



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Donnaregina" di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXIV (2018)
2018 – N. 2

Direttore responsabile

Dario Sessa

Comitato di redazione

Dario Sessa

Antonio Scarpato

Alessandro Grimaldi

Francesco Russo

Autorizzazione Tribunale di Napoli – 2036 del 01/03/1969

Versione online pubblicata ai sensi della l. n. 62 del 07/03/2001

SOMMARIO

DARIO SESSA	<i>Editoriale</i>	5
FELICE AUTIERI	<i>La parrocchia di San Lorenzo Maggiore in Napoli: storia e sviluppi (1951-2009)</i>	10
ANTONIO SCARPATO	<i>La ministerialità della coscienza in S. Alfonso Maria de' Liguori</i>	24
GIANLUCA LO PRESTI	<i>I provvedimenti di tutela del patrimonio culturale della Chiesa Cattolica: dallo Stato Pontificio alla Città Stato del Vaticano</i>	35
DARIO SESSA	<i>Ontologia divenirista e riscoperta dell'aristotelismo agli albori del 900: implicazioni teologiche dei due modelli</i>	51
PASQUALE GIUSTINIANI	<i>La guerra non sempre è un peccato. La teoria della "guerra giusta" nella Somma di Teologia di Tommaso d'Aquino</i>	73
LUCIA ANTINUCCI	<i>Ministero e conciliarità: il dialogo Anglicano-Cattolico</i>	88
RECENSIONI		124

EDITORIALE

Presentiamo il n. 2 del 2018, che è particolarmente ricco per la varietà tematica dei numerosi contributi che lo compongono.

Il primo, di natura storica, delinea storia e sviluppi di una delle chiese più famose ed amate di Napoli, S. Lorenzo Maggiore ed è intitolato “*La Parrocchia di San Lorenzo Maggiore in Napoli: storia e sviluppi (1959-2009)*”. Ne è autore P. Felice Autieri OFMconv, professore di Storia della Chiesa, il quale unisce il rigore della trattazione alla passione personale per l’argomento, essendo stato egli stesso parroco di San Lorenzo Maggiore dal 2001 al 2009.

La ricognizione parte dalla struttura del tempio (iniziato nel 1234), che è situata nella zona dell’antico “*foro*” romano di epoca paleocristiana. L’area venne assegnata ai Frati Francescani per edificare il nuovo tempio, che, realizzato da un gruppo di architetti francesi, sarà un autentico capolavoro e un emblema del gotico.

L’A. evidenzia come la storia di San Lorenzo s’intrecci con le vicende storiche del Reame di Napoli e con quelle dei suoi grandi protagonisti, a partire dalla carismatica figura di Carlo I d’Angiò. Non trascurando, però, di delineare le vicende della parrocchia anche in una prospettiva più pastorale e si sofferma con dovizia di particolari sulle vicissitudini e sulle attività della parrocchia, descrivendone il territorio iniziale e le successive variazioni, nonché le molteplici e varieguate problematiche che nel tempo si sono evolute, tenendo conto che l’opera insiste su un territorio pastoralmente non facile per le problematiche socio-economiche che ancor oggi lo affliggono.

Vengono anche offerte numerose informazioni, dalla cronotassi dei Parroci alle numerose iniziative ed attività perseguite dalla parrocchia sino ai giorni nostri.

Si tratta di un prezioso contributo non solo alla ricostruzione della storia del tempio, ma, stante il ruolo della chiesa di San Lorenzo Maggiore nell’ambito cittadino, anche alla rivisitazione storica della “Napoli nobilissima”, ricchissima di capolavori, che, pur essendo spesso ignorati e non valorizzati, se non addirittura deturpati, restano sintomatici di una profondità storica ed umana che rende la città un *unicum*.

Di registro teologico-morale è il secondo contributo offerto al lettore. Ha come autore il prof. Antonio Scarpato, docente di Teologia Morale e come titolo “*Ministerialità della coscienza*”.

Il saggio s’incentra sulla necessità attuale e pastoralmente rilevante di “educare” la coscienza di ogni cristiano in termini di “coscienza comune”, cioè *sinergica, unificatrice e ordinatrice*.

Il fine è realizzare una sintesi degli sforzi dei singoli per *agire in rete ed agire in connessione*, nella consapevolezza - ben sottolineata dall'A. - che, quando questo viene a mancare, non solo è più difficile avvertire il senso di appartenenza ad un corpo armonicamente unico, ma subentra lo scoraggiamento anche in termini psicologici e le azioni si vanificano in quella che viene definita la paralizzante "desolazione dell'isolamento".

"Educare la coscienza", quindi, significa sostanzialmente educare la persona umana, tenendo conto che essa è immagine del suo Creatore. Dio, che non è solo, ma è il Dio Trinitario, ha inscritto nella nostra natura l'esigenza (oggi - chiosa l'A. - "diremmo il DNA"), della *relazione-comunione*.

L'affascinante tematica è esplicitata alla luce dell'insegnamento di quello che è "il San Tommaso" della teologia morale, cioè S. Alfonso Maria dei Liguori, del quale viene sottolineata la sconcertante attualità. Non a caso il grande Santo ha anticipato la necessità di quella che oggi viene definita "*longlife-learning*", cioè l'educazione permanente, che mira, nella prospettiva del saggio, a "umanizzare" la coscienza.

Nell'articolazione del saggio, risulta centrale, oltre che estremamente fecondo, lo spunto relativo al superamento della mentalità legalista, idea guida del pensiero di S. Alfonso, riassunta dall'A. nell'espressione: "Dalla coscienza alla legge e dalla legge alla coscienza: la sintesi di S. Alfonso". Si tratta di una circolarità che rappresenta il cuore del realismo alfonsiano, imperniato nel personalismo etico e che trova un vertice nell'umanizzazione soprattutto del confessore, aiutandolo ad incarnare il volto della misericordia di Dio e a rendere visibile ciò che ha sperimentato su se stesso: la gioia del perdono.

Il terzo contributo è offerto dal dr. Gianluca Lo Presti, cultore di discipline giuridico-ecclesiastiche, ed ha come titolo "*I provvedimenti di tutela del patrimonio culturale della Chiesa Cattolica: dallo Stato Pontificio alla Città Stato del Vaticano*". Esso riporta il lettore in ambito storico, ma in una prospettiva giuridica.

Partendo dalla constatazione che la Chiesa Cattolica è stata sempre particolarmente interessata alla predisposizione di un efficace apparato normativo di tutela per il patrimonio storico-artistico ecclesiastico, l'A. ne analizza le motivazioni. Esse si riconducono soprattutto alla capacità delle opere d'arte di assolvere ad una preziosa funzione pedagogico-pastorale, validata storicamente dalla considerazione che per secoli l'arte è stata strumento privilegiato di evangelizzazione, di catechesi e di inculturazione,

La disamina parte dai primi provvedimenti dello Stato Pontificio, passa attraverso il *Codex Juris Canonici* del 1917, per poi trattare approfonditamente il tema nel Concilio Vaticano II, nel Codice del 1984, fino ad arrivare ai recenti *Accordi di Villa Madama* della S. Sede con la Repubblica Italiana.

Il comun denominatore della logica di tutte le iniziative normative, secondo la condivisibile opinione dell’A., è la doverosa tutela del patrimonio artistico e storico dei beni ecclesiastici, che va perseguita in una prospettiva di apertura e il dialogo con le culture contemporanee e mira al recupero dell’identità storica del patrimonio artistico, anche grazie alla riscoperta delle fonti bibliche e patristiche. L’A., conclude che “in tale prospettiva, la Chiesa, da sempre, con la cura e la tutela dei beni d’arte, è testimonianza preziosa e concreta di servizio alla fede e al bene comune”.

Il quarto contributo è offerto dal prof. Sessa Dario e si situa a cavallo tra filosofia e teologia, come si evidenzia da titolo “*Ontologia divenirista e riscoperta dell’aristotelismo agli albori del 900: implicazioni teologiche dei due modelli*”. Partendo dalla disamina di modelli ontologici “diveniristi” (metafisica del divenire), con Simmel (rapporto ontologia-sociologia), Klages (ontologia e caratteriologia) e Hartmann (metafisica come “problema inevitabile”), il discorso giunge al vertice dell’ontologia divenirista con Whitehead, la cui *filosofia del processo* esita nella *teologia del processo*.

Segue la presentazione del modello neo-aristotelico, apparentemente di segno opposto (metafisica dell’essere), che, iniziata a fine ‘800 da Trendelenburg e portata avanti da Brentano, Stumpf e Mainong, s’incentra sul concetto di “sostanza” e si assesta nella *filosofia dell’essere*.

L’A. coglie gli spunti teologici nella duplice visuale, sottolineando come entrambe le prospettive siano accomunate dalla convinzione che il discorso ontologico non possa essere evitato neppure all’interno della cultura contemporanea, che, pur assetata di senso, tendenzialmente indulge in un pensiero “ontologicamente debole”, cadendo inevitabilmente in relativismo, scetticismo, indifferenzismo. Applicando i due paradigmi al “mistero”, quindi proprio sul piano teologico, si coglie, però, la complementarietà delle due prospettive: alla *fenomenologia del mistero* si collega il modello processualista, mentre all’*ontologia del mistero* quello aristotelico (che sarà rivisitato e rinvigorito nel tomismo).

La missione del filosofo è individuare il vero e coglierne il senso ultimo e più profondo, avendo il coraggio di delineare un pensiero “forte”; la missione del teologo è promuovere la crescita dell’*intelligentia fidei*, ma al tempo stesso essere fedele al *depositum fidei* in termini veritativi.

Interessante è profondamente attuale è il quinto contributo offerto dal prof. Pasquale Giustiniani, dal titolo “*La guerra non sempre è un peccato. La teoria della “guerra giusta” nella Somma di teologia di Tommaso d’Aquino*”.

L’A. compie una articolata trattazione del tema della presunta “guerra giusta”, anche alla luce del Vaticano II e del successivo Magistero. L’insegnamento fa riferimento al dovere della Chiesa di Cristo, “Principe della pace” (Is 9 ,6), di rafforzare la pace stessa, fondata concretamente su un or-

dine radicato nella verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità e posto in atto nella libertà.

S. Tommaso ne parla nelle due *parti* della *Parte seconda* della *Somma di teologia*, che - come giustamente rileva l'A. - arricchiscono il quadro circa la rivisitazione degli apporti aristotelici, prospettando in maniera originale precisazioni e sviluppi (si pensi al *De regno ad regem Cypri*, detto anche *De regimine principum*), databile all'incirca verso il 1267).

La guerra viene dunque presentata (l'A. usa il termine suggestivo "inventariata") da Tommaso d'Aquino nella parte morale della *Somma di teologia*, tra i vizi e i peccati che si oppongono alla pace. Per il "dottore Angelico" ci possono essere dei casi in cui sia giusto intraprendere una guerra per perseguire un bene maggiore, cioè quello della pace, in quanto, la "guerra giusta" può impedire agli aggressori di nuocere. Tale considerazione, però, secondo l'A., va contestualizzata e rettamente interpretata.

L'A. stesso, infatti, ritiene che il nostro diverso ambito socio-politico porti a superare, ma nello stesso spirito di Tommaso d'Aquino, la teoria di una "guerra giusta", in quanto la teorizzazione di S. Tommaso è situata in un quadro politico ristretto ai rapporti tra monarchie, "peraltro in cui le parti, pur in conflitto, riconoscevano pressoché unanimemente il grado di autonomia della teorizzazione cristiana". L'attuale connotazione sociale, storica e geo-politica porta a modificare il valore della pace, che "va progressivamente assumendo una sua specificità contenutistica, distinguendosi da quello della sicurezza, per cui occorre ripensare alla soluzione prospettata da S. Tommaso".

