teologico e, quindi, anche al creazionismo, suo concetto-cardine.

Se è vero che occorre approfondire ed attualizzare l’idea cristiana di creazione alla luce della tradizione, ma anche delle nuove visuali e prospettive della scienza, allo stesso tempo non mancano voci che invitano a ridimensionare lo straripamento della mentalità scienista. Questa paradossalmente declassa la scienza stessa facendola degradare da potenzialità positiva a “tragedia”. Un teologo metodista nordamericano contemporaneo, Langdon Gilkey, ad esempio, non solo è persuaso che la pretesa idolatrica della scienza a poter fornire la soluzione a tutti i problemi dell’uomo costituisca una sorta di “ubriacatura prometeica”, ma anche che occorra recuperare e valorizzare il creazionismo, rimarcandone la validità nella nostra cultura moderna³.

² A. ZACCHI, *Dio*, Ferrari, Roma, 1952, p. 607.

³ L. GILKEY L., *Maker of Heaven and Earth*, MacMillan, New York 1959. L’A. affronta il problema della creazione come paradigma teologico del rapporto tra Dio e il mondo, in cui la metafisica dell’essere, che riguarda il mistero divino dal punto di vista *ontologico*, è distinta dall’irruzione di Dio nella storia, che riguarda il mistero divino dal punto di vista *fenomenologico*. Con la creazione si garantisce un elemento di trascendenza e al tempo stesso si salvaguarda il rapporto con la storia. Nel mondo anglosassone l’intervento di Gilkey ebbe larga eco, al punto che il teologo americano David Mason definì il contributo “Una delle opere fondamentali per comprendere il rapporto tra Dio e il mondo, pietra miliare anche della successiva teologia” (D. MASON, *Gilkey on “God and the world”: an Appraisal*, in “*American Journal of Theology & Philosophy*”, Vol. 16, n. 3, September 1995, p. 315). Gilkey è un teologo protestante, ma di coscienza liberale. È, allo stesso tempo, sano fondamentalista e fautore della regalità sociale di Cristo (propugna l’insegnamento della religione nelle scuole, come pure l’insegnamento della dottrina della creazione), ma anche progressista, in quanto difensore dei diritti civili, prolifico autore rinomato e stimato e, in definitiva, *leader* di una nuova generazione di teologi che avrà ampia eco in America, seguendo le orme di Niebuhr e Tillich, di cui si rivela ottimo discepolo. Per una complessiva delineazione della teologia del grande teologo metodista nordamericano cfr. SESSA D., *Alle frontiere della conoscenza di Dio. Il prolegomeno linguistico alla teologia di Langdon Gilkey*, Angelicum University Press, Roma 2022.

Gli fa eco, sempre sul versante nordamericano, Hugh William Bihl della *Fordham University* che difende e supporta la posizione di Gilkey, definendo il teologo “grande costruttore di una teologia della provvidenza contemporanea”⁴ ed evidenziando come, soprattutto col dialogo col cattolicesimo, riesca a definire la fede al di là delle astrattezze, come adesione esistenziale e non solo intellettuale al messaggio.

Certamente la prospettiva creazionista va ridefinita, riattualizzata ed arricchita rispetto, ad esempio, a quella del geologo inglese Lyell (1797-1875), che sosteneva che la creazione fosse il solo mezzo per scoprire l’origine della vita⁵, come pure è limitativa una visione della teologia come esplicativa dell’origine della vita che la scienza era chiamata a classificare. Non a caso, quella prospettiva creazionista entrò in crisi, soprattutto con l’apporto di Darwin, ma il concetto di creazione, dapprima emarginato poi disintegrato, presenta una potenzialità, in termini di valori e di senso, che ha molto da dire all’uomo contemporaneo.

2. Alcune chiarificazioni filosofico-teologiche

A parte la novità assoluta dovuta all’introduzione del nuovo concetto di creazione, filosoficamente il creazionismo diede luogo anche ad un modo nuovo di vedere la molteplicità. Essa non venne più intesa come un depotenziamento dell’essere (visione plotiniana) e nella nuova prospettiva aderente all’apporto biblico, il molteplice venne inteso, alla luce della creazione, come arricchimento donato da *Dio*, in quanto è *Bonum diffusivum sui*. Di qui la rivoluzione culturale operata dal concetto stesso di creazione, come osserva anche Gilkey nella sua ampia riflessione, escludendo, in particolare la liceità di parlare di ogni possibile forma di auto-creazione⁶.

Afferma il teologo nordamericano:

“Tornando al nostro tema ontologico, la coscienza della libertà dell’uomo, delle sue possibilità e necessità dell’autocreazione attra-

⁴ BIHL H.W., *Langdon Gilkey’s theology of Providence: an interpretation for a secular culture*, ETD Collection for Fordham University, New York 1987. Il contributo, di notevole interesse, è reperibile *on line* al link <https://fordham.bepress.com/dissertations/AAI8714571> (cons. 17/11/2017).

⁵ LYELL C., *Principles of geology, being an attempt to explain the former changes of the Earth’s surface, by reference to causes now in operation*, voll. 2, John Murray, London 1832.

⁶ Cfr. specialmente GILKEY L., *Maker of Heaven and Earth*, cit. Altro contributo sulla problematica della creazione ID., *Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock*, 1a ed., Virginia University Press, Charlottesville 1985.

verso la decisione, ha erroneamente, implicato ancora una volta il rigetto di ogni categoria metafisica espressiva di un lato indipendente ed immutabile, un'essenza senza relazione con niente. Una tale sostanza non sarebbe determinata né da scelte nel tempo, né da possibilità (norme e *standard*). Le moderne correnti filosofiche, che accentuano libertà ed autocreazione, esistenza e processo, rigettano l'essenza, sottolineando l'importanza cruciale di future possibilità o progetti nel divenire della nostra umanità⁷.

Rileggendo, quindi, l'impatto dell'idea di creazione sulla cultura, se ne coglie primariamente la valenza esistenziale: "La storia della creazione e della vita, nell'odierna trattazione, mostra forse perfino più di quanto facciano i racconti biblici segni del sacro, proprio per l'inaspettata armonia di potere, ordine e valori nell'unità del tutto, nella diversità e complementarità"⁸. In questa luce la dottrina teologica è "correlazione di ciò che è conosciuto di Dio nella rivelazione con quello che ognuno di noi conosce su se stesso, sulla comunità, sulla storia e sulla natura"⁹ e, quindi, solo il linguaggio teologico-religioso sulla creazione è in grado di fornire validi e significativi strumenti di comprensione.

Non a caso, quello che cogliamo nella natura è un punto nevralgico della nostra conoscenza di Dio in termini "di senso di essere e non essere, di vita e morte, che sono chiarite nella nostra tradizione soprattutto alla luce della Bibbia, che sottolinea l'azione di Dio nella natura e nella storia"¹⁰. E solo mediante il linguaggio teologico e nella prospettiva della creazione, che anche nell'ambiguità, ci rendiamo conto che Dio rivela il suo amore: "Dio è fondamento di libertà, spontaneità, autocoscienza per l'uomo e per la storia"¹¹. Questa spontaneità o libertà, questa apertura alla novità "rimane misteriosamente racchiusa in un ordine, lo stesso che pervade il cosmo, la nostra coscienza e la storia"¹².

La presenza di libertà all'interno di un ordine e la presenza di un ordine intellegibile che pervade ogni novità "sono meravigliosi miracoli"¹³. "Come fanno - si chiede Gilkey - la spontaneità casuale e la libertà genuina a poter

⁷ GILKEY L., *Naming the Whirlwind: the Renewal of God-language*, Bobbs Merrills, New York 1969, p. 377. La traduzione è mia.

⁸ Ivi, p. 187.

⁹ Ivi, p. 195.

¹⁰ Ivi, p. 195.

¹¹ Ivi, p. 202.

¹² Ivi, p. 203.

¹³ Ivi.

essere unite con l'ordine continuo in un *puzzle* di ricerca scientifica e riflessione filosofica, come si osserva chiaramente nella storia?"¹⁴.

Gilkey risponde al quesito facendo riferimento a due illustri biblisti, Fuller e Wright, e afferma che "non solo la confessione cristiana, diversamente dagli antichi miti, è una narrazione di eventi storici realmente accaduti e presenta una storia fattuale in cui si rivela l'opera del Dio vivente"¹⁵.

L'uomo biblico, in altri termini, confessa la sua fede narrando la storia del suo passato, interpretandola alla luce della sua prospettiva di credente ed "impara a presentare la sua fede sotto forma di storia"¹⁶. Occorre che la teologia odierna sappia rendersi conto di una realtà di fatto altamente significativa: se è vero, infatti, che le narrazioni delle origini (creazione) "non pretendono di *descrivere* un dato spazio-temporale (...) e *narrano* e *raccontano* che il mondo e l'uomo sono preceduti (in senso ontologico e temporale) da Dio stesso"¹⁷, ciò non significa che esse siano miti puramente simbolici e privi di alcuna correlazione con la realtà e che questa solo attraverso di essi possa acquisire il suo senso vero ed autentico.

3. L'ubriacatura scienista

Pretendere, quindi, che sia la scienza a conferire senso al reale, costituisce uno straripamento inaccettabile, che degrada la scienza in scientismo. A ribadire e dimostrare che si tratta effettivamente di un'illusione, una vera "ubriacatura prometeica" non è solo il teologo nordamericano citato in precedenza, ma, paradossalmente, proprio uno scienziato, e, nella fattispecie, Antonino Zichichi. Lapidarie, infatti, sono le parole con cui il fisico italiano si scaglia contro tale visione, ritenendola frutto di un colossale errore di valuta-

¹⁴ Ivi, p. 204. Per l'aspetto relativo alla "libertà divina" nella creazione cfr. L. GILKEY, *Maker of Heaven and Earth*, cit., pp. 96-101.

¹⁵ WRIGHT E.-FULLER R.H., *The Book of the Acts of God*, Doubleday, New York 1957, p. 16.

¹⁶ Ivi, p. 21.

¹⁷ SALVATI G.M., *Educare alla responsabilità: luci della rivelazione biblica* in COSTA C.-IVALDO M.-SALVATI G.M. (a cura di), *Educare alla responsabilità*, Angelicum University Press, Roma 2019, p. 272, n. 13). Cfr. pure BRUNNER E., *The Divine-Human Encounter*, Westminster Press, Philadelphia 1943; NIEBUHR R., *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History*, Charles Scribner's Sons, New York 1937, cap. I. Per quanto riguarda la simbologia del racconto della creazione cfr. L. GILKEY L., *Maker of Heaven and Earth*, cit., capp. I-II.

zione: “I non credenti si accorgeranno che la loro scelta non è confortata né dalla scienza, né dalla logica matematica. Tanto meno dalla ragione”¹⁸.

La rigorizzazione della realtà in termini logico-simbolici o, peggio, in termini di algoritmizzazione, costituisce un’operazione assurda, forse la più assurda possibile, in quanto “non basta il rigore logico per decifrare la costruzione logica del creato. Il rigore logico è una condizione necessaria, ma non sufficiente per capire com’è fatto il mondo, da dove viene e dove va”¹⁹.

Zichichi rimarca come noi siamo stati avvelenati da un equivoco di fondo che consiste nel credere (e far credere) che scienza e fede siano nemiche e che scienza e tecnica siano la stessa cosa, pervenendo alla confusione tra la scienza e lo scientismo. Quest’ultimo divinizza la scienza facendo credere fraudolentemente che “matematica e logica abbiamo scoperto tutto (...), che siamo figli del caso (...), che l’evoluzione sia una certezza (...), che siamo figli del Caos, ma la verità è ben diversa: Scienza e fede sono in comunione, non in antitesi (...). Né la matematica né la scienza possono scoprire Dio in quanto operano nell’immanente e non potranno mai scalfire il Trascendente”²⁰.

Per evitare il colossale fraintendimento, occorre che la stessa concezione di scienza vada rivista in termini popperiani di umiltà intellettuale²¹. Il fisi-

¹⁸ ZICHICHI A., *Perché io credo in Colui che ha fatto il mondo. Tra fede e scienza*, Tropea, Milano 1999-2006, p. 19.

¹⁹ Ivi, p. 21. I “falsi teoremi” della cultura contemporanea sono per Zichichi: 1) Scienza e tecnica sono indistinguibili; 2) La scienza non può essere sorgente di alcun valore; 3) Scienza e fede sono in antitesi (p. 43).

²⁰ Ivi, p. 22. Paradossalmente già un secolo fa un neotomista napoletano affermava il medesimo concetto in un saggio molto particolare, dal titolo polemico, ma che mirava a scalfire non tanto nei contenuti fattuali l’evoluzionismo, quanto nella sua pretesa di verità assoluta e nella sua valenza antiteologica. Cfr. PORTANOVA G., *Errori e deliri del darwinismo*, Tipografia degli Accantoncelli, Napoli 1872. Qui l’A. sferrava una critica epistemologica, in quanto si pretendeva di estendere l’evoluzionismo all’antropologia filosofica, trasformando quella che era una teoria (o meglio ipotesi) naturalistica in teoria filosofica e perfino teologica e generando una commistione inaccettabile tra aspetti fisiologici e aspetti antropologici nella genesi dell’essere umano, sia sul piano filogenetico che ontogenetico. Cfr. GIUSTINIANI P., *Gennaro Portanova, filosofo cristiano*, “La Chiesa nel tempo”, a. 25 (2009), n. 2, pp. 47-79. Per una contestualizzazione e notizie più circostanziate su Portanova, cfr. SESSA D., *Cultura cattolica dell’800 e rinascita neotomista a Napoli*, PassionEducativa, Benevento 2012, pp. 41-50.

²¹ Interessante a tal proposito l’apporto dell’epistemologia popperiana, per la quale la scienza delinea teorie attraverso congetture e confutazioni falsificabili, anzi è caratterizzata da fallibilismo, richiedendo umiltà intellettuale e consapevolezza che la verità scientifica assoluta resta un ideale regolativo, che mai avrà piena realizzazione. Il “dogma” dello scientismo viene così abbattuto e rimarcata la fallibilità della scienza. Cfr. POPPER K., *Logica della scoperta scien-*

co italiano scrive: “Non esiste esperimento alle frontiere della nostra conoscenza in cui uno o più componenti non siano totalmente nuovi, che l’industria non saprebbe quindi né progettare né costruire e che noi invece realizziamo nei nostri laboratori”²² e le applicazioni “vengono sempre dopo la scoperta scientifica (...). Non sono le industrie alla base delle nostre tecnologie come nell’immaginario collettivo. Il male nasce dal connubio tra potere politico, cultura dell’odio e tecnologia della morte”²³. Chiosa, infatti, *ad abundantiam*, l’A: “Cultura dell’odio e tecnologia della morte nulla hanno a che fare con la scienza. Una cosa è la scienza una cosa è lo scientismo”²⁴.

Un atteggiamento di autentica umiltà, verità e riflessione sui fatti, bontà e tolleranza, lotta ai pregiudizi, generosità nella destinazione della scoperta, libertà di pensiero e ricerca dei valori sono le condizioni per poter scoprire le due componenti nelle quali si articola la nostra esistenza “una che opera nell’Immanente, la scienza e l’altra che opera nel Trascendente, la fede”²⁵.

Assumendolo lo scienziato scoprirà che “La scienza, studiando l’Immanente nel modo più rigoroso che l’intelletto umano abbia mai saputo concepire scopre una serie di verità, i cui valori sono in perfetta sintonia con quella che la stessa forma di materia vivente, detta uomo, apprende dalla Verità Rivelata”²⁶.

tifica, tr.it., Einaudi, Torino 1970. La centralità della fallibilità della conoscenza scientifica e dell’uomo stesso nell’epistemologia popperiana si coglie dallo stesso titolo della sua autobiografia intellettuale *La ricerca non ha fine*, tr. it., Armando, Roma 1970.

²² ZICHICHI A., *Perché io credo in Colui che ha fatto il mondo. Tra fede e scienza*, cit., p. 33.

²³ Ivi, p. 35

²⁴ Ivi, p. 123

²⁵ Ivi, p. 47

²⁶ Ivi, p. 48. Interessanti le osservazioni di Galilei sulle Scritture, che offrono lo spunto a Zichichi di chiarire *in primis* che la Bibbia, Parola di Dio, non intende spiegare com’è fatta la parte immanente del cosmo, ma si propone di tracciare la via per seguire il Signore. È il “libro della natura” a rivelarci come è stato costruito il mondo, invitandoci a far tesoro del dono della ragione. Utilizzare la logica, però, non esime dal prendere atto di come essa presenti contraddizioni e numerosissimi paradossi (si pensi, ad esempio, al caso celebre “paradosso del bugiardo”). Triste notare che abbiamo “Tremila anni di logica di cui la cultura dominante ignora l’esistenza” (p. 49). Il linguaggio si apre alla logica progressivamente, ma, se privo di stimoli si richiude sia alla logica che alla scienza. Di qui il via libera alle mistificazioni culturali. Un esempio emblematico: “non è vero che il fisico sa il risultato di un esperimento altrimenti non lo farebbe” (p. 57).

4. Il “dogma” dell’evoluzionismo

Oggi giorno il creazionismo sembrerebbe essere stato disintegrato dall’evoluzionismo, nel momento in cui questi sarebbe assurdo a certezza ineludibile, il che avviene in molte altri casi, anche se poi gli assunti scientifici “divinizzati” si rivelano fallaci.

Zichichi come molti altri ritiene l’evoluzionismo sia assurdo a vero e proprio “dogma”, mentre, in realtà, come dottrina appare decisamente vacillante, poiché l’evoluzione non si basa su certezze scientifiche. In particolare, l’elemento determinante per tale affermazione - secondo il fisico italiano - è che tale teoria non è mai “entrata nell’edificio della scienza rigorosa dei fenomeni riproducibili (...) e non è vero che esiste il Caos, essendo il Caos concepito deterministicamente, il che è intrinsecamente contraddittorio, generando un’idea di Caos che è “la negazione del Caos”²⁷.

L’assunto preliminare: “L’uomo è una delle numerose forme di materia che esistono su questo pianeta”, va subito confutato. L’uomo, infatti, è un *unicum*. La particolarità è che esso è “l’unica forma di materia vivente che riesca a concepire Dio”²⁸. Non a caso, inoltre, “nessuna specie animale sente l’esigenza, il bisogno, di capire la logica della natura. Quando lo scienziato lavora è come se fosse in colloquio diretto con Colui che ha fatto il mondo. Se non fosse per la scienza sarebbe impossibile distinguere l’uomo da tutte le altre forme di materia vivente”²⁹.

“Il Libro della natura - rileva Zichichi - non mostra una virgola fuori posto”³⁰ e occorre seriamente valutare il ruolo dell’evoluzione, messa sul “pedistallo di una grande verità scientifica in contrasto totale con la fede”.

Va anche detto, inoltre, che l’evoluzione biologica di per sé non avrebbe mai portato l’uomo a scoprire la scienza: “Se la teoria evoluzionistica avesse basi scientifiche serie, essa dovrebbe essere in grado di predire il valore esatto dei tempi che caratterizzano l’evoluzione umana”³¹, ma l’evoluzionismo “non è neppure a livello della peggiore formulazione matematica di una qualsiasi teoria di fenomeni fondamentali”³². Esso, infatti, non

²⁷ Ivi.

²⁸ Ivi, p. 67.

²⁹ Ivi, p. 68.

³⁰ Ivi, p. 74.

³¹ Ivi, p. 81.

³² Ivi, p. 82. La negazione di Dio non è suscettibile di alcuna equazione, e, allo stesso modo, la teoria dell’evoluzione biologica non è scienza galileiana e va al di là dei fatti accertati. Un argomento molto lineare è il seguente: la terra esiste da 5 miliardi di anni, gli organismi cellulari da tre miliardi, i multicellulari da 700 milioni, i vertebrati da 400 milioni, i mammiferi da 200

ha alcuna base matematica anche se da taluni viene (impropriamente) classificata come teoria scientifica corroborata da verifiche sperimentali.

La teoria dell'evoluzione, poi, in particolare ci dice che, una volta estinto, inspiegabilmente 40.000 anni fa l'*homo sapiens*, sarebbe comparso in modo altrettanto inspiegabile l'uomo *sapiens sapiens*. Si tratta di "una teoria con anelli mancanti, sviluppi miracolosi, inspiegabili estinzioni, improvvise scomparse non è scienza galileiana"³³.

Per meglio comprendere i termini della problematica, occorre considerare che la scienza ha tre livelli di credibilità: 1) Quando sussistono prove riproducibili; 2) Quando non è possibile studiare eventi riproducibili sotto controllo diretto (ad esempio come nasce e come muore un astro nell'evoluzione stellare; 3) Quando un evento accade una sola volta, come nel caso dell'evoluzione della specie umana.

Non è difficile rilevare come l'evoluzione resti nell'ambito del III livello, anche considerando che presenta anelli mancanti, criticità e incongruenze. Ora - si chiede Zichichi - "come può un'applicazione, ancora tanto imperfetta (...) pretendere di negare l'esistenza di Dio?"³⁴. E, *ad abundantiam*, osserva Zichichi: "Eppure l'uomo della strada è convinto che Darwin abbia dimostrato la nostra diretta discendenza dalle scimmie: per la cultura dominante la teoria evoluzionistica della specie umana è un atto di grave oscurantismo, paragonabile a ostinarsi nel credere che sia il sole a girare intorno alla terra ferma al centro del mondo"³⁵, ma, in realtà, è proprio il contrario. Scrive Zichichi:

milioni, i primati da 70. Ora si sostiene che la famiglia omoidea inizi con la scimmia primitiva *Dryopithecus* 20 milioni di anni fa. Poi si sdoppia *Pongidae*, che porta a scimpanzé gorilla, orangutangi, *hominida* e che dovrebbe portare a noi tramite la sequenza *Homo habilis* (età della pietra), *erectus* (età del fuoco), *sapiens neanderthalensis* fino a noi. Il difetto è lampante, in quanto la presunta "catena" non presenta una sequenza coerente, "ha tanti anelli mancanti e ha bisogno di ricorrere ad uno sviluppo miracoloso del cervello, occorso circa due milioni di anni fa" (Ivi, p. 83), anzi appare paradossale che l'uomo *sapiens neanderthalensis* 10.000 anni fa avrebbe avuto un cervello di volume superiore al nostro.

³³ Ivi, p. 83.

³⁴ Ivi.

³⁵ Ivi, p. 85. La fede - secondo Zichichi - è sostanzialmente inestirpabile e la storia recente ci insegna che neppure le dittature più bieche e sanguinarie riescano a imporre l'ateismo di stato. Inoltre nessuna scoperta scientifica e nessun teorema possono portare alla negazione di Dio, anzi, l'ateismo è una costruzione logica contraddittoria nega il trascendente e affida tutta la sua credibilità al rigore logico dell'immanente matematica e scienza, ma nessuna delle due riesce a dimostrare che Dio non esiste e l'ateo conosce un solo tipo di rigore logico, quello dell'immanente. Questo, però, non riesce a dimostrare che Dio non esiste ecco l'antinomia. Il cosmo si regge su tre colonne che sono la logica di Colui che ha fatto il mondo. "Noi non possiamo essere figli del Caos, ma della logica del creato. Le grandi scoperte galileiane sono le prime impronte di Colui che ha fatto il mondo" (Ivi, p. 32). Lo scientismo confonde scienza e

“Gli oscurantisti sono quelli che pretendono di far assurgere al rango di verità scientifica una teoria priva di una pur elementare struttura matematica e senza alcuna prova sperimentale di stampo galileiano (...), ma mancano due pilastri: riproducibilità e rigore (...) e mettere in discussione l’esistenza di Dio sulla base di quanto gli evoluzionisti hanno fino ad oggi scoperto, non ha nulla a che fare con la scienza. Con l’oscurantismo moderno si”³⁶.

In una prospettiva scientifica epistemologicamente valida, lo studio deve essere riferito alle conseguenze delle ipotesi: “Quando si arriva a capire come stanno veramente le cose ci si accorge che la natura ha scelto una strada più elegante e più semplice di quanto ci si potesse immaginare”³⁷.

Sull’evoluzione dell’uomo va detto che da 10.000 anni la materia vivente detta uomo “è rimasta esattamente identica a se stessa” il che genera come risposta che l’evoluzione, che di per sé richiede tempi lunghissimi, non è risultato di elaborazione teorica basata su dati sperimentali, ma semplicemente “un’ipotesi la cui logica è una tautologia: i tempi sono lunghissimi perché sono lunghissimi”³⁸. Occorre piuttosto distinguere tra evoluzione *biologica* ed evoluzione *culturale*. Quest’ultima, infatti, presenta meccanismi diversi da quelli biologici ed è quella che permette all’uomo di andare sulla luna, nel quadro di un progresso che è stato eccezionale. Per questo, aggiunge lo scienziato, l’evoluzione biologica della specie umana non si può dedurre dall’evoluzione biologica delle altre specie viventi, in quanto presenta peculiarità eccezionali. L’uomo è l’unico essere dotato del privilegio straordinario di “saper decifrare la logica di Colui che ha fatto il mondo (...) per cui è assurdo estendere a noi uomini le leggi dell’evoluzione biologica”³⁹.

Si potrebbe obiettare che esistono proprietà identiche che si manifestano in aggregati diversi di materia (ad es. una scimmia è fatta di protoni, neutroni ed elettroni come noi), ma ciò vale anche per le montagne. La prospettiva, però, è completamente diversa: l’evoluzione che impressiona è quella culturale, che non conosce razze: “come se il nostro cervello fosse già program-

tecnica ed è la negazione della scienza pensando che la scienza capisca tutto. Occorre una grande alleanza tra scienza e fede nel III millennio, “unica sorgente di speranza per tutti, credenti e non credenti, affinché le emergenze planetarie possano essere risolte” (Ivi, p. 25).

³⁶ Ivi, p. 85.

³⁷ Ivi, p. 88

³⁸ Ivi, p. 88

³⁹ Ivi, p. 90

mato per accogliere e potenziare il metodo evolucionistico basato sulla cultura (...), il Creatore ci ha fatto il dono della Ragione”⁴⁰.