L'ultimo saggio presentato è di Lucia Antinucci, teologo esperto di ecumenismo, ed ha come titolo "*Ministero e conciliarità: il dialogo anglicano-cattolico*".

L'A. esordisce constatando come la Comunione anglicana, nella diversità delle sue molteplici correnti, sia "una piccola ecumene, un'ecumene intraecclesiale", capace di offrire stimolanti contributi al movimento ecumenico.

Viene evidenziato come l'*Anglican Communion* abbia strutture organizzative flessibili e come storicamente si siano affermati tre organismi per promuovere l'unità: la *Conferenza di Lambeth*, l'*Assemblea dei Primate* e il *Consiglio consultivo anglicano*.

Un primo tema teologico che viene affrontato è quello della *koinonia*, centrale per la crescita dell'unità fra la Comunione Anglicana e la Chiesa Cattolica e fa riferimento al documento dell'ARCIC "*Dichiarazione concordata sull'autorità nella Chiesa*" (Venezia, settembre 1976),

Analizza poi i temi del *Primato* e della *conciliarità* alla luce del *Chiaramento di Windsor* (settembre 1981).

La spinosa questione del ministero ordinato per le donne viene quindi sviscerata alla luce del dialogo anglicano-cattolico dell'ARCIC, che inquadra la

questione in relazione al suo fondamento biblico, alla teologia ed alla spiritualità della sua particolare missione, vista a servizio della *koinonia* nella Chiesa, della varietà dei doni e servizi di tutti i battezzati.

L'A. affronta, infine, anche la questione, ugualmente delicata, del ministero dell'*episkopé* e conclude evidenziando che non sono stati risolti tutti i problemi, ma occorre tradurre in prassi quanto già raggiunto attualmente con la convergenza, affinché ci possano essere ulteriori sviluppi. Nonostante le varie criticità, infatti, il dialogo anglicano-cattolico non si è arrestato e costituisce un importante contributo, non solo per la comunione fra la Chiesa Cattolica e la Comunione Anglicana, ma per tutto l'*oikoumene*, a servizio della riconciliazione del mondo.

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

La parrocchia di San Lorenzo Maggiore in Napoli: storia e sviluppi (1951-2009)

1. Introduzione¹

La struttura del convento e della chiesa di S. Lorenzo Maggiore risalgono al 1234 allorquando i frati, con a capo il Ministro provinciale fr. Nicola da Terracina, ottennero dal Vescovo di Aversa, Giovanni Lamberti e dai canonici della cattedrale aversana la basilica di S. Lorenzo diacono con il convento, il giardino e le relative case adiacenti². Nel 1235 Gregorio IX ratificò la concessione della chiesa nella zona del "foro" romano di epoca paleocristiana assegnata ai frati francescani come edificio su cui sarebbe stato costruito il nuovo tempio. Carlo I d'Angiò, a partire dal 1270, iniziò a sovvenzionare la ricostruzione della basilica e del convento, in una mescolanza di stile gotico e francescano.

Ad architetti francesi si deve l'abside, prima parte edificata della chiesa ritenuta unica nel suo genere in Italia ed esempio classico di gotico francese. Nel passaggio dall'abside alla zona del transetto e della navata si andò affermando, invece, uno stile maggiormente improntato al gotico italiano, segno del mutamento dei progettisti e delle maestranze, avvenuto con il passare degli anni³.

A partire dal XVI secolo la basilica fu oggetto di numerosi rimaneggiamenti dovuti anche ai danni dei terremoti o fatti storici che colpirono la città. Il chiostro divenne deposito di armi dei Viceré spagnoli e nel 1547 il campanile fu posto sotto assedio dal popolo a seguito della rivolta contro Pedro de Toledo. Altri eventi si ebbero poi anche nel secolo successivo, come nel 1647 quando Masaniello e i suoi seguaci, presero d'assalto la torre campanaria utilizzandola come avamposto di artiglieria contro gli spagnoli.

Parallelamente al prestigio del convento, crebbe anche quello della relativa chiesa che con il tempo divenne un punto di riferimento per la vita sociale, politica e religiosa della città di Napoli. I lavori di adeguamento, ad opera di architetti locali, prevedero in questo secolo e in quello successivo i rifacimenti barocchi, i quali interessarono in particolar modo la facciata della chiesa che fu totalmente rifatta nel 1742.

¹ A seguire le abbreviazioni utilizzate nel testo: AP = Archivio della Provincia religiosa dei frati minori Conventuali di Napoli; ASN = Archivio di Stato di Napoli; Na = Napoli.

² FINO L., *Arte e storia di Napoli in S. Lorenzo Maggiore*, Laurenziana, Napoli 1987, pp. 7-10.

³ AUTIERI F., *San Lorenzo maggiore tra cultura e potere*, II, ESI, Napoli 2013, pp. 33-42.

A partire dal 1882 i restauri, più volte interrotti e ripresi fino all'ultimo terminato nella seconda metà del XX secolo, cancellarono progressivamente le aggiunte barocche, ad eccezione della facciata e della controfacciata, opera di Ferdinando Sanfelice, della cappella Cacace e del cappellone di S. Antonio, opera di Cosimo Fanzago⁴.

Il presente articolo vuole tracciare la storia della parrocchia che è la più recente delle attività legate allo storico complesso, delineando l'impegno ed il sacrificio di quei religiosi che, impegnati pastoralmente ciascuno secondo il proprio carisma e capacità, hanno annunciato la buona novella agli abitanti del quartiere in un periodo storico che va dall'istituzione della parrocchia nel 1951 fino ai giorni nostri.

2. La Parrocchia: gli inizi e il suo sviluppo territoriale

Già durante la soppressione francese, gli ufficiali del comune ipotizzarono, con lettera al ministero degli Affari ecclesiastici in data 9 settembre 1809, di trasferire la parrocchia dalla vicina chiesa di S. Angelo a Segno alla basilica di S. Lorenzo maggiore. La proposta non ebbe seguito, pertanto non furono poste le condizioni per poter attuare il progetto, in realtà anche per la successiva caduta del governo napoleonico e il ripristino di quello borbonico⁵.

La ripresa della vita religiosa e il ritorno della chiesa e del convento ai frati minori Conventuali della Provincia religiosa di Napoli, permise la ripresa della normale attività legate al culto della chiesa, ben nota come luogo per le solenni liturgie, per la possibilità di trovare validi confessori e direttori spirituali.

Il convento di S. Lorenzo maggiore fu soppresso, dopo l'unità italiana, per effetto del decreto legge n. 251 del 17 febbraio 1861 e i relativi beni furono assegnati alla Cassa ecclesiastica, con verbale redatto in data 4 giugno 1862 in cui l'annessa chiesa venne dichiarata "municipale"⁶. La soppressione italiana e la relativa espulsione dei religiosi dal convento e dalla chiesa, non solo causarono danni strutturali all'edificio ma anche la chiusura del luogo di culto. Infatti, fu riaperto il 28 novembre 1937 con l'ordinazione episcopale di fr.

⁴ FILANGIERI G., *Documenti per la storia, le arti e le industrie delle provincie napoletane raccolti e pubblicati da G. Filangieri*, II, Napoli 1884, pp. 225–231.

⁵ ASN, *Intendenza borbonica*, n. 757.

⁶ AUTIERI F., *La Provincia francescana conventuale di Napoli, 1815-1866: dalla restaurazione borbonica alla soppressione piemontese*, Miscellanea Francescana, Napoli 2001, p. 233.

Giuseppe Palatucci dello stesso Ordine, nominato Vescovo di Campagna (Salerno) il 20 settembre dello stesso anno⁷.

All'indomani dell'apertura al culto della chiesa, i religiosi incominciarono subito a svolgere il proprio apostolato con grande fervore, mentre la chiesa parve scuotersi da un silenzio quasi secolare e rianimarsi nell'afflato di un'intensa vita religiosa.

La basilica divenne da subito un punto di riferimento per la vita spirituale della città, per quanti desideravano riconciliarsi con il Signore mediante il sacramento della penitenza o la direzione spirituale, e non per ultimo, per il vivace culto a S. Antonio. Sono tutti presupposti che fecero maturare la decisione da parte della Curia arcivescovile di Napoli affinché la chiesa di S. Lorenzo Maggiore venisse eretta parrocchia con la bolla del Cardinale Alessio Ascalesi. Così in data 10 gennaio 1947, venne presentata la richiesta da parte del Ministro provinciale di Napoli, fr. Alfonso Palatucci, e del fr. Giuseppe De Falco in qualità di guardiano del convento, di avere la parrocchia traslata da quella vicina di S. Angelo a Segno.

A seguito del responso positivo da parte della competente autorità ecclesiastica, avvenne il riconoscimento civile, anche se la parrocchia venne eretta solo nominalmente il 10 aprile 1947 ed iniziò la nuova attività pastorale a partire dal 10 agosto 1951⁸.

La parrocchia si sviluppò in quegli anni in un territorio non particolarmente esteso, in un contesto sociale variegato e sicuramente non semplice, ma con aspetti positivi come l'indole squisitamente umana della gente che vi abitava e con tutti gli aspetti positivi e negativi del caso. Di fronte ad una ricca umanità e ad un genuino bisogno di Dio, i parroci che si sono succeduti e i religiosi loro collaboratori, hanno avuto la possibilità di confrontarsi con i fedeli, hanno sperimentato nello stesso momento un generico senso del sacro che sarebbe potuto diventare un punto iniziale per un cammino di crescita spirituale ed umano.

Non dimentichiamo che l'inizio delle attività pastorali dei frati iniziò in un contesto storico napoletano, che con difficoltà si stava riprendendo dalle ferite della seconda guerra mondiale con tutto il suo carico di povertà materiale e spirituale. Ottenuto il benessere per l'inizio delle attività pastorali, il primo parroco fu individuato dal Ministro provinciale fr. Francesco Proto, nella persona del fr. Giovanni Recupido⁹.

⁷ RECUPIDO G., *S. Lorenzo Maggiore di Napoli nella sua storia gloriosa*, Ravello 1938, pp. 24-25; AUTIERI F., *San Lorenzo maggiore tra cultura e potere*, cit., pp. 113-114.

⁸ NA/AP, *Parrocchia di S. Lorenzo Maggiore*, 1951.

⁹ Nato a Montella il 12 dicembre 1912 da Roberto Recupido e Maria Palatucci, fu ricevuto nel seminario di Ravello nel 1924 dallo zio fr. Giuseppe Palatucci. Compì gli studi ginnasiali (1924-1928) a Ravello, al seminario vescovile di Aversa (1929-1930), iniziò il noviziato il 28

Il religioso da subito sentì l'esigenza di affrontare il problema dei confini parrocchiali, ripetutamente revisionati e che costituirono il motivo di confronto con i parroci delle chiese confinanti con la nuova parrocchia. Essa non ereditò il territorio della parrocchia di S. Angelo a Segno, ma solo una sua parte che venne smembrato tra le parrocchie di SS. Filippo e Giacomo e del duomo. Alla nuova parrocchia toccarono Piazza S. Gaetano, via S. Gregorio Armeno a sinistra per chi scende e a destra fino alla chiesa di S. Patrizia, Via Cinquesanti, Vico Giganti con Piazzetta Giganti, Vico Storto Purgatorio ad Arco, Via Giuseppe Maffei, Vico Maiorani, Via S. Biagio dei Librai fino al Vico Maiorani, via Tribunali da Via Maffei fino a Vico Panettieri, per un numero complessivo di 1530 anime fino al 1956¹⁰.

I confini, francamente poco chiari per la vicinanza delle case e spesso oggetto ad interpretazione dubbie e discutibili da parte dei parroci confinanti, crearono non poche preoccupazioni. Lo stesso Recupido fece presente a voce e con documentazione scritta ai superiori dell'Ordine e alla Curia napoletana, la necessità di chiarire meglio i confini parrocchiali. La motivazione era molto semplice, ovvero per il beneficio spirituale dei fedeli che abitavano nei pressi di S. Lorenzo e che la frequentavano.