Ma anche l’evoluzione biologica spesso diventa mistificazione, perché va oltre il suo campo e si genera così confusione nell’individuare il ruolo di ricerca in un campo applicativo della materia biologica totalmente distinta dalle altre forme di materia vivente. Per Zichichi, ad esempio, costituisce una forma di mistificazione usarla per mettere in discussione i valori trascendenti della nostra esistenza, come se vi fossero prove lampanti che sono totalmente assenti, facendo “assurgere la teoria della evoluzione biologica della specie umana a capitolo fondamentale della scienza e la si pone in contrasto con l’atto di fede”⁴¹.

Va inoltre detto che anche una teoria lontana dal rigore scientifico galileiano, se tentasse di rigorizzarsi, probabilmente applicherebbe leggi. Non è, infatti, vero che la scienza “nasce da un puro atto di rigorosa logica, dice la cultura dominante” ed è figlia della moderna tecnologia⁴², ma piuttosto - secondo Zichichi - “nasce da un atto di fede”⁴³ su leggi che debbono esistere, ma che ancora ignora. Anche in una pietra si coglie la mano del creatore⁴⁴, ma, in ogni caso, “l’uomo arriverà a scoprire nuovi fenomeni, nuove frontiere, senza mai arrivare a decifrare il grande disegno”⁴⁵. Quella odierna, quindi, è una vera e propria “ideologia scientifica”, lontana dalla vera scientificità e in contrapposizione con la fede e che, invece di lasciare libero l’uomo di avere fede, tende ad imporre l’ateismo. La vera scienza fa le scoperte più grandi “senza mai intaccare minimamente quella sfera esistenziale che fa parte del

⁴⁰ Ivi, p. 91

⁴¹ Ivi, p. 92. Si pensi all’elettromagnetismo. “Sono queste equazioni in contrasto con l’esistenza di Dio” (p. 93). Maxwell, il primo a scrivere equazioni di elettromagnetismo era e rimase credente. Per Zichichi abbiamo a che fare con una colossale mistificazione che investe la scienza e la cultura del nostro tempo. Per il fisico siciliano l’uomo moderno ha una cultura che è quasi “pre-aristotelica” (p. 98). “Né la logica né la scienza fanno parte della cultura dell’uomo contemporaneo detto moderno” (p. 98), anzi, proprio poiché l’immagine culturale della scienza è stata deformata, è comprensibile che scienza e fede siano in antitesi (p. 98) e scienza appare sinonimo di tecnica col conseguente pericolo di olocausto ambientale. La società contemporanea che ha alle sue basi mistificazioni e menzogne e si ragiona in termini di “regolarità inesistenti” (p. 107).

⁴² Ivi, p. 109.

⁴³ Ivi.

⁴⁴ Ivi, p. 110.

⁴⁵ Ivi, p. 162. Non siamo figli del caos il mondo “è costruito partendo da un progetto rigoroso quindi da leggi fondamentali” (Ivi, p. 164). L’avventura del nucleone che non si “rompe”, pur non essendo la *pars ultima*, in quanto fatto da 3 quark e tanti gluoni, fa riflettere (cfr. ivi, p. 165). Cfr. cap. VII § 3, p. 172.

trascendente (...) “insomma il marxismo e l’ideologia scientifica sono in totali antitesi con la scienza e con i suoi valori”⁴⁶.

La grande certezza nell’immanente nasce dall’evoluzione culturale e non da quella biologica e “preoccuparsi dell’evoluzione biologica ignorando quella culturale equivale a insistere nella ricerca di una piccola moneta in un pagliaio, ignorando che a due passi c’è un’enorme miniera d’oro”⁴⁷. Inoltre la scienza è “fonte di valori universali” che non sono in contrasto con la Verità rivelata. “Fede e ragione sono due pilastri per costruire un mondo in cui tutti gli uomini possano veramente sentirsi fratelli (...) La scienza ha una sola colpa: quella di aver fatto tanta scienza, ma pochissima cultura”⁴⁸. Né la scienza né la logica, quindi, “permettono di concludere che Dio non esiste. Nessun ateo può quindi illudersi di essere più logico e più scientifico di colui che crede”⁴⁹ in quanto l’ateo fa paradossalmente un atto di fede nel nulla.

5. Creazionismo e “conservazione” come “continuità della creazione”

In definitiva, a parte la pretesa e mai dimostrata “scientificità” dell’attacco al creazionismo, val la pena di rimarcare il valore antropologicamente rilevante della dottrina della creazione in termini di positività.

Gilkey, a tal proposito, rileva:

“La visione essenziale della natura e delle possibilità reali dell’essere dell’uomo rappresenta un’interpretazione attuale di quello che la tradizione chiama “goodness” o stato naturale o creato di esistenza, relativa al suo scopo originale. L’intenzione di Dio nella creazione è simbolizzata dal Paradiso, brevemente accordato all’uomo da Dio nella Genesi prima della caduta”⁵⁰.

⁴⁶ Ivi, p. 205.

⁴⁷ Ivi, p. 207. “Fiumi d’inchiostro sull’evoluzione biologica (...) poco su quella culturale. Domina il silenzio. L’evoluzione biologica della specie umana non avrebbe mai portato l’uomo sulla Luna” (Ivi, p. 209). Essa non conosce razze e vale per tutti allo stesso modo. Oggi incombe il rischio di autodistruzione ed è particolarmente invasivo il controllo computerizzato, in grado di visualizzare l’intero flusso di informazioni. Ma “chi fa bombe non può dirsi scienziato, in quanto fare scienza vuol dire studiare la logica della natura rispettandola, non sconvolgendola” (Ivi, p. 210).

⁴⁸ Ivi, p. 210. Si tratta di temi cardine dell’impianto della *Fides et ratio* (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et Ratio* del 14 settembre 1998, in AAS 91 (1999), pp. 5-88.

⁴⁹ Ivi, p. 215.

⁵⁰ GILKEY L., *Message and Existence: an Introduction to Christian Theology*, The Seabury Press, New York 1979, p. 11.

Prescindendo dalla dottrina della creazione, per Gilkey si dissolverebbero le possibilità dell'uomo di un mondo giusto e buono in quanto la tradizione è conscia che la caduta ha compromesso queste possibilità. Infatti, è proprio a causa della caduta che Gesù è venuto tra noi, per salvarci. Ma Gesù oltre che Salvatore è suprema rivelazione⁵¹.

Una parola di puntualizzazione va infine detta sulla “conservazione”, sorta di “creazione continuata”: se tutte le creature, infatti, dipendono da Dio per conseguire l'essere, dipendono da Dio anche per conservarlo.

Il termine “Conservazione” viene usato tradizionalmente in filosofia e in teologia per indicare la “continuazione dell'atto creativo”. Il termine designa, quindi, l'attività con cui Dio sostiene le creature nel loro essere. In particolare Tommaso d'Aquino, che considera l'essere come perfezione assoluta, attribuisce con esclusività a Dio stesso, *Esse ipsum subsistens*, non solo la creazione, ma anche la conservazione.

“Infatti l'essere di qualunque creatura dipende da Dio in maniera tale che le creature non potrebbero sussistere nemmeno per un istante, ma ricadrebbero nel nulla, se non venissero conservate nell'essere dall'azione della potenza divina (*nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse*) (...). Ogni creatura è in rapporto a Dio, come l'aria in rapporto al sole che la illumina. Come infatti il sole è risplendente per sua natura, mentre l'aria diventa luminosa partecipando la luce del sole, senza partecipare la natura del sole, così Dio è il solo ente per essenza, giacché la sua essenza si identifica col suo essere, mentre ogni creatura è invece ente per partecipazione, perché in essa l'essenza non si identifica con l'essere”⁵².

Ecco perché la conservazione è ritenuta una sorta di “continua irradiazione di essere” da parte di Dio, che garantisce che la creatura stessa, che non ha l'essere per essenza ma solo per partecipazione, non ricada nel nulla (*in nihilum redigeretur*).

Dal punto di vista gnoseologico, per il Dottore Angelico, la verità della conservazione è ancora più evidente della verità stessa della creazione. L'uomo, peraltro, è in grado di conoscere le creature anche senza conoscere Dio, ma non può non riconoscere che le creature siano caduche e vengono tenute in essere da Dio: “*Quamvis intellectus possit intelligere creaturam non*

⁵¹ Va anche rilevato che Gilkey non è d'accordo con Barth secondo il quale solo attraverso Cristo possiamo renderci conto della situazione alienata dell'uomo (Cfr. *ivi*, p. 113).

⁵² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1.

intelligendo Deum, non tamen potest intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem”⁵³.

L’azione conservatrice non è da intendersi come astensione dell’Onnipotente dall’annichilimento delle creature, ma come azione sostenitrice. Se le creature, essendo contingenti, necessitano della causa divina per venire all’esistenza, restano anche dopo la creazione contingenti, per cui hanno bisogno della azione conservatrice.

“Ogni effetto dipende dalla sua causa, secondo il modo come lo produce. Ora quando si dice che una cosa non ha bisogno della conservazione di Dio, si suppone non creata da Dio; quando si dice che esso la produce, si suppone creata. Come, quindi, implicherebbe contraddizione che Dio facesse qualcosa che non fosse creata da esso, così implicherebbe contraddizione che Dio faccia qualcosa che non abbia bisogno della sua conservazione. L’uno e l’altro perciò esorbitano dalla potenza divina, la quale non può fare ciò che esorbita dalla contraddizione”⁵⁴.

La conservazione si giustifica non solo sulla scorta della creazione, ma anche tenendo conto che Dio assegna alle cose un fine e guida e dirige il tutto in vista del fine da conseguire. Dio inoltre, avendo infuso nelle creature la tendenza al loro stesso perfezionamento, porta ad una partecipazione alla perfezione divina, ed in nome della perfezione porta parimenti all’assistenza conservativa ed elevativa di Dio.

Secondo la terminologia tradizionale, che si collega al concetto di conservazione, il disegno divino che traccia ogni cosa e che spiana la strada per giungere al fine è la *Provvidenza*, mentre l’esecuzione di questo disegno è il cosiddetto *Governo*⁵⁵. È evidente che il concetto di Provvidenza è intimamente legato a quello di *causa finale*, radicalmente diverso dal fato dei greci o dalla “Volontà cieca” di Schopenhauer.

Il Magistero ha affermato chiaramente esistenza e natura della Provvidenza⁵⁶, affermando con forza anche come, considerando gli attributi divini, emerga l’insussistenza di ogni motivo per negare la Provvidenza stessa. Lo ribadiva, peraltro, anche Tommaso d’Aquino che afferma: “Essendo proprio

⁵³ ID., *Quest. Disp. De Potentia*, q. 5, a. 2, ad 2.

⁵⁴ Ivi, q. 4, a. 2.

⁵⁵ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 22, a.3.

⁵⁶ “Dio per mezzo della sua Provvidenza protegge e governa tutte le cose che ha creato, arrivando da un’estremità all’altra con possanza e tutto disponendo con soavità” (Conc. Vat. I, Sess. III, cap. I, DS 3003).

dell'ottimo fare sempre cose ottime, non conviene che la bontà divina lasci le cose, da essa prodotte, imperfette. E siccome l'ultima perfezione di ogni cosa è rappresentata dalla consecuzione del fine, appartiene alla divina bontà non solo produrre le cose, ma anche guidarle al loro fine; nel che appunto consiste il governare⁵⁷.

⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 103, a.1.

L'*eschaton* di Cristo e l'anticipazione sacramentale della Chiesa

di Salvatore Giuliano

Il cammino dell'uomo tende verso un futuro che nell'antropologia cristiana è proteso a un compimento che è da venire. Nel suo credo la Chiesa ha sempre espresso la ferma fiducia in una venuta finale di Cristo «nella gloria per giudicare i vivi e i morti»; ciò dona senso al cammino dell'uomo nella storia che versa così nella condizione di *homo viator* in una ricerca continua di un *plus* d'essere che gli sta innanzi.

Per il credente la condizione itinerante dell'uomo avrebbe dell'assurdo se si concludesse in una cessazione del suo essere o nell'assorbimento nella natura in un cammino ciclico che si ripete, come è creduto nelle religioni orientali. Prima ancora della redazione del NT i credenti in Gesù hanno avuto una chiara coscienza di un *eschaton* che si realizza con la venuta di Cristo sulla terra e ciò pone la storia e il mondo in una tensione di attesa verso un fine *già* annunciato e promesso ma *non ancora* realizzatosi. Tale evento coincide con la «resurrezione della carne o dei morti» e con la «fine dei tempi» segnando la realizzazione della «parusia», la venuta finale di Cristo nella gloria.

Già nell'AT, il messaggio di speranza trasmesso da Dio orienta il procedere dell'uomo rivolto verso un *telos* non rintracciabile nei soli orizzonti umani. È il *telos* dell'uomo che dà significato e orientamento al suo *archè*.

Nella creazione del cosmo Jahwé svolge la sua opera nei sei giorni protesi al settimo, lo *shabbat*, nel quale è compendiato non solo il cammino dell'uomo nel tempo ma anche al di fuori di esso. Dio stesso s'identifica con il sabato perché è il suo giorno, l'orizzonte temporale verso il quale l'uomo cammina. In tale cammino nel tempo Dio si rivela mostrando all'uomo che nella sua promessa c'è sempre qualcosa di nuovo che egli deve attendere. Ad Abramo Dio prometterà una discendenza nuova e imprevedibile, Israele attende dal futuro un nome nuovo e di cantare un cantico nuovo con un cuore nuovo.