Da parte dell'Ordine il problema venne demandato alla Curia arcivescovile di Napoli che rispose allo zelante religioso di attendere la visita del Cardinale Marcello Mimmi al quale presentare il problema della revisione dei confini¹¹.

Ebbene l'Arcivescovo dopo aver visitato la parrocchia nell'ottobre 1956 ed averne percorso il territorio parrocchiale con il religioso, optò per la revisione dei confini e l'aggiunta di Via S. Paolo con Vicoletto S. Paolo e il fondaco di via S. Paolo fino a Via Anticaglia, via Tribunali da Vico Maiorani fino all'edificio dell'ex seminario minore ma non Vico Panettieri né tanto meno

agosto 1928 con lo zio fr. Ferdinando Palatucci a Santa Anastasia, professò il 1 settembre 1929 ed emise i voti solenni il 2 agosto 1934. Compì gli studi di filosofia dal 1930 al 1933 ad Aversa e quelli di teologia (1933-1934) a Santa Anastasia, dal 1934 al 1937 a Portici e fu ordinato sacerdote il 19 dicembre 1936. Nel 1937 fu insegnante nel seminario di Copertino, quindi segretario particolare di suo zio Mons. Giuseppe Palatucci a Campagna dal 1938 al 1939, rettore del seminario teologico di Portici dal 1939 al 1940. Superiore e parroco a Castrovillari dal 1940 al 1946, guardiano del convento di S. Lorenzo maggiore dal 1946 al 1949, definitore provinciale e direttore del *Centro Regionale Assistenza sociale* nel 1949. Primo parroco della parrocchia eretta nella chiesa di S. Lorenzo dal 1951 al 1958, cultore di storia e membro della *Società napoletana di Storia Patria*, si era impegnato a scrivere la storia della Provincia, ma raccolse solo poche notizie, perché impedito dal 1958 fino alla morte dall'altro incarico diligentemente svolto, come delegato provinciale per i lavori di restauro della Chiesa e del convento. Era anche bibliotecario della biblioteca, completamente ricreata con i libri da lui raccolti. Morì in data 8 aprile 1986 all'età di 74 anni. Cfr. NA/AP, *Personali, Giovanni Recupido*.

¹⁰ NA/AP, *Parrocchia di S. Lorenzo Maggiore*, 1956.

¹¹ Ivi.

Piazza Gerolomini, così come venne richiesto dal Recupido che rimasero territorio della parrocchia del duomo¹².

La questione dei confini venne poi definitivamente risolta durante il parroco del fr. Francesco Saverio Vassallo, a cui il Cardinale Corrado Ursi, in data 20 maggio 1970, stabilì la revisione dei confini parrocchiali e l'aggiunta di ulteriore territorio a vantaggio della parrocchia di S. Lorenzo con finalità specificamente pastorali

“nell'intento di provvedere al bene delle anime (...) vista l'opportunità di ridurre il numero delle Parrocchie nel centro storico della Città (...) stante il continuo trasferimento di gran parte dei filiani della stessa nei nuovi rioni della città”¹³.

Il motivo di questo sviluppo territoriale fu causato dal fatto che cessava di esistere la parrocchia di S. Maria alla Pietrasanta, il cui territorio venne smembrato tra le parrocchie confinanti e alla parrocchia di S. Lorenzo maggiore toccò Largo d'Arianello n. 12, Via Atri, Vico Fico n. 1, Via Del Giudice, Via Nilo dal n.2 al n. 10, Vico Purgatorio ad Arco dal n. 18 al n. 42, via Tribunali dal n. 359 al 365 e dal n. 23 al n. 38, Piazzetta Petrasanta¹⁴.

Il Vassallo, ringraziando il Cardinale Ursi per la cessione di territorio alla parrocchia di S. Lorenzo, con lettera datata 19 giugno 1970, chiese alla Curia arcivescovile che gli fosse concesso ulteriore territorio dalla parrocchia del Duomo e, nello specifico, le seguenti strade: Vico Gerolomini dalla Piazza omonima fino a Via Anticaglia, Vico Giganti fino a Via Anticaglia, vico Cinquesanti, vico S. Pellegrino, Via Tribunali dal n. 40 al n. 100, via Anticaglia dal n. 21 al n. 32 compreso Largo Avellino, Vico Panettieri.

La risposta della Curia non si fece attendere ed in data 16 luglio 1970 il Cancelliere Arcivescovile Mons. Antonio Pagano, rispose positivamente e alle seguenti strade venne aggiunta anche via Pisanelli dal n. 10 al n. 23¹⁵. Le motivazioni che spinsero il Vassallo a presentare questa richiesta, a detta dello stesso religioso era motivato dall'intento *“di provvedere al bene delle anime e per sviluppare validamente un piano pastorale organico e definitivo”¹⁶*. Sono da questo momento in poi delineati i confini parrocchiali attuali e con la variegata realtà umana, spirituale e sociale che il territorio parrocchiale di S. Lorenzo Maggiore presenta ancora oggi.

¹² Ivi.

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi, 1970.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Ivi.

3. Dagli anni settanta agli anni novanta del XX secolo

Ovviamente oltre ai problemi territoriali della parrocchia, i parroci che si succedettero dal 1951 in poi, furono più specificamente impegnati nella dimensione dell'evangelizzazione. Pur nella differenza dei contesti storici e pastorali, compresero che emergevano due priorità fondamentali, ovvero l'annuncio del Vangelo alle famiglie e ai giovani, ma anche la necessità di rispondere ai problemi sociali del quartiere.

Dal 1969 la parrocchia, per tentare di dare una risposta concreta ai vari problemi sociali del territorio, assisteva gratuitamente 80 bambini nell'asilo parrocchiale che funzionò regolarmente fino ai primi anni '80, quando chiuse i battenti anche per la significativa presenza della scuola materna della vicina struttura delle *Suore crocifisse adoratrici dell'eucaristia* di San Gregorio Armeno¹⁷.

Sembra quindi profetico, a distanza di anni, la preoccupazione che già il Cardinale Ursi nella visita pastorale svolta nei giorni 21 novembre 1973 e 20 gennaio 1974, espresse chiaramente a conclusione della sua visita. Il presule sottolineò innanzitutto alcuni aspetti positivi di ciò che si stava realizzando all'interno della parrocchia e, per quanto riguarda la catechesi di base, giudicò positivamente la formazione dei catechisti:

*“Vanno reclutati sempre più numerosi i catechisti e le catechiste, i quali come veri “padrini e madrine”, accompagnano lo sviluppo cristiano dei piccoli, sarà quindi necessaria per questi preziosi collaboratori una preparazione non soltanto teologica e pedagogica, ma altresì ascetica (...) guida efficace nello sviluppo della loro personalità di cristiani, membri della comunità ecclesiale”*¹⁸.

Il prelado lodò l'impegno di due realtà significative nella parrocchia, cioè l'Azione cattolica e l'opera caritativa della comunità verso i poveri. Nel caso dell'Azione cattolica numericamente ben nutrita, collaborava fattivamen-

¹⁷ Le prime notizie relative alla ripresa dell'attività educativa in S. Gregorio Armeno riguardano l'avvio di una "Casa di educazione ed istruzione per fanciulle orfane e bisognose di assistenza" a partire dagli anni '50 del XX secolo fino a quando nel 2003 la "Scuola primaria e dell'infanzia paritaria S. Patrizia" è stata riconosciuta come un'istituzione attenta alle varie problematiche emergenti dalla società contemporanea con attività integrative parascolastiche ed interscolastiche, per rispondere sempre meglio e con più efficacia alle esigenze degli utenti e delle famiglie del quartiere. Cfr. AUTIERI F., *San Gregorio armeno: storia religiosa di uno dei più antichi monasteri napoletani*, in *San Gregorio armeno. Storia, architettura, arte e tradizioni*, a cura di SPINOSA N. - PINTO A. - VALERIO A., Federiciana Editrice Universitaria, Napoli 2012, p. 50.

¹⁸ NA/AP, *Parrocchia di S. Lorenzo Maggiore*, 1975.

te con il parroco per la crescita della fede della comunità parrocchiale, si inseriva nel disegno istitutivo della Chiesa e si adoperava alla formazione e alla collaborazione di laici formati all'apostolato parrocchiale, agendo in comunione con il parroco, con la diocesi in comunione con il Vescovo.

Nel secondo caso era lodevole il lavoro silenzioso di alcuni laici impegnati che svolgevano un incisivo apostolato presso le famiglie povere e bisognose della zona, unitamente all'opera svolta dalle suore e dai religiosi nella parrocchia e che avevano come obiettivo la crescita cristiana ed ecclesiale del popolo di Dio¹⁹.

Il Cardinale, tuttavia, auspicava la preoccupazione della formazione cristiana dei bambini, che andava di pari passo con il funzionamento del Consiglio pastorale parrocchiale, chiamato a rendere viva ed operante tutta la comunità parrocchiale. Soprattutto questo organo doveva esprimere maggiormente il compito di informare il Parroco circa la situazione sociale e religiosa della parrocchia, esponendone le esigenze, offrendo degli orientamenti per eventuali problemi pastorali legati all'evangelizzazione del territorio.

I componenti erano chiamati ad interessarsi delle situazioni di disagio in riferimento alle modalità dell'azione pastorale nel territorio, tenendo sempre presente che il compito della carità fraterna avrebbe dovuto spingere tutti a trovare dei percorsi necessari per i diversi problemi pastorali, attraverso lo stile di essere chiesa²⁰.

Dalla fine degli anni settanta e più marcatamente dagli anni '80 in poi, sotto l'influenza e la spinta di fenomeni culturali, sociali, politici ed economici, il volto della società era cambiata ed ovviamente anche la parrocchia ha vissuto l'aspetto significativo della secolarizzazione. Questo, lungi dal restare ai margini delle comunità cristiane raggiungeva, attraverso le vie del costume e dei mezzi di comunione di massa, la coscienza di molti credenti mettendo in crisi la loro fede e creando stati di inquietudine e di grande disagio.

Questa, come le diverse forme di evangelizzazione rientravano nella lettura attenta dei documenti conclusivi del XXX Sinodo diocesano e il desiderio da parte della Chiesa di Napoli fin dai primi anni '80, di porre un'attenzione premurosa e costante ai lontani. Infatti il piano pastorale stabilì ragionevolmente che nessuna parrocchia fosse un'isola, al contrario agisse in comunione con le altre parrocchie e con la diocesi.

La novità era incentrata sul fatto che ora non si poteva prescindere da una "*pastorale di quartiere*", in tal modo si faceva "*sinodo*", un "*cammino insieme*" nello studio dei problemi e nell'attuazione delle linee pastorali indilazionabili. Così pure si sperimentava e si portava a maturazione ciò che poi il Si-

¹⁹ Ivi.

²⁰ Ivi.

nodo, nella fase diocesana, aveva reso definitivo presentandolo alla decisione responsabile del Vescovo.

L'obiettivo era di formare pastori e laici capaci di poter annunciare la "buona novella" ai "lontani" e agli "ultimi" che costituivano la maggioranza degli abitanti della parrocchia, occorreva una nuova rivoluzione nell'azione pastorale. Non possiamo ignorare o minimizzare che lo stato di cristianità a Napoli era del tutto tramontato, dando uno sguardo alla stessa parrocchia i parroci avevano maturato la convinzione che la maggioranza dei fedeli vivesse lontana dalla chiesa e non cristianamente, perciò occorreva dare priorità assoluta ad una nuova azione pastorale.