Con il NT s'incrementerà ancor di più l'attesa del nuovo rappresentato nella «nuova Gerusalemme» che scende dal cielo (Ap 3,12) ma che richiede l'adesione al «comandamento nuovo» annunciato da Gesù (Gv 13,34). Nel NT il vino nuovo della parabola di Gesù è segno di una novità di messaggio che richiede un uomo nuovo e di una nuova creazione (cf. Mc 2,22s).

Innanzitutto a tanti uomini che non riescono a vedere con fiducia il loro futuro, ingrigiti da una vita rassegnata e senza speranza, Dio irrompe nella storia e, da Abramo a Gesù e da Lui fino a noi, Egli cerca sempre di ridestarci verso

un orizzonte pieno di speranza, donando di cogliere anche nella fatica, nella sofferenza e nella morte l'orizzonte di speranza che Cristo ci ha mostrato nella sua risurrezione. Nella proposta di Cristo, a partire dal Sacramento del Battesimo, prende inizio nell'uomo il suo percorso verso l'eternità di Dio nella quale egli troverà il suo pieno e definitivo compimento.

1. L'escatologia di Gesù di Nazareth

I sinottici testimoniano nella predicazione di Gesù di Nazareth la centralità del tema del Regno di Dio che si è fatto vicino e che richiede una conversione e una fede nel messaggio da Lui annunciato. Nella sua predicazione, il Signore, ha usato una poliedricità d'immagini e di termini per significare la realtà del Regno che «è già in mezzo a noi» (cf. Lc 17,21) perché si realizza nel presente attraverso l'incontro con il Cristo, eppure esso mantiene un'innegabile prospettiva futura ed escatologica non ancora pienamente realizzata.

Se è vero, infatti, che il Regno di Dio s'innesta nell'oggi della vita dell'uomo che apre il cuore alla proposta di Gesù, è vero pure che tale Regno nella vita del singolo è come un piccolo "seme" che attende il suo pieno compimento soltanto nella "mietitura finale". Gesù, in riferimento al futuro escatologico, parla non solo di Regno ma anche di Paradiso, di gloria, di cielo, di visione di Dio nel quale lo ritroveremo. Egli nelle parabole annuncia un *eschaton* utilizzando vari simboli, adatti ogni volta alle esigenze degli uditori, perché la prospettiva futura sia ben radicata nel presente storico: ai mercanti Gesù parla di perla preziosa; ai pescatori, della rete piena di pesci (cf. Mt 13, 47-53); ai ricchi di un tesoro nascosto non ancora trovato (cf. Mt 13, 44-52); ai contadini, della messe abbondante (cf. Lc 12, 16-21). Tali simboli, sebbene possano sembrare eccessivamente ingenui o banali, evocavano ai destinatari del messaggio la gioia suprema di una vita consumata e realizzata.

Sarebbe, d'altra parte, non meno ingenuo pretendere di esprimere l'indicibile senza l'aiuto del simbolo con sole argomentazioni concettuali e filosofiche: «Come esprimere con parole umane il contenuto di questa vita con Dio, senza ricorrere alle immagini proposte dal linguaggio analogico, figurativo o mitico?»¹.

¹ GRELOT P., *De la mort à la vie éternelle*, Ed. du Cerf, Paris 1971, p. 131, nota 37; cfr. pure AYL V., *Der Himmel*, in *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie* in "Theologische Brennpunkte", nn. 8/9 (1967), pp. 45-47; TROISFONTAINES R., *Le ciel*, in "Nouvelle Revue Théologique", n. 82 (1960), pp. 225 -246.

Fra i simboli usati da Gesù, risalenti già al profetismo veterotestamentario, riveste un'importanza fondamentale quella del banchetto messianico prefigurato nel convito nuziale. In questa immagine è importante notare il carattere comunitario della pienezza in essa riflessa. Detta indole sociale sarà sottolineata più tardi nei simboli della città celeste o della nuova Gerusalemme (Ap 21, 9ss); la città, in effetti, rappresenta un superamento della solitudine e dà rifugio all'uomo là dove unicamente può trovarsi accolto: nella comunità del prossimo e degli altri uomini. Questo significato ci pone a comprendere il futuro eterno in una pienezza di comunione non raggiungibile su questa terra, al di là del mero individualismo e in una gloria intesa non come una gioia e felicità individuale ma sempre comunitaria perché in essa si realizza la fraternità universale dei figli di Dio. In questo è annunciata l'idea di *ekklesia* che è chiamata a vivere in modo germinale nel tempo la realtà futura del Regno.

L'incontro con Dio nella gloria coincide inoltre con la beatitudine dei puri di cuore cui è legata la promessa della futura visione di Dio, intesa nella sua dimensione contemplativa-conoscitiva. San Paolo in 1Cor 13, 8-13 riprende il binomio "vedere-conoscere" in riferimento all'eternità di Dio: ciò che in questo tempo è intravisto solo in modo adombrato, come un riflesso in uno specchio, sarà conosciuto in modo finalmente chiaro nel futuro eterno. Questa visione-conoscenza è frutto di una familiarità con Dio che si acquista attraverso una frequentazione costante dell'uomo con Dio nella preghiera intrisa dal desiderio di vederlo così come egli è contemplando il suo volto. La fede nella risurrezione è stata quindi parte fondamentale della dottrina annunciata da Gesù di Nazareth ancor prima della missione consegnata alla Chiesa con la Pasqua.

Nella diatriba con i sadducei (che negavano la risurrezione dei morti), nel risuscitamento della figlia di Giairo e di Lazzaro, il Signore ha chiaramente espresso la sua ferma idea di una vita dopo la morte che l'uomo acquisisce. Uno dei nuovi nomi che il NT dà a Dio è «colui che risuscitò Cristo dai morti» (1Ts1,10; 1 Cor 6,14...) perché tale azione è vista come specifica di Dio perché solo Lui può dare vita dopo la conclusione della vita biologica. Dio ci risuscita perché ha risuscitato Gesù Cristo prima di noi ed è nella sua risurrezione che noi possiamo avere nuova vita. Cristo è la primizia della risurrezione che il Padre vuole prolungare nella vita di tutti coloro che si lasciano liberamente conformare alla vita del Figlio. Alla chiesa è affidato il compito di proporre e annunciare tale percorso di conformazione realizzato nell'uomo attraverso l'azione della Grazia che opera efficacemente nei sacramenti.

«Comandando agli Apostoli di andare e battezzare nel nome della Trinità Gesù ha desiderato immettere l'uomo, attraverso l'azione sacramentale, all'interno dell'esistenza divina di Dio. Le ultime parole di Gesù su questa terra sono state: "Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato" (Mt 28,19-20). L'uomo, battezzato nel nome della Trinità, è chiamato a essere autentico discepolo non solo divenendo attento conoscitore della dottrina di Gesù, nello studio della teologia e dell'esegesi e stimando in modo intellettuale e teorico i valori cristiani. Leggendo attentamente le parole di Gesù noi sappiamo che la richiesta del Battesimo "nel nome del Padre...", nel testo greco, è molto importante e rivela l'identità che il Sacramento conferisce. Il Signore dice *eis* e non *en*, cioè egli non dice in nome della Trinità come noi diciamo di un vice-prefetto che ha parlato in nome del prefetto, di un ambasciatore che parla in nome del suo governo. Gesù dice *eis to onoma*, indicando con questo l'immersione nel nome della Trinità, l'essere inseriti nello stesso nome del Dio uno e trino. Il mandato del Risorto ci dona così la possibilità di leggere in profondità l'essere di Dio e il nostro essere immerso nel Dio Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo. Nel libro dell'Esodo si narra come Dio stesso, presentandosi a Mosè, rivela il suo nome collegato a quello dei Patriarchi: "Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe". Dio dunque, per rivelare il suo nome, richiama queste tre persone che entrano a far parte del suo nome diventando il "Nome di Dio". Dio stesso vuole che Mosè parli così ai figli di Israele: "Il Signore Dio dei vostri Padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato verso voi. Così mi s'invocherà di generazione in generazione" (Es 3,14-15). In questo modo, per comprendere chi è Dio, bisogna guardare queste persone che sono divenute il nome di Dio e questo perché Abramo, Isacco e Giacobbe furono totalmente "immersi" in Lui. Gesù stesso, rispondendo ai sadducei che negavano la risurrezione dei morti, richiama la rivelazione dell'Esodo: "non avete letto quello che vi è stato detto da Dio: *Io sono il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe?* Ora, non è Dio dei morti, ma dei vivi" (Mt 22, 31-32). Colui che è immerso in Dio, è nel nome di Dio, è vivente in Lui. Così Abramo, Isacco e Giacobbe sono viventi perché sono nella memoria di Dio, nella vita di Dio. È ciò che precisamente succede nella nostra condizione di battezzati: noi siamo inseriti nel nome di Dio e il suo nome diventa il nostro e così come i Patriarchi potremo, con la nostra testimonianza, essere testimoni di Dio, dei segni viventi di ciò che è Dio. Noi saremo non solo il nome di Dio ma la presenza incarnata e visibile di Dio. Essere battezzato significa, dunque, essere unito a Dio in un'unità di vita, ge-

nerare una nuova esistenza appartenendo totalmente in Lui nel quale siamo immersi»².

L'azione sacramentale di Cristo, attraverso l'opera della Chiesa, riporta l'uomo nel seno della Trinità ridonandogli la possibilità di vivere l'esperienza della totale immersione in Dio a cominciare dal Battesimo, immettendolo nella prospettiva di un futuro eterno in Lui.

2. La risurrezione finale nella fede della Chiesa

Gli autori cristiani dei primi secoli si sono sforzati di esprimere la modalità con la quale la vita dopo la morte prosegue già subito per una eterna beatitudine o per l'eterna dannazione, senza attendere la parusia finale. Ciò, tranne che per qualche eccezione³, è stato sempre espresso come patrimonio certo di fede.

Tuttavia, le immagini usate in passato, come accade ancora qualche volta oggi, non sempre sono state adeguate al messaggio del Nazareno e al volto paterno di Dio che Egli ci ha rivelato e qualche volta forse nemmeno accettabili per l'umana intelligenza. Tutto ciò ha reso spesso alcune riflessioni escatologiche incomprensibili o inaccettabili e sempre più assenti dall'ambito teologico.

Già Origene si è sforzato di riflettere sulla verità cristiana della vita dopo la morte preservandola da presentazioni goffe che potevano renderla banale agli occhi dei non credenti. L'Alessandrino, tuttavia, nonostante la sua trattazione sulla risurrezione sia la più complessa e difficile di tutta la patristica, presta il fianco a derive problematiche per l'ortodossia della fede.

L'articolo di fede del Credo cristiano della risurrezione dei morti (o della carne) è contenuto nei simboli più antichi (DS 2,10s) e nelle professioni di fede di concili provinciali ed ecumenici. Tale fede è annunciata da tre precisazioni che sintetizzano il patrimonio di fede rivelatoci da Gesù:

1) La risurrezione è un evento escatologico: avrà un compimento «nell'ultimo giorno» (DS 72), «alla venuta di Cristo» (DS 76), o «nel giorno del giudizio» (DS 859, 1002) «alla fine del mondo» (LG 48);

² SARAH R., *Prefazione*, in GIULIANO S., *Alla sorgente della vita*, LEV, Città del Vaticano 2018, pp. 7-8.

³ Giovanni XXII, in un'omelia pronunciata ad Avignone, affermò che le anime dei giusti, anche dopo la loro purificazione in purgatorio, non godono subito della visione beatifica di Dio che è loro differita solo fino alla risurrezione dei corpi (cfr. DYKMANS M., *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Università Gregoriana, Roma 1973). Tale dottrina fu subito ritenuta in forte contrasto con ciò che la Chiesa ha sempre professato.

2) La risurrezione è un evento universale: resusciteranno tutti gli uomini o tutti i morti (DS 76, 540, 801, 859, 1002). L'universalità avvolge tutti gli uomini, giusti e peccatori come già Gesù aveva annunciato per una risurrezione di vita o di condanna (Gv 5,29; Mt 25,46).

3) Il concetto di risurrezione ingloba l'identità corporea dell'uomo perché i morti risorgeranno «con i loro corpi» (DS 76, 859, 1002), «in questa carne che ora viviamo» (DS 72). Tale insistenza è affermata con chiarezza nell'XI Concilio di Toledo: «crediamo che risusciteremo non in una carne aerea o di qualsiasi altro tipo, come alcuni delirano, ma in questa, nella quale viviamo, sussistiamo e operiamo» (DS 540).

Nella lettura del messaggio di Cristo la Chiesa ha ammesso quindi che non basta credere che risorge un corpo umano (identità specifica) ma è necessario credere nella risurrezione del medesimo corpo umano (identità numerica). Questo per non finire di negare l'identità personale (con la quale si può cadere nella metempsicosi) condannando così l'attuale condizione corporea come cattiva (ritornando a una visione dualista-gnostica).

La fede però non specifica cosa si richiede perché si dia questa identità numerica del corpo risorto, ciò apre un ambito di ricerca all'escatologia. Tali affermazioni trovano la loro giustificazione nella fede della Chiesa nella risurrezione di Gesù «nel suo vero corpo» e anche se le fonti evangeliche mostrano che il corpo risorto di Gesù con la Pasqua assume nuove caratteristiche che superano le leggi dello spazio e del tempo (appare, passa attraverso le porte, ascende al cielo...), tuttavia, resta lo stesso corpo del crocifisso con i segni nel costato, nelle mani e nei piedi.

Dalla risurrezione di Cristo, quindi, la Chiesa pensa alla risurrezione dell'uomo non come una sopravvivenza di una parte dell'uomo (la sua sola anima che sale al cielo staccandosi dal corpo) né si pensa a una restituzione dei corpi alle anime che vanno in paradiso "decorporate" in attesa della parusia. Quello che si vuole esprimere con questo articolo di fede è la restituzione della intera vita all'uomo intero. In un'antropologia realista come è quella biblica e come riportato da alcune filosofie moderne, la Chiesa coglie l'uomo come una unità psicosomatica, come libertà e coscienze incarnate in un corpo, in una determinata storia ed entro uno specifico tempo. Il discorso teologico che ha posto l'accento sulla separazione tra anima e corpo si è spesso distanziato dall'orizzonte biblico che non conosce tale separazione.

La vita dell'uomo è unità assoluta di anima e corpo. L'uomo non ha un corpo, ma è corpo e anima contrariamente a ciò che si afferma nella filosofia platonica che vedeva con disprezzo il corpo dell'uomo nel quale l'anima è come imprigionata. Il corpo è costitutivo del suo essere e non semplice com-

plemento di circostanza del suo esistere. Su queste basi già si può capire cosa vuole dire la fede cristiana quando proclama la sua speranza nella risurrezione dei morti. Con essa non si attende la sopravvivenza di una parte dell'uomo, né si pensa a una restituzione dei corpi alle anime.

La fede nella risurrezione (specificamente ed esclusivamente biblica) non poteva che subire forti incomprensioni rivestendosi di categorie antropologiche e abiti mentali estranei a quelli del suo ambiente nativo. Dio creando l'uomo come unione di anima e corpo, lo vuole così formato e non come un'anima parcheggiata momentaneamente in un corpo perché in esso si elevi verso Dio; Egli lo vuole, invece, come persona capace di relazione con Lui, con gli uomini e con il creato. In questo modo Dio dispiega pienamente ciò che è.

La teoria sottoscritta dalla maggioranza degli autori attuali è quella di un'identità numerica formale, non materiale. Secondo S. Tommaso, il corpo è il risultato della materia prima informata dall'anima. Questo significa che è l'anima-forma della materia a conferire a questa tutte le sue determinazioni. Una materia indeterminata diviene corpo e corpo mio, quando è informata dalla mia anima; finisce di essere corpo e corpo mio quando cessa la funzione informante della mia anima. La risurrezione quindi sarà del *soma* non necessariamente del corpo biologico che in questa terra va disfacendosi nelle sue componenti biologiche⁴. Il concetto di risurrezione nella fede della Chiesa include però il concetto d'identità corporea, «in questa carne nella quale ora viviamo» (DS 72). L'identità è richiesta perché chi risorge è lo stesso uomo dell'esistenza terrena. Non risorge un qualsiasi corpo umano, è necessario credere che risorge il medesimo corpo, in caso contrario, si nega l'identità personale o si condanna l'attuale condizione corporea come cattiva, ma quale corpo umano risorge se nel passare degli anni esso subisce delle trasformazioni cellulari che lo rendono via via diverso? La fede della Chiesa non precisa che cosa si richiede perché si dia questa identità numerica del corpo del risorto con quello storico, anche su questo punto la ricerca teologica richiede ulteriori approfondimenti. Inoltre c'è ancora da riflettere sulla preposizione «fine dei tempi» se essa potrà essere considerata in riferimento ad un evento storico e conclusivo del mondo.

Per il cristianesimo, c'è un evento unico e irripetibile nel quale Dio irradia definitivamente la rivelazione e comunicazione di sé: è la vita, morte e risurrezione di Cristo. Qui la storia raggiunge il suo livello supremo, il che equivale a dire che essa giunge, in tal modo, al suo fine; non nel senso che

⁴ SIMONETTI S., *L'anima in S. Tommaso d'Aquino*, Armando Editore, Roma 2007, p. 223.

abbia toccato un punto terminale, ma perché il disegno divino si rivela e si compie completamente.

Ciò non deve farci pensare che con la Pasqua tutto sia già compiuto. La fede della Chiesa ha sempre professato l'attesa di un giorno ultimo nel quale tutto l'evento della salvezza giungerà al suo pieno coronamento. Nella proclamazione del *mysterium fidei* della celebrazione eucaristica, l'annuncio della morte e la proclamazione della risurrezione di Gesù sono compresi in una dimensione escatologica «nell'attesa della Sua venuta» che diventa così la chiave di lettura di tutta l'azione sacramentale e redentrice di Cristo.

L'attesa nella seconda venuta nella gloria resta patrimonio essenziale della fede al quale non possiamo rinunciare. Alcuni tentativi teologici da Bultmann in poi hanno cercato di ridurre questo dato di fede attraverso quella che è stata chiamata «escatologia realizzata» consumatasi interamente nella Pasqua di Cristo⁵.

Secondo tali autori i testi escatologici sono stati considerati come una creazione ecclesiastica posteriore alla redazione originaria, tuttavia, questa ipotesi d'inautenticità non ha validi motivi esegetici come diversi autori hanno dimostrato. In effetti, se pure il piano salvifico del Padre si è pienamente mostrato nella Pasqua del suo Figlio, il tempo della Chiesa si muove tra un *già* e un *non ancora* che la comunità cristiana ha colto nell'evento salvifico operato da Cristo orientandosi verso un compimento finale nella gloria da Lui promesso.

L'*eschaton*, la *parusia*, resta quindi un evento storico, anche se il suo contenuto trascende il tempo e lo spazio. Secondo C. H. Dodd, la fine della storia non corrisponde necessariamente alla cessazione temporale ma al suo coronamento⁶. Ci muoviamo verso un fine e quel fine è la ricapitolazione di tutto in Cristo nel quale il Padre intende fare il cuore del mondo. Secondo tale autore attendere una data finale è fraintendere il genere apocalittico dando ad esso una lettura fondamentalista e letterale nascondendo così un dato essenziale: è solo Cristo l'*eschaton* finale, è sempre Lui il principio e la fine o meglio il fine del tempo, della Creazione, degli uomini.

3. Escatologia, divinizzazione e filiazione nel Battesimo

Attraverso l'incarnazione di Gesù, gli uomini hanno avuto la possibilità di “registrare” come Dio ha vissuto nella storia. Gli evangelisti, nella loro opera,

⁵ BULTMANN R., *Storia ed escatologia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1989, pp. 198-204.

⁶ DODD C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1947.

hanno annunciato che con l'evento della Pasqua, l'uomo, immerso nella realtà del Battesimo e sostenuto dall'azione dello Spirito, può finalmente vivere come Dio recuperando quell'immagine ferita dal peccato.

Il concetto orientale di *theosis*, di "divinizzazione" dell'uomo, lungi dal creare confusioni panteiste, evidenzia che la natura dell'uomo, in Cristo, può aprirsi ad una nuova realtà, a quella che H. de Lubac ha chiamato "sovrannatura"⁷, perché la dignità umana è elevata a quella divina nella partecipazione alla filiazione unigenita di Gesù. Grazie all'unione con la vita di Cristo, attraverso un'esistenza simile alla sua, potremo nella morte partecipare anche alla sua risurrezione. Tutto ciò ha inizio nell'atto sacramentale del Battesimo che innesta questo germe di vita nuova destinato a crescere e a potenziarsi con l'azione della Grazia.

Il Vangelo esprime così il tentativo audace di Dio che propone all'uomo la salvezza per la quale egli potrà vivere in Lui, con Lui e per Lui. Con la risurrezione di Gesù comprendiamo che tutto della sua esperienza umana (corpo compreso) è stato assunto in Dio perché nella vita terrena di Cristo nulla c'è stato da non poter entrare in Cielo. Opere, pensieri, gesti, parole, corpo e tutta la concretezza di Cristo sono entrati nel Regno e ciò si è ripetuto nella vita della Vergine Maria. Attraverso la resurrezione dei corpi umani di Gesù e di Maria ci è stato mostrato che l'uomo può giungere già su questa terra a uno stato di vita nella quale Dio può entrare pienamente.

Ogni giorno, ogni pensiero, ogni azione, ogni parola nella quale Dio non c'è (coscientemente o incoscientemente) non potranno essere assunti, risorti con Cristo. Sarebbe impossibile pensare di entrare in Paradiso con le nostre malizie, invidie, gelosie, con le nostre azioni peccaminose; questo è ciò che di noi non potrà risorgere ma che dovrà morire con la morte.

Abbiamo noi il potere di porre nella concretezza di ciò che siamo (corpo compreso) il profumo dell'eternità di Dio come ha fatto Gesù e come ha fatto sempre la Vergine Maria che per tale ragione crediamo essere stata assunta in Cielo in anima e corpo, con tutto e per tutto ciò che era.

Nel Battesimo l'uomo esprime la sua volontà di camminare con Gesù, d'immergersi in lui, nel mistero della sua vita, nella sua morte e nella sua risurrezione perché quella vita possa diventare la sua vita, fino a poterla realizzare in maniera nuova e originale in sé stesso. È ciò che sono riusciti a realizzare i santi i quali, anche dopo essere caduti nel peccato, come San Paolo, hanno poi fatto esperienza che il «vivere è Cristo».

⁷ Cfr. DE LUBAC H., *Il Mistero del Soprannaturale*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1967.

È in Lui che s'innesta una vita nuova che si schiude all'eternità. L'uomo nello sperimentare quest'amicizia personale con Gesù percepisce che quest'abbondanza di vita riversata in noi con il Battesimo non è destinata a perire anzi si muove verso un futuro eterno che resta la più grande certezza capace di orientare il cammino del credente: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» (1 Cor 2,9).

La vita nuova donata da Dio già nel Battesimo, che dà inizio alla conformazione alla vita di Cristo nel tempo e nello spazio, si apre ad una dimensione eterna che non può essere narrata con argomentazioni concettuali e filosofiche ma soltanto simboliche. Ecco perché il Nazareno per raccontarci il mistero di Dio e della vita che ci attende non ha utilizzato argomentazioni filosofiche ma ha usato il linguaggio metaforico-simbolico proprio dei poeti.

Nell'opera della redenzione non è coinvolto soltanto l'uomo ma tutto l'universo che attende una liberazione da tutto ciò che è caducità, schiavitù e corruzione. L'uomo con il Battesimo ha la missione di condurre alla liberazione tutto il creato. La sorte dell'universo è legata a quella dell'uomo perché, se questi lo ha trascinato nel suo destino di perversione, egli dovrà renderlo partecipe della sua liberazione. Per questo «tutta la creazione desidera vivamente la rivelazione dei figli di Dio».

La trasfigurazione della nostra vita muove questa dolorosa gestazione dell'universo che attende l'uomo e la sua liberazione per generare già da ora la città di Dio. S'ingannano, dunque, quei credenti che desiderando la cittadinanza celeste pensano di poter trascurare i propri doveri terreni, non riflettendo che la fede ci obbliga ancora di più a compierli. Con il Battesimo Paolo ha ben mostrato che il credente dà inizio alla conformazione di Cristo e in Lui, l'uomo, dovrà riportare il suo lavoro, le sue gioie, le sue sofferenze e anche la creazione tutta. L'attenzione ecologica che si va maturando negli ultimi decenni nella cura del mondo piagato dall'inquinamento e dallo sfruttamento irresponsabile delle sue risorse, non deve distrarci da un'azione fondamentale legata alla nostra fede: la liberazione dell'uomo dal suo peccato. Soltanto smascherando il suo egoismo, l'uomo potrà rendere la sua vita conforme alla vita di Cristo che si è fatta dono. La crescita nella fede è una crescita nel dono di sé, è fare della propria vita un dono. Se questo "stile oblativo-sacrificale" di Gesù diventa il nostro stile fino a porlo come opzione fondamentale di una vita, allora nel momento della morte il Signore non potrà non accogliere un'esistenza che ad immagine della sua è stata donata.

Glorieux, rileggendo San Tommaso («*hominibus mors quod angelis casus*»⁸), ha spiegato come l'opzione finale che l'uomo fa nel momento della morte porta in sé l'eco di tutte le scelte fatte in una vita⁹. Nel momento della separazione dal corpo, l'anima si troverebbe, secondo l'Aquinate, in uno stato di pura libertà poiché finirebbe per decidere alla maniera degli angeli decaduti che si opposero a Dio pur godendo della sua visione. È stata questa l'opzione fondamentale del totale dono di sé al Padre e agli uomini che ha portato Gesù a donarsi sempre per amore fino sopra la Croce. Il credente in Gesù, camminando per la via del Maestro, potrà crescere nella donazione di sé a Dio e ai fratelli fino a farla diventare opzione finale che ci consentirà per pura grazia di essere salvati e nel momento della morte, nell'incontro con Cristo, di essere definitivamente purificati dal nostro peccato. L'opzione finale ci renderà finalmente liberi di scegliere sempre, chiaramente e per sempre il nostro vero bene: consegnare e perdere in Dio la nostra vita per ritrovarla nuova in Lui.