La parrocchia in comunione con la Chiesa, era chiamata ad essere realtà di comunione in cui si avvertiva come la comunità non si sarebbe potuta sentire soddisfatta, ignorando quanti erano lontani. Il mutamento generazionale ha consentito di stilare una lista di realtà non semplicemente legata ai lontani dalla fede quali gli atei e i miscredenti, ma anche alle nuove problematiche che si affacciavano con forza, con una serie di persone legate alla "micro" o "macro" criminalità, oltre alla piaga della diffusa tossicodipendenza e dell'usura.

I lontani dalla comunità che non praticavano né la messa né i sacramenti erano la stragrande maggioranza, pari circa al 60-70% dei parrocchiani. Il problema interrogava in generale tutta la chiesa di Napoli e la stessa parrocchia, spingendo ad un nuovo corso mirato ad un'efficace opera di recupero dei lontani attraverso l'incarnazione nell'ambiente della pastorale della strada suscettibile di grandi sviluppi, infine attraverso la pastorale straordinaria delle missioni popolari²¹.

Di fronte a queste realtà il fr. Rocco Rizzo, pensò di ricorrere all'esperienza delle missioni popolari, infatti nella lettera inviata ai parrocchiani affermò:

“siamo sicuri che porteranno un serio rinnovamento della nostra comunità, chiamata anche essa, ad essere e a manifestarsi, nella propria vita, come visibile segno di salvezza per gli uomini. Come tutte le opere pastorali, la Missione parrocchiale, se ben preparata e ben condotta, rappresenterà provvidenziali momenti di grazia e forte richiamo spirituale per i distratti e i lontani, quasi un «ripasso» della dottrina e una messa in regola agevolata anche per i più incalliti impenitenti, allergici ai sacramenti”²².

La missione, tenuta dal 16 al 31 marzo 1985, fu affidata ai *Missionari del preziosissimo sangue* di S. Gaspare del Bufalo, e ad un gruppo di suore dello stesso Istituto. Onde evitare equivoci, fin da questo primo annuncio della mis-

²¹ PRISCIANDARO V., *A colloquio con il Parroco*, in *Nuova Stagione*, 5 maggio 1985, p. 10.

²² NA/AP, *Parrocchia di S. Lorenzo Maggiore*, 1985.

sione, fu assicurato che la visita non sarebbe stata una questua, i missionari non avrebbero accettato offerte durante le visite alle famiglie, né sarebbe stata un'inchiesta socio-religiosa, non un'indagine sul fervore dei parrocchiani o sulla situazione sociale delle famiglie. La missione sarebbe stata un gioioso incontro con Cristo, proprio in un momento in cui ognuno, stanco e deluso, stentava a ritrovare il senso più autentico della vita²³.

La politica, quella del servizio all'uomo, era la grande sconosciuta del quartiere, a vantaggio del clientelismo che aveva mortificato i rapporti tra la popolazione e gli uomini politici. Nessun discorso sarebbe potuto passare tra la gente, se non fosse stata sostenuta da promesse, tra l'altro non mantenute di posti di lavoro o di miglioramento delle condizioni sociali.

La disoccupazione giovanile, invece di essere una seria preoccupazione, divenne spesso uno slogan, mentre i disoccupati erano diventati soltanto una riserva di voti per le elezioni. Non mancò nel territorio una cospicua presenza di professionisti e comunque di persone di ceto medio borghese, spesso isolati che partecipavano poco o nulla ai problemi sociali, morali e anche religiosi della zona.

I provvedimenti più importanti che si cercò di adottare per i problemi del quartiere, si basavano sul fatto che occorressero scuole elementari, materne, professionali, palestre, oratori, piccoli locali per il tempo libero. Si sarebbe dovuto uscire dal perimetro della chiesa, a vantaggio dell'apostolato della "strada" per individuare bambini, ragazzi e ragazze che, oltre all'evasione scolastica, fuggivano anche a quella dell'iniziazione cristiana. Infatti i ragazzi che frequentavano i sacramenti dell'iniziazione cristiana erano molto di meno di quanto avrebbero dovuto essere. Nella parrocchia erano presenti bambini e giovanissimi che a causa della situazione familiare problematica, avrebbero rischiato di finire per strada o in istituto, luogo non certo ideale per crescere un ragazzo²⁴.

4. Gli anni duemila

Negli anni duemila è maturato dai documenti della Chiesa universale e locale con estrema chiarezza il ruolo della famiglia, chiamata ad essere il primo luogo di evangelizzazione che avrebbe dovuto collaborare con la parrocchia nel cammino di fede. Tutto questo è da sempre collegato al contesto in cui la parrocchia di San Lorenzo è ubicata: il "centro storico".

²³ PRISCIANDARO V., *Viaggio nelle parrocchie della nostra diocesi: S. Lorenzo*, in *Nuova Stagione*, 5 maggio 1985, p. 10

²⁴ Ivi.

Il recupero del cuore della Napoli antica è andato di pari passo con lo sviluppo della città e la conseguente stagione della speranza che ha interessato tutta la realtà napoletana nel suo complesso. Esaminando il “*problema centro storico*”, proprio partendo dalla dimensione pastorale, era evidente le enormi ricchezze di incredibile valore storico e culturale, purtroppo trascurate ed abbruttite dall’incuria e dall’indifferenza degli abitanti del posto.

Si aggiunga la presenza di costruzioni nuove, la maggior parte risalente perfino al XVII secolo abbandonate e riadattate in maniera disordinata, senza un piano organico di recupero, il pullulare di bassi raramente dotati di servizi igienici, in cui coabitavano spesso più nuclei familiari.

Purtroppo l’evento sismico del 1980 ha peggiorato le condizioni strutturali di abitazioni già di per sé fatiscenti, così ne è risultato che il problema del centro storico nella sua dimensione di rinascita culturale, sia passato in secondo ordine rispetto alle realtà dei problemi sociali ed umani che in esso vi convivevano. Tutte le relazioni decanali della zona, hanno sottolineato un’evasione scolastica preoccupante e le conseguenze che comporta per il lavoro minorile, l’apprendistato alla malavita, l’ignoranza dei diritti e dei doveri dei cittadini.

Apparivano male distribuite le scuole sul territorio, con i bisogni che non potevano essere soddisfatte dalla presenza delle attuali strutture scolastiche. La mancanza di asili nido e scuole dell’infanzia hanno causato una massiccia presenza di bambini per le strade, laddove i cumuli di spazzatura, diventati l’endemicità caratteristica della zona, erano diventati una specie di luoghi di ritrovo per i piccolissimi. Il tempo libero non trovava sul territorio nessuna azione di collegamento e, a parte la strada, i ragazzi ed i giovani non trovavano di meglio che passare il tempo nelle sale da gioco o di attrazione presenti nella zona e capaci di raccogliere un numero considerevole di giovani.

Pochi rimasero fuori da questa esperienza tragica che infestava da vicino anche i semplici rapporti di vicinato, che condizionava il clima dei quartieri specialmente quelli più popolosi, dove era divenuto ormai abitudine il lotto clandestino, dove la tangente è pagata quasi come tassa indispensabile, come se fosse una specie di assicurazione²⁵.

Ciò che risultava decisamente più grave era l’educazione dei ragazzi e della famiglia che subiva il fascino della contro cultura camorristica, suggerendo discutibili modalità legate al facile guadagno, dell’affermazione con poco sforzo e del benessere immediato. L’ignoranza sulle questioni sociali, un rapporto non armonioso tra individuo ed ambiente, creando disagio ed insoddisfazione, portò all’evasione e alla ricerca del benessere fisico e psichico immediato, senza che

²⁵ Ivi.

ci si desse pensiero per le conseguenze. Non mancò la diffusione della droga che infestava la zona, e che si infiltrava a tutti livelli tra coloro che erano i più impreparati e vittime non sempre consapevoli.

Le parrocchie del centro storico hanno sottolineato la presenza di barboni, che nella miseria e nell'indigenza più completa erano presenti nelle strade portando con sé tutti i loro beni. Solo il dormitorio pubblico nella zona ospita queste persone, oppure le suore della *Congregazione delle missionarie della carità* di Madre Teresa di Calcutta che si occupano di avvicinarli e di dare loro ricovero e cibo. Infine non è da lasciare inosservato il numero degli studenti fuori sede che trovano un'instabile accoglienza nel centro storico e nelle zone limitrofe²⁶.

I giovani, tralasciando da subito le analisi sociologiche sulla loro realtà, sono per la parrocchia il seme che deve germogliare, fiorire e portare frutto: l'attenzione alle varie età è fondamentale. Ogni età è specifica ed è un gruppo da quello dell'oratorio, del gruppo dei ministranti impegnati nel servizio alla mensa per offrire un servizio dignitoso e decoroso alla celebrazione eucaristica. È opportuno anche ricordare la presenza preziosa dell'Ordine francescano secolare, dell'Azione cattolica adulti, della Milizia dell'Immacolata, della Caritas, del Coro, dei collaboratori tutti. L'azione delle persone dei vari gruppi è fattiva e collaborativa nel territorio, nel visitare le famiglie e soprattutto gli anziani disabili, che non possono, per motivi fisici, far parte del loro gruppo.

5. Conclusione

A distanza di oltre sessanta anni dal lavoro apostolico nella realtà storica di S. Lorenzo, il quadro umano e spirituale è fondamentalmente quello delineato. La parrocchia di San Lorenzo maggiore ha cercato, a suo modo e con tutti i limiti del caso, di rispondere ai bisogni di un territorio non facile, attraversando un periodo di notevoli cambiamenti culturali, sociali ed ecclesiali. È chiaro che questa parrocchia ha risposto alla missione che la Chiesa di Napoli le ha affidato, cioè di comunicare agli uomini la salvezza annunciata e compiuta da Gesù Cristo. I mezzi fondamentali per il compimento di questa missione sono stati e sono l'annuncio del Vangelo e la celebrazione dei sacramenti.

La parrocchia di San Lorenzo, come chiesa locale è stata chiamata ad annunciare il Vangelo, ad educare i fedeli ad una sempre più profonda comprensione e ad una pratica più completa della vita sacramentale mirata all'annuncio del Vangelo. In questi ultimi tempi, sotto l'influenza e la spinta

²⁶ Ivi

di fenomeni culturali, sociali, ed economici, il volto della parrocchia ha assunto un aspetto preoccupante, ovvero quello della secolarizzazione.

Fenomeno questo, che caratterizza in misura diversa anche le altre parrocchie del contesto italiano, infatti troppo spesso la secolarizzazione è diventata “secolarismo”, perché non afferma i giusti valori delle realtà terrene, ma esagerando, giunge ad affermare l’autonomia assoluta dei valori umani e a negare i valori della trascendenza in genere e della rivelazione cristiana in particolare.

Questo fenomeno della secolarizzazione, lungi dal restare ai margini delle comunità cristiane, raggiunge attraverso le vie del costume e dei mezzi di comunicazione di massa, la coscienza di molti credenti, mettendo in crisi la loro fede e creando stati di inquietudine e di grande disagio. Come tutte le opere pastorali, la parrocchia, se ben preparata e ben condotta, rappresenta provvidenzialmente un momento di grazia e un forte richiamo spirituale per i lontani, quasi un ripasso della dottrina e una messa in regola agevolata anche per i più incalliti impenitenti, allergici ai sacramenti.

Non si può pensare di essere totalmente avulsi da un territorio e da un popolo, altrimenti il rischio reale, che le chiese storiche non siano un formidabile strumento di catechesi in grado di aprire il cuore all’adorazione del Signore e che isolato nella sua “modernità, l’uomo contemporaneo cerchi il senso della vita sia nella storia sia nell’attuale cultura dell’immagine, rimanendo affascinato solo dall’architettura, dagli affreschi e dalle statue.

Al Signore il compito di portare avanti attraverso i suoi ministri l’opera dell’annuncio della salvezza, attraverso i parroci e i frati che hanno animato ed animano questa chiesa parrocchiale operante nel centro storico di Napoli.