4. La drammatica possibilità della morte eterna

Così come molto chiaramente Gesù ha parlato di un'eternità, di un "posto" che Lui è andato a prepararci, così egli ha pure rivelato la drammatica possibilità di non entrare nella vita eterna di Dio. Nell'esistenza terrena l'uomo corre, spesso inconsapevolmente, il serio rischio di "perdere" la sua vita senza ritrovarla se non entra nello stile del "dono gratuito".

Gesù ha espresso questo pericolo nel desiderio dell'accaparramento per sé, nella brama del possesso; ciò pone l'uomo nell'incapacità di vera condivisione: «Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero se poi perde sé stesso?» (Lc 9,25). La logica di vita comunicata e incarnata da Gesù è questa: «chi vorrà salvare la propria vita la perderà, chi la dona la ritroverà» (Mt 16,25). Non per altro l'inferno è stato spesso definito come "l'eterna perdizione": si perde tutto e per sempre. La narrazione fatta con immagini e parabole che Gesù ha utilizzato per parlarci di vita piena è stata ugualmente utilizzata per parlarci dell'inferno, che l'Apocalisse ha chiamato "seconda morte" o "morte eterna" (Ap 21,8).

Nel Catechismo della Chiesa Cattolica si parla d'inferno come di «uno stato di definitiva autoesclusione dalla comunione con Dio» (n.1033). Secondo il CCC l'inferno è quindi definito non come un "luogo" ma come uno "stato" in cui versa la persona umana per la quale la separazione eterna da Dio è

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, Vol. X, q. II, 5.

⁹ GLORIEUX P., *Endurcissement final et graces dernières*, in "Nouvelle Revue Théologique", n. 59 (1932), pp. 865-891.

la principale pena chiamata perciò “pena del danno”; questa si accompagna alla “pena del senso” che non ha nulla a che vedere con i castighi inflitti dai diavoli, ma è una sofferenza di tutto l’uomo che si è volontariamente privato di Dio.

L’intenzione di Gesù non era chiaramente di mettere paura ai suoi ascoltatori, ma di ragguagliare l’uomo sui rischi legati alle loro scelte, il rischio della nostra libertà! Chiaramente, nella visione che la Chiesa ha sempre meglio maturato dell’amore di Dio, risulta difficile accettare come compatibile al volto della misericordia di Dio l’idea che per secoli si è andata insinuando di un inferno inteso come luogo di castighi divini, con punizioni legate alle offese rivolte a Dio.

Certamente, pur lasciando intatta la dottrina, la moderna teologia dovrà trovare formulazioni più adeguate. È complicato pensare ad una beatitudine eterna di Dio che vive felice sapendo che alcuni suoi figli soffrono pene innarrabili che Lui infligge o permette. Così come resta difficile comprendere, con una visione terrena della giustizia, una pena eterna per un male commesso nel tempo.

Nessun tribunale umano, potrebbe condannare per degli errori umani, per quanto gravi possano essere, a ergastoli infiniti da scontare. Eppure Gesù parla di una realtà che non può essere negata, perché è proprio la possibilità di un rifiuto della sua proposta che regge la stessa rivelazione di un Dio che è puro amore e che quindi, per questo, ci lascia totalmente liberi, anche di odiarlo, di non voler stare con Lui, di rifiutarlo in eterno. Nonostante siano stati molti a sforzarsi di descrivere l’inferno, spesso mossi da nobili motivazioni, altre volte mossi da un sottile gusto per il macabro, dobbiamo poter ammettere che come non possiamo descrivere ciò che è il Paradiso, così non possiamo nemmeno descrivere l’inferno; tuttavia, per analogia, se il Paradiso è comunione assoluta con Dio e con i fratelli, l’inferno sarà possibilità di solitudine assoluta, se il Paradiso è compimento dell’esistenza, l’inferno sarà il suo fallimento, se il Paradiso è pienezza di vita, l’inferno è pienezza di morte.

È chiaro, come dice la Scrittura, che l’inferno non è stato fatto da Dio per l’uomo ma «per il diavolo e i suoi angeli» (Mt 25,41) e Dio ha una ferma volontà salvifica per tutto il genere umano; è l’uomo stesso a creare il suo inferno già nelle scelte della sua vita terrena.

Nel manifestarsi in noi e fuori da noi del “mistero d’iniquità” di cui parla San Paolo (2 Ts 2,3-12), noi scopriamo ogni giorno il reale rischio di essere portati lontani da Lui: ciò deve ridestare continuamente in noi quella coscienza di non intorpidirci per non lasciare che la nostra vita si perda. Gesù ha espresso nell’immagine della “Geenna” la reale possibilità di vanificare la no-

stra vita senza farla giungere al suo pieno compimento: la tetra valle di He-Innon (da cui Geenna), dove il re Acaz nel 730 a.C. aveva compiuto sacrifici di bambini al dio Moloch, a seguito della maledizione di Giosia (il nuovo re d'Israele che ristabilendo il culto a Jahwé abolì il tempio della divinità), fu trasformata in una discarica pubblica, nella quale c'era sempre qualcosa di maleodorante che bruciava. Tale vallata tetra diede a Gesù la possibilità di utilizzare una preziosa metafora da applicare all'uomo che può drammaticamente terminare la propria esistenza facendola diventare solo spazzatura. È questa, infatti, la reale e larga strada che "molti" (dalle parole di Gesù) imboccano.

Certamente l'idea dell'apocatastasi o di un inferno che nella speranza sia vuoto non toglie innanzi ai nostri occhi che tante vite umane che avevano in sé stesse la possibilità di evolversi nel bene, nell'amore con Dio e con i fratelli, si sono evolute nel male facendo scelte che sono oggettive azioni turpi e malefiche. Eppure la Chiesa, nella sua saggezza, non ha mai dichiarato per nessuno, neppure per Giuda, la sentenza di dannazione eterna.

Tutto questo ci porta ad essere ancora di più custodi del fratello e non giudici, desiderandone sempre la conversione, anche di quelli più lontani, nell'attenzione non al numero dei salvati ma a ciò che noi possiamo ancora fare per assomigliare sempre di più a Cristo.

Conclusioni

La rivelazione biblica e la riflessione teologica della Chiesa hanno sempre più orientato la vita dell'uomo verso un pieno compimento che è da avviare in questo tempo, nella partecipazione ai sacramenti e nella vita cristiana, e che troverà la sua *plenitudo* nell'incontro con Cristo alla fine dei tempi. Il momento della morte rappresenta l'ultimo passaggio per una pienezza di vita che solo il Figlio di Dio può donare.

L'uomo, infatti, nonostante il lavoro estremo che può compiere su se stesso, impegnandosi ogni giorno, *step* dopo *step*, in un continuo superamento delle umane fragilità, necessita comunque di un ultimo passaggio che riporti chiarezza a quell'immagine di Dio che ha incisa in sé ma che è adombrata dal peccato.

Il grande scienziato e teologo P. Teilhard de Chardin ha parlato della storia come lo sviluppo verso il Punto Omega, indicato dal Cristo risorto¹⁰. Questo sviluppo parte già con il succedersi delle tappe della vicenda del nostro

¹⁰ Cfr. TEILHARD DE CHARDIN P., *Il cuore della materia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1993.

pianeta. C'è il formarsi della litosfera, del nucleo della Terra ancora senza vita; poi attorno ad essa si sviluppa la pellicola sottile e dinamica della biosfera, vegetale e animale; in seguito, con l'ominizzazione e l'avvento della specie umana, abbiamo un nuovo strato, fragile e sottile, in cui si sviluppa il pensiero: è la noosfera, la sfera della conoscenza. Per Teilhard questo è un moto ascensionale dalla materia allo spirito.

Cristo con la sua risurrezione ha indicato la direzione verso cui camminare e ha svincolato da ogni restrizione la materia verso il cammino anticipato della *parusia*. Tale ascesi dell'uomo è stata chiamata "mistica dell'evoluzione" perché annuncia nella storia e nella vita di ogni uomo una sorte di evoluzione costante.

L'uomo ha la possibilità di evolvere la sua natura umana verso una "sovrannatura": la vita divina del Figlio di Dio che potremmo chiamare la "cristosfera". Paolo nella lettera agli Efesini ha annunciato questa misteriosa volontà del Padre di ricapitolare tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra, in Cristo, nel quale attraverso il mistero della sua Pasqua, tutta la Creazione troverà un misterioso compimento.

La natura umana ricevuta nel nostro concepimento, attende la vita divina che, seminata in noi nel Battesimo, necessita della morte per un suo pieno compimento nell'incontro con il Cristo, amato e servito in questa vita. Il *maranathà* eucaristico non resta quindi una sola invocazione ma racchiude la stessa fede che la Chiesa non deve mai smettere di proclamare perché la traiettoria del cammino segni con chiarezza l'orizzonte verso il quale tutti insieme ci rivolgiamo.

Autore: Maria Velia Loguercio

Titolo: *Mattoni di Luce. Il racconto della creazione nella mistica ebraica*

Casa editrice: *Tau Editrice*

Luogo e anno di pubblicazione: Todi 2021

Riferimenti: pp. 198

Nell'alveo degli studi biblici è noto come l'agire divino abbia dato inizio alla realtà tutta mediante la sua Parola. Nei testi in lingua corrente, le parole con le quali Dio crea sono scandite tutte dall'allocuzione "Dio disse" (Cfr. *Gen* 1, 3-24). La modalità propria della creazione è caratterizzata dal dire di Dio che crea mediante l'uso della Parola ed essa stessa imprime nella creazione un'impronta che fa sì che l'uso delle parole, da parte degli esseri umani, si richiamino all'agire di Dio. Questa prospettiva è ben presente nel testo *Mattoni di Luce*, nei quali l'A. mette in risalto come il legame della creazione con la Parola e le parole sia un motivo ricorrente nella mistica ebraica.

Risaltando il valore del linguaggio nella cultura ebraica, così si legge: «L'ebraico non è semplicemente una lingua, ma è una vera e propria porta mistica, infatti è proprio attraverso lo studio delle singole lettere e del loro rapporto reciproco che si può giungere a comprendere i più profondi segreti della creazione e del Creatore» (p. 24).

Le lettere dell'alfabeto vengono così a costituire dei "mattoni" (cfr. p. 30) attraverso cui Dio crea; quasi un gioco linguistico, la creazione, colta dal punto di vista di diversi mistici

ebrei, viene a costituire un'opera "comunitaria" di Dio che si consiglia con la Torah per produrre la sua opera (cfr. p. 49). Il richiamo quasi obbligato, dal punto di vista filosofico è senza dubbio la teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein (Cfr. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, tr. it., Einaudi, Torino 2009, I, p. 23) il quale intende il gioco linguistico come un'attività di comunità, realtà viva capace di dare sempre nuova linfa vitale al nesso tra segno e significato. «Il parlare un linguaggio è parte, infatti, di un'attività di una comunità, è un modo di vivere in società, che Wittgenstein chiama "forma di vita"».

Il linguaggio è connesso con la nostra vita proprio grazie alla comune partecipazione ai giochi linguistici» (KENNY A., *Wittgenstein*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2016, p. 190). I mistici sembrano così cogliere un aspetto relazionale in Dio stesso, che in qualche modo è possibile leggere all'interno della dinamica linguistica infra-umana, come una sorta di riverbero dell'attività divina.

Legato ancora una volta al tema dello studio del linguaggio, va evidenziato come il testo presenti tale "gioco divino" con la metafora dei mattoni utilizzati per la sua opera; tali mattoni sono le lettere dell'alfabeto ebraico, che aprono una ulteriore possibilità: leggere in Dio il fenomeno della ridondanza (Cfr. DE MAURO T., *Prima lezione sul linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 58-60). Dio "produce" infinite possibilità di parole, ma ne destina solo alcune alla creazione. Detta ri-

flessione, appartenente alla mistica dello *sèfer Yeširah*, propone una visione di un legame tra le lettere che si ripercuote nell'aspetto relazionale umano: «Molto probabilmente l'autore cerca di mettere in evidenza che la forza che permette l'alternanza della ruota e quindi l'interconnessione delle lettere, interconnessione che è alla base di tutto ciò che è posto in essere, è una forza di tipo etico, che si manifesta nell'opposizione tra il bene e il male. Così come questa forza genera il processo di creazione linguistico, così essa permea tutti i gradi della creazione ed è presente anche nell'anima dell'uomo» (p. 62). Il linguaggio umano, in questa prospettiva, acquista quella capacità performativa di "fare cose con parole" (AUSTIN J.L., *Come fare cose con le parole. Le William James lectures tenute alla Harvard University nel 1955*, tr. it., Marietti, Genova 1988) che lo porta a generare nuovi mondi e nuove prospettive per se stessi e per gli altri, mediante l'uso del linguaggio e della parola in esso contenuta.

L'intera presentazione della prospettiva mistica ebraica del testo risulta essere intrecciata all'elemento relazionale come centralità di tutte le prospettive mistiche: relazione che si riscopre nel mondo, essa apre l'uomo nel cammino verso Dio. In tale contesto la creazione diviene dunque un elemento di profonda e intima relazione di ogni essere umano con Dio, come si esprimeva Tommaso d'Aquino: «Perciò, resta che la creazione, nella creatura, non

è che una relazione con il Creatore, come con il principio del suo essere, nello stesso modo in cui nella passione, che avviene con moto, è inclusa una relazione con il principio del moto» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 45, a. 3, co.).

In tale apertura alla trascendenza l'aspetto linguistico, caratteristica essenziale per l'essere umano, diviene foriero di relazione, che pone l'uomo alla continua ricerca di un nuovo e più profondo senso della propria vita. Così il mistico, nello scandagliare i misteri della creazione, ritrova se stesso in Dio in un processo linguistico che lo rende interconnesso a tutto ciò che esiste e al suo Creatore. Un'immagine suggestiva, in tal senso, è quella offerta da Paul Ricoeur, allorché definisce la vita come "un racconto in cerca di un narratore" (RICOEUR P., *Filosofia e linguaggio*, tr. it., Guerini, Napoli 1994, pp. 169-185). La propria esistenza, che si dispiega come un racconto, a partire da quest'intima configurazione linguistica, può essere letta come una continua ricerca di quella mano invisibile del creatore, sempre pronto alla relazione, ma comunque *totalmente altro* rispetto all'esperienza umana.

In appendice del testo viene sfiorato il grande problema del male: la creazione è vista come opposizione al Nulla da parte di Dio e in tale opposizione, parte della tradizione mistica coglie il Nulla come un elemento interno a Dio: «Il Nulla è per il mistico quell'improvviso movimento che fa irrompere all'esterno la divinità ripiegata su se stessa, e la sua

Luce, che prima irradiava solo all'interno. Il Nulla è la più profonda di tutte le luci, l'aura [...] che circonda l'Infinito» (p. 90). L'A. sottolinea come tale prospettiva risulta essere estremamente problematica nei confronti della tradizione cristiana, ma nell'ottica della mistica medievale ebraica è inserita in quella dinamica di lotta per il bene che il credente in Dio deve sempre sostenere.

Diversi paralleli tra la tradizione cristiana e quella ebraica vengono infine messi in luce nella conclusione: essi costituiscono nuovo materiale per un fecondo e rinnovato dialogo delle tradizioni ebraico-cristiane.

Vincenzo Serpe

Autore: Joseph Sievers-Amy Jill Levine (a cura di)

Titolo: *I farisei. Con il discorso rivolto da papa Francesco ai partecipanti del Convegno*

Casa editrice: San Paolo

Luogo e anno di pubblicazione: Cinisello Balsamo (Milano) - Roma 2021

Riferimenti: pp. 430

Un detto della tradizione araba, in lingua italiana, recita così: "Chi passa al setaccio rimane setacciato", quasi a voler mettere in guardia dalla presunzione di risolvere una questione in tutta la sua complessità ermeneutica, in questo caso filologica e storiografica, legata alla figura-categoria dei farisei.

Infatti, il saggio che presentiamo raccoglie i risultati delle ricerche ancora aperte di un team internazionale

di studiosi sui farisei, la cui vera identità sfugge di mano. A prendere parola sono studiosi ebrei, cristiani delle diverse confessioni e filologi molto apprezzati in ambito biblico e storico.

Sono raccolti ben venticinque contributi che spaziano su più fronti: dall'interpretazione del nome "fariseo" alla ricerca delle loro origini; dai richiami di Qumran alle questioni di purezza alla luce dell'archeologia biblica; dalla scarsa considerazione che Flavio Giuseppe aveva dei farisei alla storia di Paolo, il fariseo perfettamente giusto, fino all'indagine matteaiana che contiene la ben nota polemica contro i farisei al capitolo 23.

Alcuni contributi, poi, si spingono molto più in avanti: considerano la figura dei farisei negli altri Vangeli, il loro rapporto con le primitive comunità cristiane e i padri della Chiesa e con il giudaismo rabbinico precedente, contemporaneo e successivo, fino a Lutero (che considera i farisei come il massimo esempio di vita vissuta secondo la Legge) e a Calvino (che vede nei farisei degli interpreti che corrompono la Scrittura anche se dagli antichi erano considerati con massima stima, quasi una setta), dando uno sguardo alla ricerca moderna sui farisei e alla loro presenza nell'arte e nella filmografia (da segnalare il trittico del *Vangelo secondo Matteo* di Pasolini, del *Gesù di Nazareth* di Zeffirelli e del *Jésus de Montréal* di Arcand), senza trascurare la loro valutazione nei libri di testo di religione cattolica, considerando le attuali linee guida della

Chiesa cattolica e delle altre Chiese su come parlare di ebrei e di ebraismo, riconoscendo il pregiudizio storico, nonché uno stereotipo comune da parte di molte comunità non solo cristiane sulla figura dei farisei considerati come ipocriti, falsi e nemici di Cristo.

Si prende atto che gli argomenti etimologici per definire il termine “fariseo” non sono sempre attendibili e producono una varietà d’interpretazioni: “separati”, “chiarificatori”, “coloro che spiegano”, “separatisti”, etc.

Nella migliore delle ipotesi, gli stessi dizionari del XX secolo riconoscono che il significato etimologico di “fariseo” è poco chiaro e che la glossa corretta per *parisha* (aramaico) è semplicemente “fariseo”, senza ulteriori commenti. «Sebbene il nome fariseo avesse un significato lessicale originale, oggi quel significato è andato perduto. L’interpretazione “separato”, così spesso ripetuta, obbliga a farsi la domanda: “separato da che cosa o da chi?”» (p. 39).

Attualmente, tra gli studiosi, l’attenzione non è posta principalmente all’etimologia o al dato filologico, bensì al contesto storico-sociale e culturale-religioso in cui tale termine appare e soprattutto in rapporto all’insegnamento di Gesù. Resta altresì difficile datare l’apparizione storica dei farisei anche approssimativamente, pure se la loro presenza è indicata tra il II secolo a.C. e il I secolo d.C.

Si prende atto, come dato ormai acclarato, che i Vangeli presentano i farisei come un importante gruppo

giudaico in opposizione a Gesù e ai suoi seguaci. Ciò che “separa” i farisei da Gesù è lo stretto legame tra i farisei di Gerusalemme e la politica giudaica di quel tempo, mentre Gesù e i suoi seguaci erano di origine galilaica, e la Galilea rurale era il centro principale dell’attività di Gesù. Così pure, la struttura organizzativa dei farisei differiva da quella del movimento di Gesù. Probabilmente, almeno in parte, i farisei erano organizzati in confraternite, mentre il movimento di Gesù era costituito da un gruppo di carismatici erranti che condividevano con lui lo stile di vita da profeta itinerante partecipando alla proclamazione del regno di Dio, alle sue condivisioni della tavola, alle guarigioni e alla sua attenzione ai poveri (cf. pp. 234-236).

Bisogna prendere atto che, nel tempo, i farisei sono stati associati agli ebrei, fino a incarnare il male e a favorire l’antisemitismo. Amy-Jill Levine, nel suo contributo *Predicare e insegnare i farisei* (pp. 383-405), dichiara: «Nonostante i progressi storici ed esegetici, nel mondo cristiano la predicazione e l’insegnamento continuano a descrivere i farisei come xenofobi, moralisti, elitari, amanti del denaro, criticoni, ipocriti, ciechi. Poiché “fariseo” è stato, fino a oggi, generalmente inteso come riferentesi a “tutti gli ebrei”, le caratterizzazioni antifarisaiche si estendono di conseguenza agli ebrei di tutte le epoche e in tutto il mondo. Sebbene le fonti rabbiniche e patristiche conoscano distinzioni tra i farisei e i maestri ebrei postbiblici, e sebbene i rabbini

non si autoidentifichino come farisei, la connessione tra le opinioni che i Vangeli e gli Atti attribuiscono ai farisei e quelle che i rabbini rivendicano per se stessi, garantisce la fusione: i farisei sono i rabbini, i rabbini rappresentano l'ebraismo, quindi tutti gli ebrei sono farisei» (p. 383).

Omellerie e studi anti giudaici attraversano il panorama cristiano ancora oggi, proprio a partire dall'identificazione tra farisei ed ebrei; questo è segno di un bisogno ulteriore di formazione al dialogo e di rispetto per l'ebraismo che, in ambito cristiano, non è ancora maturato.

Edoardo Scognamiglio

Autore: Carmelo Dotolo

Titolo: *Teologia delle religioni* (Fondamenta)

Casa editrice: Dehoniane

Luogo e anno di pubblicazione: Bologna 2021

Riferimenti: pp. 240

Sono passati settant'anni da quando, al Concilio Vaticano II, con la dichiarazione *Nostra aetate*, la Chiesa cattolica ha assunto una prospettiva totalmente nuova sulle religioni non cristiane. Ebbene, se da un lato, la Chiesa stessa fa parte del mondo delle religioni, dall'altro, essa possiede una propria collocazione: in questo contesto deve accettarsi e presentarsi come una realtà fondata sul (e dal) Dio Uni-trino.

Ciò che il Concilio ha proclamato non ha assolutamente perso attualità. Anzi, oggi i cristiani incontrano dappertutto persone che appartengono

alle religioni più diverse, ed è ancor più necessario di ieri capirle, rispettarle, vivere con loro in pace.

Carmelo Dotolo, docente di Teologia delle religioni nella Pontificia Università Urbaniana, nel suo testo offre un significativo contributo in merito, solidamente illustrato in un contesto interdisciplinare. L'autore mette in evidenza come la teologia delle religioni affonda le sue radici argomentative non solo nell'esigenza di dare una risposta al perché della pluralità delle religioni e nella necessità di rivedere la categoria considerata per lo più un'invenzione occidentale, ma anche nella particolare visione del senso della religione che nell'evento Gesù Cristo si è delineata: il sì di Dio all'umanità. Un pluralismo che incide sulla categoria di "religione" e sulla nozione stessa di "cristianesimo" come comunicazione storica che diventa interprete, come teologia cristiana delle religioni, del pluralismo quale orizzonte interpretativo del progetto di Dio.

La storia cristiana diventa l'autocomprensione del dinamismo relazionale che ci lega alle tradizioni religiose, interpretando il dono della diversità quale condizione di dialogo senza rigettare l'idea secondo cui le religioni siano tutte equipollenti.

La storia teologica incontra e descrive la propria argomentazione attraverso alcune linee interpretative sui cui modelli la teologia ha articolato diversi approcci e quello pluralista trova nel testo una esposizione ampia, con sfumature non tanto basate sulla particolarità, ma sul mistero di Dio. Di conseguenza, l'autore,

passando dal pluralismo asiatico al modello africano, presenta il cammino compiuto dalla teologia e dal dialogo interreligioso per cogliere il senso che la pluralità sollecita attraverso linee guida della teologia contemporanea.

Il cosiddetto processo di acculturazione/inculturazione non può che rappresentare un'azione nuova per un'ermeneutica del testo biblico sulla questione pluralista. La Bibbia, come libro aperto, rende l'esperienza religiosa in attesa di un compimento posto in essere dall'evento della narrazione della risurrezione di Gesù, nella religione dello Spirito che il cristianesimo interpreta.

L'inciampo del pluralismo religioso sulla figura di Gesù Cristo quale Salvatore del mondo sembra accompagnare tutto il testo ma confermando l'impossibilità di separare la stretta connessione tra rivelazione e l'eccezionalità della incarnazione quale evento globale della storia di Gesù. La cristologia neotestamentaria individua nell'essere profeta escatologico e messianico la sua particolarità: questa, afferma Dotolo, è la novità fondamentale del *kerygma* che coglie nell'analogia messianica la vicenda storica di Gesù di Nazaret.

Dotolo prende sul serio l'invito della Commissione Teologica Internazionale su quale possa essere lo statuto epistemologico del cristianesimo in quanto religione. Un testo audace e profondamente attuale dove emerge come *leitmotiv* la necessità di saper camminare insieme nella novità che nasce e si completa con

l'evento cristologico; l'identità ecclesiale attraversa l'esperienza di fede per essere segno di quel movimento che dalla *kenosi* di Gesù crea un movimento in cammino che esplora una modalità riformata per vivere insieme nel rispetto delle diversità.

Per questo Dotolo, da teologo, crea un sostrato comunicativo che predispone all'ascolto stabilendo in tal modo un percorso per introdurre e accompagnare le persone all'annuncio della Buona Notizia.

Francesco Comite

Autore: Giacinto Mancini

Titolo: *Comunione e servizio. La vita della comunità parrocchiale sorgente di ogni ministero*

Casa editrice: Effatà

Luogo e anno di pubblicazione: Cantalupa (Torino) 2021

Riferimenti: pp. 32

L'autore fa riferimento al libro degli Atti degli Apostoli per mostrare il modo di vivere la comunità da parte dei credenti all'inizio della vita della Chiesa: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42). Si sottolinea la comunione, lo stare insieme, che diventava sempre più, per gli abitanti di Gerusalemme, la testimonianza tangibile dell'attività svolta dal Messia di Nazareth, Figlio di Dio.