Allegati

1. Convenzione fra l’Eminentissimo Sig. Cardinale Arcivescovo di Napoli e il Superiore Provinciale di Napoli dei Frati Minori Conventuali per la erezione di un beneficio parrocchiale nella chiesa francescana di S. Lorenzo Maggiore in via Tribunali da affidarsi ad nutum S. Sedis alla Provincia francescana dei Frati Minori Conventuali di Napoli²⁷

1. L’Eminentissimo signor Cardinale Arcivescovo di Napoli, coll’assenso del Capitolo Metropolitano a norma del can. 1428 par. 1 affida *ad nutum Sanctae Sedis* alla Provincia francescana dei Frati Minori Conventuali di Napoli il beneficio parrocchiale di S. Lorenzo Maggiore con sede nella chiesa omonima in Napoli in via Tribunali, appartenente alla medesima Provincia francescana.

²⁷ NA/AP, *S. Lorenzo Maggiore. Parrocchia*, 1950.

2. La Provincia francescana dei Frati Minori Conventuali di Napoli, rappresentata dal M. R. P. M. Francesco Proto, Ministro Provinciale, accetta l'erezione del Beneficio parrocchiale nella chiesa di S. Lorenzo Maggiore come sopra, e si obbliga a compiere tutte le funzioni parrocchiali e relativi doveri verso i parrocchiani, attenendosi per i proventi parrocchiali alla tassa approvata dalla Curia diocesana e nulla innovando senza il consenso dell'Ordinario.
3. Il beneficio parrocchiale è eretto colla dotazione di £. 100.000 (centomila) le quali sono offerte dalla Provincia francescana di Napoli.
4. La delimitazione del territorio parrocchiale dell'erigendo beneficio viene unicamente stabilito dall'eminentissimo signor Cardinale Arcivescovo di Napoli.
5. Il Ministro provinciale della Provincia francescana dei Frati Minori Conventuali di Napoli a norma delle Costituzioni nonché del canone 456 del vigente Diritto canonico, presenterà per l'ufficio di vicario attuale un sacerdote dell'Ordine francescano e della Provincia di Napoli, all'Ordinario napoletano e questi, riconosciuta l'idoneità, a norma del canone 459 gli conferirà la debita istituzione a norma del canone 471.
6. Il Vicario attuale, debitamente istituito, potrà essere rimosso dal suo Ufficio, sia dall'Ordinario di Napoli, sia dal suo Superiore a norma del canone 454.
7. Nel caso che la Provincia francescana di Napoli, non presentasse un soggetto idoneo per l'esercizio dell'ufficio parrocchiale, l'Ordinario provvederà secondo il bisogno.
8. La Provincia francescana dei Frati Minori Conventuali di Napoli prende impegno della custodia e manutenzione della chiesa parrocchiale colle sue dipendenze, coll'intesa e coll'impegno che se l'Ordine francescano, per qualsiasi motivo dovesse lasciare il beneficio parrocchiale, esso e le sue pertinenze saranno di piena disponibilità dell'ordinario di Napoli.
9. La presente convenzione dovrà essere approvata dalle superiori autorità.
10. I due contraenti confermano la presente scrittura ed accettano rispettivamente gli obblighi in esso dichiarati, rimettendosi per ogni altra cosa a quanto dal Diritto comune è stabilito.

Napoli addì 12 luglio 1949

+ Alexius Card. Assalesi Archiepiscopus
P. Francesco M. Proto, Ministro provinciale

La presente copia è conforme all'originale che si conserva presso l'Archivio della Curia Arcivescovile di Napoli.

Napoli dalla Curia Arcivescovile 3 ottobre 1950

2. Elenco dei parroci:

1951-1958: fr. Giovanni Recupido²⁸
1958-1965: fr. Serafino Volpe
1965-1967: fr. Oreste Casaburo
1967-1968: fr. Gioacchino Cella
1969-1976: fr. Francesco Saverio Vassallo²⁹
1976-1982: fr. Gabriele Palmese
1982-1985: fr. Francesco Saverio Vassallo
1985-1994: fr. Rocco Rizzo
1994-2001: fr. Giacomo Verrengia
2001-2009: fr. Felice Autieri
2009-2015: fr. Carmine Vitale
2015-2016: fr. Emanuele Iovannella
2016...: fr. Domenico Sportiello³⁰.

²⁸ NA/AP, *Personalì, fr. Giovanni Recupido*

²⁹ *Annuario della Provincia di Napoli dei Frati Minori Conventuali*, a cura della Curia provinciale di Napoli OFMConv, 1971, 1973, 1977, 1984, 1986.

³⁰ Ivi, 1977, 1984, 1986, 1991, 1996, 1998, 2002, 2008, 2014, 2018

La ministerialità della coscienza in S. Alfonso Maria de' Liguori

1. Premessa

Le azioni umane esternano, molto spesso, il mondo interiore di pensieri e di sentimenti da cui sono generate; esse rappresentano l'epifenomeno di ciò che non vediamo dell'altro, rivelano sensibilità e qualità, difetti e pregi, stati d'animo, emozioni, rabbia, gioia ... Questo è ciò che appare.

Azioni e situazioni si richiamano vicendevolmente e continuamente, perché gli spazi in cui ciascuno vive non sono asettici e le circostanze non di rado condizionano *i modi di fare*. In diversi ambiti, dalla famiglia alla scuola, dal lavoro alla strada, alla politica, alla chiesa, possiamo constatare come è importante che ognuno faccia la sua parte per il bene di tutti. Talora, anche in ambito ecclesiale, la diversità di opinioni, unitamente ad un certo relativismo etico, comporta una diversa concezione del bene¹.

Quando manca la "coscienza comune" sinergica, unificatrice e ordinatrice, che fa sintesi degli sforzi per *agire in rete e connessi*, è più difficile avvertire il senso di appartenenza, di corpo unico e, psicologicamente scoraggiati, ci si sente isolati, controcorrente, "di altri tempi".

Educare la coscienza significa sostanzialmente educare la persona, immagine del suo Creatore. Dio, che non è solo, ha messo nella nostra natura l'esigenza, oggi diremmo il DNA, della relazione-comunione. Nasciamo da due alterità che si uniscono, viviamo in una comunità domestica, siamo inseriti in una società².

È vero che *ciascuno renderà conto a Dio di se stesso*³, ma è altrettanto vero che nessuno è una monade, poiché ogni pensiero, parola, opera o omissione è *un atto aperto*, in quanto le nostre azioni si legano e ci legano agli altri, non sono solo *private*, perché hanno una ripercussione sull'habitat, ossia sul contesto socioculturale, il vero *sitz im leben*, in cui si esplicitano, incarnandosi, la personalità, il carattere, *l'habitus*⁴.

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, Città del Vaticano 6 Agosto 1993, n. 4.

² Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, Città del Vaticano 7 Dicembre 1965, n. 24.

³ Cfr. *Rm* 14,12.

⁴ Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 25.

Lo studio che ho cercato di portare avanti è focalizzato sulla coscienza *in-situazione* e sul ministero del sacerdote-predicatore-confessore a cui è affidato il *munus docendi* e il Sacramento della riconciliazione⁵.

L'ambiente vitale di riferimento, il mio *sitz im leben*, è il quartiere Secondigliano, periferia nord di Napoli, dove sono stato parroco fino al 28 febbraio 2019.

Ho riportato la mia esperienza in alcune note a piè di pagina, sintetizzandola con episodi emblematici, e nei limiti del possibile, documentandola.

Ho cercato inoltre di farmi guidare dall'esempio di S. Alfonso, grande conoscitore dell'animo umano, profondo investigatore della verità, ma nello stesso tempo *homo viator*, pragmatico, che scrive quasi al termine di una lunga esperienza nei quartieri napoletani di predicatore e di confessore.

Ho tentato di avvalermi dello stesso metodo induttivo alfonsiano, che, partendo dall'incontro con gli abbandonati⁶ e dalla "conoscenza" dei loro spazi, *adatta* la verità, senza sminuirla o svuotarla. *La legge della gradualità*⁷ e la virtù della prudenza, nella pastorale ordinaria, diventano così la via maestra per portare le anime a Dio e Dio alle anime.

2. La coscienza da "umanizzare"

Non possiamo parlare dell'uomo, senza riferirci alla sua coscienza, e nemmeno possiamo trattare della coscienza senza l'uomo che l'ha incarnata⁸. Tuttavia, per motivi più pedagogici che antropologici, talvolta, si *viviseziona* l'atto per capire e collegarlo all'attore (mente, volontà, libertà...) e viceversa.

La valutazione morale dell'atto, non può prescindere, come abbiamo detto, dalla sua storia (tempo) e dalla sua geografia (spazio).

Gli insegnamenti di Sant'Alfonso, seppure attualissimi⁹, hanno bisogno della mediazione dell'intelligenza per una inculturazione sapiente, che rispetti,

⁵ In modo speciale di grande aiuto è stato il volume CAPONE D., *La proposta morale di Sant'Alfonso. Sviluppo e Attualità*, a cura di BOTERO GIRALDO S. - MAJORANO S., Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1997, soprattutto la sezione che affronta l'attualità della Teologia Morale di S. Alfonso. Inoltre, mi sono avvalso degli appunti e materiale ad uso degli studenti di MAJORANO S. - AMARANTE A. (a cura di), *La coscienza e la sua formazione nella visione di S. Alfonso*, Roma 2018, p. 71 e segg.

⁶ Cfr. MAJORANO S., *Essere Chiesa con gli abbandonati*, Editrice San Gerardo, Materdomini 1997.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la Santa Messa a conclusione della V Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi sulla Famiglia*, Roma 25 ottobre 1980; Cfr. anche ID, *Familiaris Consortio*, Città del Vaticano 22 novembre 1981, n. 9.

⁸ Cfr. LUCAS LUCAS R., *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Edizioni S. Paolo, Roma 2011⁴.

⁹ "Nella nostra epoca, in cui vi sono chiari segni di smarrimento della coscienza morale e, occorre riconoscerlo, di una certa mancanza di stima verso il Sacramento della Confessione,

nel nostro caso, l'*humus* della “napoletanità”, dove parole, gesti, azioni e omissioni sono carichi di significati che sfuggono a chi non conosce il “linguaggio partenopeo”.

Il pragmatismo del nostro Santo, tuttavia, ci autorizza ad analizzare proprio questo contesto, per servire autenticamente la verità. Alla fine, ci accorgiamo che, seppure in epoche e luoghi diversi, le istanze antropologiche sono sempre le stesse e le domande di senso sono intramontabili.

Più che l'atto in sé, che ci farebbe ritornare anacronisticamente nella selva della casistica, è più opportuno considerare *l'uomo in atto*¹⁰, senza correre il rischio della ben nota dicotomia in cui spesso si incorre, confondendo, o più tristemente riducendo o identificando l'uomo con una sua azione o una sua patologia¹¹. In un mondo che cambia¹², tecnologizzandosi sempre di più, stiamo assistendo, quasi inermi, ad una continua trasposizione antropologica che tende a robotizzare le azioni che prima erano esclusive degli uomini.

Questo processo inarrestabile, in modo subdolo, tenta di deresponsabilizzare la persona, *responsabilizzando* la macchina, cosicché le azioni riconducibili all'intelligenza e alla volontà, proprie dell'uomo, sono sottratte alla valutazione morale, per essere riportate, soprattutto quando si tratta di inadempienze, ad un “guasto meccanico” e non sempre ad un “errore umano”¹³.

L'intelligenza artificiale diventa così responsabile dei suoi stessi atti. Quello tecnologico non è l'unico tentativo di umanizzare la meccanica, con la qua-

l'insegnamento di sant'Alfonso è ancora di grande attualità” (BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, Roma 30 marzo 2011).

¹⁰ Cfr. CAPONE D., *La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio in Studia Moralia* 24/2 (1986), Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1986, p. 236.

¹¹ Nel linguaggio comune chi ha rubato, semmai una sola volta, viene classificato come ladro o ex ladro. Un segmento della sua vita, seppure non buono, infligge un marchio a tutta la persona. Chi è affetto da qualche patologia viene spesso identificato con la sua stessa malattia: il cardiopatico, il diabetico, il sordo, il cieco. Conosciamo anche un altro criterio, poco utilizzato, che è quello del Redentore, il quale risana una persona integralmente e per l'eternità, forse per *un solo atto buono*. Cfr. “Oggi sarai con me in Paradiso” (*Lc* 23, 43).

¹² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*, Città del Vaticano 4 marzo 1979, n. 15. Per una visione più ampia della questione dei cambiamenti prodotti dalla scienza con ripercussioni anche positive sull'uomo si può fare riferimento a CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000, Roma 29 giugno 2001, nn. 38-39.

¹³ Quante volte si dice: *non avevo campo, il messaggio non mi è arrivato, internet non mi funziona, il dispositivo frenante non ha funzionato...* Se un tempo, per volersi giustificare si scaricava la colpa su *qualcuno*, ora più che mai, la colpa è di *qualcosa*. In merito abbiamo un'ampia letteratura. Non essendo questo lo scopo del mio lavoro mi limiterò a citare solo qualche testo consultato: PINNA L., *Uomini e macchine. La sfida dell'automazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2014; DONADIO A., *HRevolution. HR nell'epoca della social e digital transformation*, Franco Angeli, Milano 2017.

le l'uomo sta intessendo, un rapporto simbiotico e *tecnofilo* che disconnette le relazioni *interpersonali*.

Il mezzo, che dovrebbe favorire il “tra” (*inter*), paradossalmente lo ostacola e diventa esso stesso fine. Basti pensare al rapporto che si instaura con il proprio cellulare, e le nuove patologie legate all'uso sproporzionato di internet¹⁴.

Ci sono tanti altri rapporti anomali, che non riguardano solo l'uomo e la macchina. Già, infatti, già da qualche decennio, si sta verificando il grande fenomeno crescente dell'umanizzazione dell'animale.

Sappiamo che si può parlare di relazione interpersonale solo tra soggetti che presentano caratteristiche bio-ontologiche proprie, ossia hanno uguale dignità antropologica. È questo il fondamento di ogni reciproca comunicazione che può solo avvenire tra pari¹⁵. Traslare questa sostanziale forma di reciprocità in soggetti non umani, come ad esempio gli animali e le piante, rivelerebbe un rapporto viziato e addirittura patologico.

Non è raro ascolta persone che parlano del loro cane come uno della propria famiglia, paragonandolo ad un figlio¹⁶! L'autentica comunicazione deve presupporre i requisiti necessari di umanità, non traslabili nemmeno sul piano del lessico. Da persona a persona quindi¹⁷.

Questo *modus vivendi* è comune anche “dalle nostre parti”, dove è usuale trovare sugli stipiti delle porte dei *bassi* del quartiere, parabole satellitari; guardare giovani e adulti, semmai disoccupati, cimentarsi con uno *smartphone* di ultima generazione; non fa più notizia vedere cani e gatti finemente vestiti di abiti stagionali tenuti in braccio come *bambini* dai loro *genitori*¹⁸.

¹⁴ È interessante l'analisi che fa il prof. Vittorino Andreoli, psichiatra, che paragona i dispositivi digitali a vere e proprie protesi. Cfr. ANDREOLI V., *Homo stupidus stupidus. L'agonia di una civiltà*, Edizioni Rizzoli, Milano 2018.

¹⁵ Ho inteso il termine *comunicazione* nella sua accezione latina cum = con e munire = legare, costruire; e anche quello di corresponsabilità da cum= con, e munere= onere, impegno. Ho inteso così il processo di trasmissione da persona a persona, abile a costruire rapporti e condividere le responsabilità. Cfr. anche TREVISANI D., *Il potenziale umano*, Editore Franco Angeli, Milano 2016, 240 e segg.

¹⁶ Alla Camera dei Deputati, nella Commissione Affari Sociali è stata presentata la proposta di legge N. 316 del 16 marzo 2016 *Disposizioni in materia di disciplina anagrafica per contrastare il fenomeno dell'abbandono degli animali di affezione*, che prevede l'inserimento di tali animali nello stato di famiglia.

¹⁷ Questi profondi turbamenti e sconvolgimenti vengono già descritti in modo profetico nella *Gaudium et Spes*, nn. 4-8

¹⁸ Qualche anno fa, ha fatto notizia la vicenda di una sposa che voleva farsi accompagnare all'altare dal suo cane, entrando ovviamente in conflitto con il parroco. È accaduto a Napoli. Cfr. CHELLO A., *Matrimonio negato a Napoli: il prete vieta alla sposa di avere accanto a sé il cane* in “Il MATTINO” di Napoli, 10 febbraio 2017, p. 7.

Chi vive questa quotidianità, con l'*odore delle pecore*¹⁹, ben presto si renderà conto che la cartolina di Napoli, sfogliatella, pizza, sole e canzoni, è solo la vetrina di un edificio più complesso, articolato ed eterogeneo. Nonostante ciò, l'attualità del magistero di Sant'Alfonso si evince proprio da fatto che, anche in queste situazioni, i suoi insegnamenti sono illuminanti, soprattutto per i parroci²⁰.

3. La formazione continua della coscienza

Distinguere il bene dal male, soprattutto quando non ci appare così netto, è un'impresa ardua. Sovente, anche a sproposito, si fa appello alla propria o altrui coscienza per astenersi o meno da una determinata opera²¹.

Tra i giovani si parla poco di coscienza morale, anche nel mondo laico e, quando se ne parla in ambito religioso, si avverte un senso di proibizionismo. Tra gli adulti, di istruzione medio alta, la coscienza è una nozione di tipo teoretico, più vicina alla sfera psicologia.

Mentre le persone di una certa età la confondono spesso con un sentimento religioso di carattere intimistico²².

È emblematico come la gioia del Vangelo, o il Vangelo della gioia, nasce da un *si*, quello della Vergine Maria²³; la vita in Cristo, ossia la vocazione del battezzato, è un *si* dispiegato nel tempo... *Tutte le promesse di Dio sono divenute "si"*²⁴.

Dobbiamo riconoscere, tuttavia, che molto probabilmente una predicazione, non sempre dal tono kerigmatico, ha contribuito a creare una mentalità legalista, in cui il dovere era prioritario e necessario per la salvezza²⁵.

¹⁹ PAPA FRANCESCO, *Omelia Messa Crismale*, Città del Vaticano 28 marzo 2013.

²⁰ Cfr. S. ALFONSO M. DE' LIGUORI, *La Pratica del Confessore*, a cura di PISTONI G., Frigento 1987² (mi riferisco in modo particolare ai nn. 2-20 dove vengono illustrati i quattro *uffici del Confessore*).

²¹ Basti pensare ad un medico che, in scienza e coscienza, è un obiettore e si astiene da ogni pratica abortiva e un altro medico opera completamente in senso opposto. Entrambi hanno pensato di agire bene. Come mai questa diversità di atteggiamenti? L'atto medico, come sappiamo, è un *atto umano*, che trova la sua legittimazione morale nel fine, nell'intenzione e nell'oggetto del bene (Cfr. LOBATO A. (a cura di), *Etica dell'atto medico*, ESD, Bologna 1991).

²² "Mi sento di andare a messa", "Non mi sento in coscienza di andare". La mentalità prevalente è quella di ritenersi *a posto con la coscienza* anche quando si è palesemente in situazioni irregolari, e non mi riferisco solo alla vita di coppia.

²³ Cfr. Lc 1,38.

²⁴ 2Cor 1,20.

²⁵ PAPA FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, Città del Vaticano 24 Novembre 2013, n. 165: "La centralità del *kerygma* richiede alcune caratteristiche dell'annuncio che oggi sono necessarie in ogni luogo: che esprima l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e re-

La nuova evangelizzazione, tanto cara a san Giovanni Paolo II²⁶ oppure, se si preferisce, la catechesi²⁷ non può identificarsi con un tempo di una tappa, poiché accompagna e guida il cammino di formazione costante e permanente che dura quanto la vita di ognuno di noi²⁸.

I Padri Conciliari già avevano detto che, in questo itinerario, non sempre è facile coniugare le esigenze della vita cristiana con la cultura del nostro tempo²⁹. Pur riconoscendo che il cammino è in salita, si avverte l'urgenza e la necessità di educare alla vera libertà³⁰, senza la quale l'uomo non può rivolgersi al bene³¹, che non è opinabile e soggettivo³².

Il bene soggettivo, ciò che si ritiene essere il *bonum*, non è senza modelli di riferimento a cui si richiama la nostra gente. Una predicazione che continuerebbe a proporre le categorie del giusto o ingiusto, cattivo o buono, esulando dalla logica dell'incarnazione³³, mortificherebbe l'intelligenza dei destinatari, e non li aiuterebbe a decidersi per Cristo e radicarsi in quei valori intramontabili, che fanno maturare scelte libere e convinte³⁴.

Una coscienza *adulta* non potrebbe mai accettare scelte preordinate calate dall'alto, non avrebbe senso neppure parlare di libertà.³⁵ Il discernimento, co-

ligiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà, che possieda qualche nota di gioia, stimolo, vitalità, ed un'armoniosa completezza che non riduca la predicazione a poche dottrine a volte più filosofiche che evangeliche".

²⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, Città del Vaticano 7 dicembre 1990.

²⁷ ID, *Catechesi Tradendae*, Città del Vaticano 16 ottobre 1979, nn. 18-22.

²⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999², n. 1784: *L'educazione della coscienza è un compito di tutta la vita.*

²⁹ Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 62.

³⁰ Cfr. *Gv* 8, 32.

³¹ Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 17.

³² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1783.

³³ Cfr. *Is* 55, 10-11.

³⁴ Cfr. *Veritatis Splendor*, nn. 65-70. L'opzione fondamentale, correttamente intesa, non è da ritenersi come l'adesione a Cristo operata una volta nella vita in modo definitivo. Essa, al contrario, ispira e orienta tutti gli atti conseguenti per una fedeltà continua e crescente a tale opzione.

³⁵ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi*, Roma 1975, nn. 16, 19, 38. Mancando il senso del peccato, spesso le persone, specialmente in confessione, chiedono che cosa devono fare, come devono comportarsi, vogliono dal confessore una "ricetta", per poi *incolpare*, se la "ricetta" non funziona, colui che l'ha "prescritta". Non mancano quelli che chiedono al confessore di porre delle domande a cui rispondere: *Padre fatemi voi le domande!* Questi penitenti, che certamente vanno aiutati, sono il chiaro segno di come, pur avvertendo il bisogno o la necessità di doversi confessare, più per adempiere ad un precetto che per convinzione, mancano dell'adeguata catechesi, che non può essere fatta nel confessionale. Il re Davide, ad esempio, riconosce il proprio peccato dopo la "catechesi" del profeta Natan (*Sal* 50, 6).

me la fede d'altronde, dipende dalla predicazione e la predicazione si attua con la centralità della Parola di Dio³⁶, che è luce e orienta il nostro cammino³⁷.

L'evangelizzazione è promozione umana; l'integrità della persona e la sua indivisibilità tra anima, corpo, spirito, carne rende necessaria una visione d'insieme, che spesso, proprio perché parziale, privilegia una parte a discapito delle altre.

L'uomo nella carnalità esprime la sua spiritualità e la spiritualità è palesata dalla carnalità, che rende sensibile ciò che diversamente non sarebbe percepibile.

Pensiero e sentimento si *materializzano* e prendono forma, secondo le *informazioni* che ricevono.