Partendo da questo convincimento, Giacinto Mancini, sacerdote e parroco nella diocesi di Frosinone-Veroli-Ferentino, traccia una propo-

sta a suo avviso di facile attuazione per tutte le comunità parrocchiali, prendendo in riferimento le Scritture e il libro degli Atti testé citato, al fine di recuperare l'esperienza dello stare insieme della Chiesa di Gerusalemme. Tale proposta, che è rivolta a ogni battezzato consapevole della propria identità e vocazione, è soprattutto destinata a coloro che nella comunità svolgono un ministero.

Nessuna pretesa da parte dell'autore nel possedere "formule magiche" per vitalizzare le comunità parrocchiali, ma sicuramente è diventato più urgente che mai rispondere agli appelli dei pontefici, non ultimo quello di papa Francesco, che spronano i credenti a usare la creatività per attuare modifiche opportune affinché si ritorni a essere "sale e luce" nel mondo, a immagine del Maestro. Quella di Mancini è semplicemente da considerarsi una proposta, una delle tante; anzi, sarebbe davvero interessante e proficuo confrontarle: questo sarebbe vivere davvero la sinodalità.

Quello che favoriva la crescita anche numerica della comunità di Gerusalemme era il suo stile di vita. Bisogna puntare su questo, sulla testimonianza, per poter essere credibili e avvicinare a Cristo i cosiddetti "lontani", "indifferenti", ecc. Riacendiamo il "fuoco" dell'entusiasmo, viviamo il nostro essere cristiani dando testimonianza dell'Amore che riceviamo da Gesù e che ogni uomo può accogliere; non dimentichiamo che egli, per la nostra salvezza, non ha esitato a consegnare la sua vita fino alla morte. Cerchiamo di essere

generosi nella risposta alle richieste di Gesù. Sarà l'adesione a una vita comunitaria più autentica la prima testimonianza da offrire al mondo.

Le comunità parrocchiali spesso sono concentrate più sul fare; dovremmo, come cristiani e appartenenti a una comunità, far precedere l'essere al fare, come primo aspetto.

Quando si parla di testimonianza si parla di santi: così erano definiti i cristiani delle origini; santi cioè felici di vivere Cristo, felici di andare ad annunciarlo, testimoni convinti e credibili.

Per recuperare e operare quanto detto è necessario che la Chiesa, espressa in ogni singola comunità parrocchiale, ritrovi il tempo della gioia. La parrocchia è concreta espressione della Chiesa locale, è il luogo dove si estrinseca la credibilità della Chiesa e del messaggio cristiano. Se la parrocchia "funziona", funziona la Chiesa. Quale Chiesa, quale parrocchia vogliamo costruire? Sicuramente quella della risurrezione della vita.

Giuseppe Procope

Autore: Giuseppe Falanga

Titolo: *Schola Dominici Servitii. Il contributo del CAL al movimento e al rinnovamento liturgico in Italia,*

Casa editrice: Editrice Domenicana Italiana

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2022

Riferimenti: pp. 221.

Autore del libro è il professore Giuseppe Falanga, consigliere del Centro di Azione Liturgica (CAL)

oltre che teologo e giornalista, il quale insegna Liturgia nella Pontificia Università della Santa Croce in Roma e nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Napoli.

La conoscenza e l'attecchimento in Italia del rinnovamento liturgico voluto dal Concilio Vaticano II è il risultato di numerosi fattori. La fioritura di liturgisti e di pastori che hanno compreso l'importanza della liturgia nella vita della Chiesa, il desiderio delle comunità di appropriarsi in maniera nuova di quello che percepivano essere il nutrimento per la propria fede, il particolare contesto storico e culturale in cui esso è maturato sono stati ancor prima essenziali per il movimento liturgico. Per tale movimento, fin dalle sue origini, anche nella nostra Penisola, è innegabile la spinta da parte dei monasteri benedettini, a cominciare dall'abbazia ligure di Finalpia, soprattutto per lo sviluppo della *scienza* liturgica (con l'approfondimento storico e teologico della liturgia); è altrettanto innegabile la grande spinta data dal CAL soprattutto sul versante pastorale, nella preparazione immediata e nella penetrazione nella Chiesa italiana del rinnovamento.

Al CAL, che nel 2018 ha compiuto settant'anni di attività, è dedicato il volume che presentiamo. Si tratta di uno studio di tipo prevalentemente storico, il cui intento non è quello di una sterile carrellata di ricordi ma di mostrare quanto questa Associazione di cultori e studiosi di liturgia, riconosciuta e promossa dal-

la Conferenza Episcopale Italiana, abbia contribuito, contribuisca tuttora e possa ancora contribuire a un rinnovamento ecclesiale iniziato ma non ancora concluso, perché *Ecclesia semper reformanda*. I quattro capitoli del libro passano in rassegna la vita e l'attività del CAL, a cominciare dalla genesi del movimento liturgico e dai primi passi mossi dell'Associazione. Attraverso il racconto storico, vengono evidenziati i passaggi cruciali della pastorale liturgica in Italia, con l'emergere delle iniziative che hanno avuto un influsso benefico sulle diocesi e le parrocchie, in particolar modo le Settimane Liturgiche Nazionali, ancor oggi l'evento più importante organizzato dal CAL nell'ultima settimana di agosto, e la rivista *Liturgia*, che ha formato generazioni di presbiteri e operatori pastorali.

Il volume è anche la prima pubblicazione commemorativa del sessantesimo anniversario della costituzione *Sacrosanctum Concilium*. E a essa vogliamo far riferimento per concludere. Infatti, se «ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne eguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (SC 7), bisognerà allora ricomprendere la vita della Chiesa anzitutto a partire da quest'opera così grande. È il tentativo – riuscito – dello studio di Falanga, del quale consigliamo vivamente la lettura non solo agli addetti ai lavori.

Aniello Clemente

Autore: Catello Parmentola e Elena Leanardini

Titolo: *Il Manuale Deontologico degli Psicologi - Tra le parti e nella parte*

Casa editrice: Edizioni Psiconline

Luogo e anno di pubblicazione: Francavilla al Mare (CH) 2020

Riferimenti: pp. 436

I due autori del volume sono già noti per i precedenti contributi e costituiscono una garanzia di affidabilità scientifica. In particolare, Catello Parmentola, Dirigente psicologo presso l'ASL di Salerno, è un clinico affermato. Tra l'altro, è stato tra gli estensori del Codice Deontologico degli psicologi italiani, è stato a lungo impegnato presso diverse Commissioni del Consiglio Nazionale dell'Ordine e si è contraddistinto per la sua attività di docenza e formazione. Elena Learnadini, invece, non è una psicologa, ma un avvocato specializzato in Diritto di Famiglia e Diritto Minorile. Per anni è stata consulente legale per la deontologia professionale non solo degli psicologi, ma anche di molti altri ordini professionali. Anch'essa è autrice di numerose pubblicazioni, soprattutto in materia deontologica.

Il codice deontologico assume oggi sempre maggiore rilevanza sul versante etico-giudico in molteplici professioni.

Esso si configura come sintesi dei valori di una comunità, nella fattispecie quella degli psicologi e dei psicoterapeuti. E proprio da questi elementi scaturisce l'attualità e la ri-

levanza del volume che presentiamo, di indubbio *pondus* (ben 436 pagine in formato 15*21). Esso è rivolto ad un pubblico eterogeneo, in quanto il materiale fornito è fruibile sia dagli psicologi già professionalmente attivi, sia da chi, studente o cultore della materia, abbia interessi in questo ambito.

Si può constatare, del resto, come oggi, qualsiasi cultore di scienze umane e, in particolare, anche delle scienze dell'educazione, si debba confrontare con tematiche e metodiche psicologiche, dietro le quali abbiamo una prospettiva etica che è imprescindibile. E il discorso vale anche ovviamente per gli operatori del diritto (avvocati e magistrati).

La deontologia in campo psicologico è ampia e complessa ed il contributo che presentiamo ha il merito di trattarne le problematiche in maniera lineare e chiara, contemperando le esigenze di comprensione anche da parte dei non specialisti, con il rigore scientifico.

Il volume inizia con duplice nota di presentazione. La prima è di David Lazzari, attuale Presidente del Consiglio Nazionale Ordine Psicologi (CNOP) che coglie l'utilità concreta del lavoro per la concreta attività professionale degli psicologi; la seconda di Erminio Gius, Direttore del Dipartimento di Psicologia dell'Università di Padova, che si sofferma soprattutto sull'aspetto epistemologico e deontologico, che porta necessariamente a contemperare l'agire soggettivo con l'orizzonte normativo.

Segue la *Prefazione* di Remo Davoni, avvocato (è stato Presidente del Consiglio Nazionale Forense) nonché Docente di Deontologia Forense presso l'Università di Milano. Egli sottolinea l'opportunità del giovane professionista di confrontarsi sui nodi tematici più scottanti che avrà modo di affrontare.

Il volume si articola in due parti, distinte. Nella prima parte il materiale viene articolato in 48 "aree di studio", correlate agli articoli del Codice Deontologico.

Nel leggerla si coglie con immediatezza come la trattazione sia estremamente concreta e miri a cogliere uso e funzione specifica dei numerosi spunti di riflessione offerti da una mole ricchissima di materiali.

A titolo esemplificativo, tra le 48 aree trattate, particolarmente significative - ad opinione di chi scrive - appaiono: "Accettazione del mandato nei limiti delle proprie competenze" (1); "Anonimato nelle comunicazioni scientifiche" (3); "Commissioni tra ruolo professionale e vita privata" (7), "Soggetti tenuti al segreto" (10), "Consenso informato alla prestazione" (14), che è esteso anche alle cosiddette "modalità a distanza" (16) ed all'attività di ricerca (17); "Decoro e dignità professionale" (20); "Indicazioni delle fonti" (25); "Insegnamento, strumenti e tecniche specifiche dello psicologo" (26); "Interferenza di problemi o conflitti personali o di precedenti rapporti" (27); "Interruzione del rapporto terapeutico" (28), "Intervento professionale su gruppi" (30), "Libertà di scelta del cliente e/o del pa-

ziente" (31); "Prestazione richiesta da committente diverso dal destinatario" (36); "Rapporto con i colleghi" (38), "Protezione di dati e documenti" (43).

Ad alcuni temi è riservata particolare attenzione. Ad esempio a "Sanzioni e procedure disciplinari" (45), cui si correla "Difesa dello psicologo in sede disciplinare" (21) o a "Obbligo di referto o di denuncia e deroghe alla riservatezza" (32). Lo spessore della trattazione, analitica e puntuale, fa sì che il lettore disponga di una vera e propria monografia, ampiamente giustificata dalla centralità delle problematiche.

Ugualmente molto interessante è il "Pensare deontologico" (34), vera e propria statuizione della logica dell'intero contributo, mentre attuale ed apprezzabile è "Interventi psicologici nell'emergenza Covid-19" (30).

La trattazione è densa e la ragionevole sinteticità non compromette anche approfondimenti *ad hoc*, ma la delineazione delle problematiche è sempre contestualizzata e concreta.

La seconda parte del lavoro è altrettanto interessante e soprattutto utile. Essa presenta un glossario di 79 lemmi, ordinati alfabeticamente (da "Ambito di applicazione" a "Vita Privata"), che centrano i principali nuclei tematici, delineandone concettualmente i contenuti salienti.

Inutile sottolineare la rigosità delle definizioni e la loro utilità in ambito professionale ed extraprofessionale (si pensi ad es. ad "Attività professionale con animali", "Didattica", "Persone minorenni" etc.).

In definitiva, se l'obiettivo che gli autori si erano prefissi era quello di fornire uno strumento di consultazione/formazione aperto alle problematiche etiche e giuridiche, adatto ad un pubblico eterogeneo, com-

pleto e chiaro, si può dire che sia stato pienamente centrato.

Mauro Sessa

Il referaggio

La Rivista adotta dal 2018 la procedura di referaggio. Ogni scritto proposto per la pubblicazione viene sottoposto alla valutazione previa da parte del Comitato di Redazione e del Direttore. Tale giudizio preliminare verte su congruenza del tema rispetto alla vocazione culturale della Rivista, sullo spessore scientifico e sulla rispondenza del testo con le regole redazionali.

Successivamente lo scritto viene sottoposto ad ulteriore esame utilizzando il sistema del referaggio “cieco” (*blind peer review*): lo scritto è inviato in forma anonima dal Direttore della Rivista ad un revisore facente parte dei *referral*. L'autore non conoscerà mai il nome del revisore, che è tenuto al segreto. La segretezza dell'identità del revisore, che sussiste anche in caso di valutazione positiva, garantisce la piena indipendenza di giudizio.

Unica eccezione alla procedura ha luogo laddove lo scritto provenga da autore di sicuro prestigio e/o fama internazionale, nel cui caso il Direttore della Rivista può assumere la responsabilità della pubblicazione. I criteri della valutazione di referaggio sono: a) correttezza metodologica; b) adeguatezza della bibliografia; c) chiarezza espositiva e coerenza argomentativa; d) originalità e contributo di novità apportato agli studi sull'argomento.

L'esito del referaggio può portare all'accettazione dello scritto e conseguente sua pubblicazione; all'accettazione subordinata a modifiche migliorative, sommariamente indicate dal revisore oppure alla non accettazione dello scritto per la pubblicazione