La formazione della coscienza è l'*habitus* con il quale si presenta l'agire. Dall'*habitus* spesso si intuisce la sensibilità e la personalità espressa di quella dimensione più intima dell'uomo³⁸.

4. Dalla coscienza alla legge e dalla legge alla coscienza: la sintesi di S. Alfonso

Nel '700, S. Alfonso prese parte al dibattito teologico attivamente, a pieno titolo e con diversi scritti, rispondendo a volte in contrapposizioni, altre volte confutando e sostenendo gli studi morali del tempo.

Le diverse e opposte scuole di pensiero dell'epoca, come i rigoristi e i "benignisti", i probabilisti e i probabilioristi presero la scena, impegnando in modo vivace la dialettica apologetica.

S. Alfonso, che non si sottrae alle *quaestiones*, pensando al bene delle anime, è totalmente preso a tal punto da soffrire fino allo scrupolo³⁹.

È durante il suo ministero di confessore, che *si rende conto con il suo buon senso di uomo e di santo*⁴⁰, che tali dispute, soprattutto la linea rigorista, diventavano un peso per le anime e le inducevano a disertare la confessione e la stessa pratica religiosa⁴¹.

³⁶ Cfr. *Rm* 10, 17.

³⁷ Cfr. *Sal* 119, 105.

³⁸ *Gadium et Spes*, n. 16.

³⁹ Cfr. CAPONE, D, *La proposta morale di Sant'Alfonso*, cit, p. 225.

⁴⁰ Cfr. *Ivi*.

⁴¹ *Ivi*. La cattedra del confessionale è stata per S. Alfonso la migliore scuola di Teologia Morale. Egli stesso, educato al rigorismo fin dal seminario, ha imparato molto mettendosi *ex parte hominis* e convertendosi al personalismo morale. "Il frutto maturo di questo continuo *apprendistato*, senza dubbio è la *Pratica del Confessore*, dove l'attenzione alla persona è meticolosa e delicata. In questo penso che davvero il Dottore zelante abbia avuto come "filo rosso" la frase del Vangelo che dice: *Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!*" (*Mc* 2,27).

Gli scritti della *maturità* rivelano come Alfonso si sia *definitivamente convertito* alla *centralità della persona*, che comunque non è mai stata marginale nella sua riflessione.

Tale centralità diventa il fondamentale motivo per prediligere alla casistica la virtù della prudenza e per considerare *la carità come principio della verità della coscienza morale in situazione*⁴².

La persona, essendo unica e irripetibile, agente in circostanze eterogenee, ha bisogno proprio di un'attenzione unica e irripetibile, *hic et nunc*. Ciò non ci autorizza però ad usare *la gradualità della legge*, ma ad individuare *un cammino di gradualità*, affinché tutta la Parola sia accolta nella totalità e nella positività dell'Annuncio.

Questo criterio pastorale, indicato da Papa Francesco⁴³, era già praticato da S. Alfonso con il suo metodo, che definirei, della *circolarità*⁴⁴, il quale rimanda costantemente il soggetto all'oggetto e l'oggetto al soggetto, con le variabili di spazio e tempo, eliminando gli *ismi* esasperativi (soggettivismo e oggettivismo) che inaspriscono il soggetto e l'oggetto con il reale rischio di ricadere nelle "categorie" del tuziorismo e del probabiliorismo⁴⁵.

Questa circolarità, lungi dall'essere un automatismo, rappresenta proprio la sintesi del realismo alfonsiano imperniato nel Personalismo etico⁴⁶.

Alfonso *crea* un sistema suo proprio, in un certo qual modo, anticipando alcuni principi ispiratori della Teologia Morale del post Concilio Vaticano II.

Non mancarono, tuttavia, coloro che, studiosi di morale, tra cui pure teologi Redentoristi, cercarono di assimilare il suo sistema a quello equiprobabilista⁴⁷.

Il "segreto" del sistema morale di S. Alfonso bisogna cercarlo nel suo servizio pastorale di predicatore (*fons*) e nell'ascolto delle confessioni (*culmen*). Questa indissolubilità dei due aspetti del suo ministero ci fa capire *l'ascetica pratica* del nostro Santo: *dal Vangelo alla strada e dalla strada al vangelo*⁴⁸.

⁴² Ivi, p. 238

⁴³ Cfr. PAPA FRANCESCO, *Amoris laetitia*, Città del Vaticano 19 marzo 2016, n. 295.

⁴⁴ Mi è sembrato più opportuno usare *circolarità*, anziché *linearità*. Il secondo termine poteva dare l'idea di un rimbalzo tra *actio a quo* (soggetto) e *actio ad quem* (oggetto) e viceversa. *La circolarità* invece include anche l'azione di Dio, *actio de quo* (Verbo incarnato) *pro nobis* (passione, morte e resurrezione). Con questo ho inteso dare più risalto a quel "nucleo più segreto, il sacratio dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità" (*Gaudium et Spes*, 16).

⁴⁵ Cfr. CAPONE D., *La proposta morale di Sant'Alfonso*, cit, p. 237. Particolarmente interessante ed esplicativa è la nota 22 riportata a pagina 240, che riferisce in modo esauriente *la distinzione tra soggettività e soggettivismo e tra oggettività e oggettivismo*.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Cfr. CAPONE D., *La proposta morale di Sant'Alfonso*, cit, p. 226.

⁴⁸ Approfondendo i miei studi su S. Alfonso con mia grande gioia ho riletto il progetto dell'ultimo Sinodo della nostra Chiesa napoletana, riscontrando in esso tratti del carisma alfon-

5. Il Confessore da “umanizzare”

La preoccupazione costante di S. Alfonso, oggi diremmo la carità pastorale⁴⁹, non è soltanto per le anime, ma per coloro che di queste anime devono avere cura come il Buon Pastore che cerca la pecora smarrita⁵⁰.

La sua stessa *Theologia moralis*, è stata scritta per la gloria di Dio e per i giovani della Congregazione in vista della missione che li attendeva⁵¹.

La premura di Alfonso è più che mai moderna, considerato che la crisi del Sacramento della riconciliazione non è dovuta solo ad una crisi di fede di una società secolarizzata.

Talvolta, gli approcci traumatici con i confessori allontanano definitivamente le persone dalla pratica di questo sacramento⁵².

Umanizzare il confessore significa aiutarlo a incarnare il volto della misericordia, a rendere visibile ciò che ha sperimentato su se stesso: la gioia del perdono.

Da peccatore redento a ministero della Redenzione⁵³. Egli stesso, perciò, è un convertito in cammino che ha constatato la propria fragilità e la gratuità di Dio che pone i suoi tesori in vasi di creta⁵⁴.

È solo per grazia che il confessore è *padre*⁵⁵ e, animato dallo stesso Spirito, esplicita la missione di Gesù, che non è venuto per i sani, ma per i malati⁵⁶; il confessore è come il Buon Samaritano⁵⁷ che si ferma e tocca con mano; egli sente il trasporto verso chi è ferito dal peccato e, proprio come un *medico*, “applica” su di lui *quei rimedi* che lo sollevano dai suoi mali⁵⁸.

Il medico, però, deve conoscere bene la malattia e ancora meglio la possibile cura, per questo S. Alfonso chiede al confessore, seppure fosse un teologo

siano. Cfr. URSI C., *Nome pastorali del XXX Sinodo della chiesa di Napoli*, D'Auria, Napoli 1984, n. 48.

⁴⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, Città del Vaticano 25 marzo 1992, n. 15.

⁵⁰ In fondo la novità delle cappelle serotine, dell'apostolato di strada era proprio avvicinare gli abbandonati. Cfr. RICCI V., *Alfonso Maria de Liguori maestro di vita spirituale*, Gribaudi, Milano 1998, p. 31 e segg.

⁵¹ Cfr. CAPONE D., *La proposta morale di Sant'Alfonso* cit, p. 224.

⁵² Cfr. S. ALFONSO M. DE' LIGUORI, *La Pratica del Confessore*, cit, n.8.

⁵³ Cfr. PAPA FRANCESCO, *Misericordia et Misera*, Città del Vaticano 20 novembre 2016, n. 11 e segg.

⁵⁴ Cfr. 2 Cor 4, 7

⁵⁵ Cfr. S. ALFONSO M. DE' LIGUORI, *La Pratica del Confessore*, cit, nn. 3-4 S. Alfonso intende la paternità del confessore principalmente come carità paziente e benevola verso tutti, in modo particolare verso i poveri, rozzi e peccatori, senza cedere alla durezza.

⁵⁶ Cfr. Mt 9, 12.

⁵⁷ Cfr. Lc 10, 25-37.

⁵⁸ Cfr. S. ALFONSO M. DE' LIGUORI, *La Pratica del Confessore*, cit, n. 7.

illustre, di essere maggiormente *dottore*, cioè studiare la più difficile delle discipline: la dottrina morale⁵⁹.

Infine, il confessore è *giudice*, che prima ascolta, guarda la condizione di chi gli sta di fronte, per giudicare, ossia rendere giusto, raddrizzare, correggere⁶⁰, ben sapendo che la misericordia ha sempre la meglio nel giudizio⁶¹.

6. Conclusioni

Durante gli anni della formazione in Facoltà, da seminarista, ho conosciuto un “grande autore” della Teologia Morale, S. Alfonso Maria de’ Liguori, presentato più come insigne studioso della coscienza morale che apostolo della ministerialità della coscienza.

Ho avuto la possibilità in seguito, all’Accademia Alfonsiana a Roma, di approfondire questo secondo aspetto della persona e del carisma del Santo a me poco noti.

Ho trovato non solo interessante, ma molto attuali, con le dovute eccezioni temporali, gli esempi e i fatti che riporta in maniera del tutto singolare⁶² nella *Pratica del Confessore*.

Sono stato impressionato positivamente da S. Alfonso quando dice che al confessore non deve importare che altri penitenti *aspettino o se ne vadano*, perché *di quel solo che tiene avanti è tenuto a render conto a Dio, se si perde, e non degli altri*⁶³.

Quante volte, mi sono creato *lo scrupolo* di dover confessare tutti con la preoccupazione di fare presto, altrimenti le persone si stancano di aspettare e vanno via.

Che consolazione è stata per me la lezione di S. Alfonso! Tale consolazione però mi richiama subito e fortemente alla responsabilità che ho davanti a Dio. Mi è dato il potere di aprire e chiudere, di legare e sciogliere⁶⁴.

⁵⁹ Ivi, n. 17. È davvero interessante questo aspetto per la formazione permanente dei sacerdoti. La Teologia morale, proprio come la medicina, si trova di fronte a casi, situazioni, persone, sempre nuovi, per questo lo studio non è per accrescere la nostra cultura, ma per trovare *quei rimedi* per i mali dell’uomo contemporaneo.

⁶⁰ Ivi, nn.19-20.

⁶¹ Gc 2,13.

⁶² Da napoletano, da studente, da prete sono persuaso che chi non conosce la gente di Napoli, non può cogliere tutta la genuinità e la vivacità più di quanto è riportato nella *Pratica del Confessore*. Sarà pure un’affermazione azzardata, o campanilismo, ma immagino il prete Alfonso predicare anche in dialetto a Piazza Mercato, al Lavinaio, alla Stella, quartieri che conosco. I casi che riporta non sono così distanti da quelli che riscontro nel mio ministero ordinario di parroco.

⁶³ S. ALFONSO M. DE’ LIGUORI, *La Pratica del Confessore*, cit, n. 7.

⁶⁴ Cfr. Mt 16, 19.

Di fronte a questo grande mistero, se mi lascio prendere dai miei sentimenti umani, inizia a invadermi la paura. Io sono Gesù stesso che perdona⁶⁵!

Mi piace vedere il prete di Marianella come pastoralista, *parroco di strada*, che ha raccolto nei suoi scritti il frutto di una lunga esperienza acquisita in una *Chiesa intesa come ospedale da campo*, così come dice l'attuale Papa⁶⁶.

Da questo ed altro ancora si capisce come la *Theologia Moralis* non è stata scritta a tavolino.

Ora capisco ancora meglio perché S. Alfonso è patrono prima dei confessori e poi dei moralisti. Quanta strada c'è ancora da fare!

⁶⁵ È impressionante come, parlando ai sacerdoti, S. Alfonso dica che se contemporaneamente in una chiesa c'è Gesù che confessa e un prete che confessa, l'assoluzione che dà il sacerdote ha lo stesso valore di quella di Gesù, perché entrambi dicono *Ego te absolvo*. Cfr. CAPONE D., *La proposta morale di Sant'Alfonso*, cit, p. 274.

⁶⁶ Così si esprime Papa Francesco in un'intervista rilasciata a P. Antonio Spadaro (Cfr. *La Civiltà Cattolica*, n. 1 (2018), pp. 521-528).

I PROVVEDIMENTI DI TUTELA DEL PATRIMONIO CULTURALE DELLA CHIESA CATTOLICA: DALLO STATO PONTIFICO ALLA CITTÀ STATO DEL VATICANO

1. Premessa

La Chiesa cattolica è stata, da sempre, particolarmente interessata alla predisposizione di un efficace apparato normativo di tutela per il patrimonio storico-artistico ecclesiastico. Le ragioni di questo interesse vanno ricercate, essenzialmente, nella capacità, delle opere artistiche, di espletare una funzione pedagogica e pastorale di notevole valore. Per secoli l'arte è stata strumento di evangelizzazione, di catechesi e di inculturazione; affreschi, dipinti, statue, edifici di culto, sacre suppellettili, hanno rappresentato uno strumento semplice, chiaro, diretto, capace di far comprendere, a tutti i fedeli, le Scritture, la dottrina, i dogmi, le più profonde riflessioni teologiche.

Per secoli la Chiesa ha utilizzato il linguaggio artistico per rendere più comprensibile il mistero di Dio, quello cristologico, quello trinitario; per rendere l'umanità partecipe del senso del sacro nella dimensione comunitaria della liturgia. I beni d'arte hanno, da sempre, sottolineato la regalità e la sacralità della celebrazione eucaristica, dei Sacramenti e dello stesso sacerdote. In altre parole, l'arte nella Chiesa è stata il mezzo più alto per esprimere il mistero del divino¹.

Per queste ragioni la cura delle ricchezze d'arte ha rappresentato, senza dubbio, uno degli obiettivi principali della politica interna ed internazionale dello Stato Pontificio prima e della Città Stato del Vaticano poi.

Questo lavoro intende sottolineare, attraverso un rapido *excursus* storico dei principali provvedimenti normativi emessi dallo Stato della Chiesa tra il XVIII ed il XX secolo, l'impegno e lo sforzo mostrato dai Romani Pontefici nella cura e nella conservazione di un patrimonio di comune valore.

2. I provvedimenti dello Stato Pontificio

La Santa Sede ha sempre mostrato una grande attenzione per la cura del patrimonio artistico e culturale; ben consapevole della funzione sociologica, formativa e pedagogica delle creazioni artistiche, essa operò continui interventi legislativi in difesa delle opere d'arte. Il merito di aver evitato la distruzione

¹ Cfr. ANGELINI G., *L'idea di bene culturale e le questioni di principio sottese*, in *Atti del Convegno di studio promosso dalle Commissioni per l'arte sacra delle diocesi lombarde, dall'Unione dei Giuristi cattolici, dalla rivista Città e Società*, Milano 1981, pp. 20-45.

di edifici pubblici di interesse storico, di aver adottato criteri per la conservazione dei monumenti e del patrimonio librario ed archivistico, di aver regolato l'esportazione delle opere d'arte e dei documenti, nonché di aver catalogato gli oggetti di antichità e d'arte, che si trovavano nelle chiese, negli edifici ecclesiastici ed in quelli secolari, è ascrivibile proprio all'impegno dello Stato Pontificio.

«Molti interventi si distinguevano per l'incisività e per l'illuminata qualità delle scelte»². Già nel Quattrocento furono emessi alcuni editti di tutela; tuttavia si trattava di singoli provvedimenti finalizzati alla disciplina di casi specifici e non ancora capaci di predisporre un sistema organico di tutela.

I provvedimenti che per primi hanno dato un'importante svolta nella costruzione dell'apparato normativo di tutela dei beni artistici nello Stato Pontificio, sono comunemente considerati³ la bolla *Cum almam nostra urbem* (28 aprile 1462), di Pio II e la bolla *Cum provvida* (7 aprile 1474), di Sisto IV. I due interventi papali intendevano rimediare al problema della distruzione e demolizione di edifici di carattere monumentale, pubblici e privati di Roma, e a quello della spoliazione e dispersione delle sacre suppellettili delle chiese.

Il *motu-proprio* di Giulio III (20 dicembre 1556) rappresenta la prima disposizione con cui vengono stabiliti i compiti e le funzioni dell'ufficio di tutela⁴, ma è con l'editto Sforza del 1646 che, seppur in uno stato embrionale, prende forma un disegno normativo complesso che intende vigilare anche sulla delicata materia della circolazione all'interno dello Stato e dell'esportazioni all'estero.

Gli editti Spinola (18 luglio 1701, 30 settembre 1704 e 8 aprile 1717) ebbero poi il merito di allargare l'ambito di tutela: «si conservino quanto più si può le antiche memorie et ornamenti di quest'alma città di Roma quali tanto conferiscono a promuovere la stima della sua magnificenza e splendore presso le nazioni straniere come pur valgono mirabilmente a confermare et illustrare le notizie appartenenti all'istoria così sacra come profana»⁵.

In questo modo, si perseguiva una duplice finalità: promuovere il prestigio di Roma e dello Stato Pontificio in ambito internazionale; garantire la conservazione e trasmissione dei documenti della storia sacra e profana. L'editto del

² PETRONCELLI HUBLER F., *La tutela dei beni culturali nella città del Vaticano*, in "Studi in onore di Pietro Bellini", vol. 2, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 1999, p. 630.

³ SPERONI M., *La tutela dei beni culturali negli Stati preunitari*, Giuffrè, Milano 1988, p. 13.

⁴ Cfr. PARGAGLILO L., *Codice delle antichità e degli oggetti d'arte*, La Libreria dello Stato, Roma 1932, 17; ed inoltre: Cfr. CERASOLI F., *Usi e regolamenti per gli scavi di antichità in Roma nei secoli XV e XVI*, in "Studi e documenti di storia e diritto", XVIII, Tipografia della Pace, Roma 1897, p. 133.

⁵ EDITTO SOPRA LE PITTURE, STUCCHI, MOSAICI ED ALTRE ANTICHITÀ, CHE SI TROVANO NELLE CAVE, INSCRIZIONI ANTICHE, SCRITTURE E LIBRI MANOSCRITTI, (*Editto Spinola 1704*), Stamperia della R.C.A., Roma 1704, § 1.

1717, in particolare, imporrà un importante vincolo alla commercializzazione di opere d'arte e di antichità: la licenza. Essa è gratuita, è rilasciata dal camerlengo e registra i nomi del venditore, del compratore e di eventuali mediatori. In pratica, da questo momento in poi la vendita di un bene potrà avvenire solo col permesso dell'autorità preposta all'ufficio (il camerlengo), che acconsentirà al trasferimento dell'oggetto solo dopo un'attenta stima del valore storico, artistico e culturale del bene stesso, compiuta da esperti appositamente nominati. L'obbligo di licenza sarà previsto anche per la compravendita di manoscritti e documenti.

Per queste ragioni, secondo lo storico Mario Speroni, questi provvedimenti modelleranno quella "innovativa mentalità" che caratterizzerà la tutela dei beni per tutto il XVIII secolo: «Da questa premessa derivano alcune interessanti disposizioni innovative, come quella di stabilire che venga fatto un disegno delle cose che non potranno essere conservate; la speciale salvaguardia delle iscrizioni e l'immissione della normativa di tutela del patrimonio librario ed archivistico, di solito oggetto di separati provvedimenti, in un editto di difesa complessiva dei beni culturali»⁶.

Nel 1733, l'editto Albani si preoccuperà di assicurare un'adeguata tutela anche a tutti quei piccoli oggetti di antiquariato (come cammei, monete, medaglie, etc.), che spesso, trascurati dalle disposizioni normative, finivano per alimentare un ampio commercio di frodo e numerose falsificazioni⁷.

L'editto Valenti del 5 gennaio 1750, per la prima volta, dà rilievo alla funzione "turistica" dei beni d'arte, assicurandone una tutela che prescinde dall'appartenenza e dalla cittadinanza. La competenza esclusiva e generale, in materia di tutela di beni culturali, fu affidata al cardinale camerlengo, coadiuvato dal commissario sopra le antichità e le cave. Quest'ultimo vigilava in special modo sulla circolazione e sul commercio dei beni, esprimendo il suo parere sulla concessione delle licenze di vendita e di esportazione.

Furono istituiti tre assessorati (per la pittura, per la scultura e per i cammei, le medaglie, le incisioni ed ogni altra sorte di antichità) che avevano il compito di coadiuvare il commissario; avvalendosi delle proprie specifiche competenze, gli assessori potevano opportunamente procedere all'analisi dei beni, indicando quelli che per valore storico e artistico dovevano considerarsi meritevoli di tutela⁸.

L'ispezione degli assessori costituiva una fase obbligatoria del procedimento di rilascio della licenza, per essere autorizzati alla vendita e

⁶ M. SPERONI, *La tutela dei beni culturali negli Stati preunitari. op. cit.*, p. 15.

⁷ Cfr. EDITTO SULL'ESTRAZIONE DELLE STATUE DI MARMO O METALLO, PITTURE, ANTICHITÀ E SIMILI, (*Editto Albani 1733*), Stamperia della R.C.A., Roma 1733, § 19.

⁸ Cfr. PROIBIZIONE DELLA ESTRAZIONE DELLE STATUE DI MARMO O METALLO, PITTURE, ANTICHITÀ E SIMILI, (*Editto Valenti 1750*), Stamperia della R.C.A., Roma 1750, § 26.

all'esportazione di un bene. Il commissario sopra le antichità doveva ispezionare preventivamente gli oggetti da esportare; successivamente gli assessori esaminavano i beni gratuitamente e stilavano un'accurata relazione contenente la descrizione dei pregi, dei difetti e del valore di ciascun bene. La relazione veniva poi sottoscritta dal commissario. Concessa la licenza, gli oggetti accuratamente imballati dovevano essere trasportati presso le dogane di Ripa Grande e Ripetta, ove venivano sottoposti ad una seconda ispezione da parte dell'assessore o del commissario per controllare l'identità tra i beni imballati e quelli autorizzati all'esportazione⁹.

L'editto Valenti, del 1750, stabilì particolari limitazioni alla facoltà di alienare beni culturali per tutte quelle categorie di persone che in base al ruolo ricoperto, o all'attività e al mestiere svolto, potevano commercializzare con facilità tali beni. In particolare, per i responsabili di scavi archeologici e per i titolari di cave, in caso di vendita di oggetti ritrovati, si disponeva, oltre la "consueta licenza", una preventiva ispezione compiuta dal commissario sopra le antichità o dall'assessore. Queste limitazioni completavano il disegno normativo predisposto dall'editto Spinola del 1717 che qualche anno prima aveva già stabilito che: «i cavatori, muratori, operai, vignaioli ed altre simili persone, come ferrivecchi, scalpellini, scultori, rivenditori, bottegai, non possono vendere e comprare oggetti d'antichità e d'arte di valore superiore ad uno scudo, senza averlo prima comunicato al commissario sopra le antichità o al notaio di camera»¹⁰.

Per tutto il XVIII secolo la tutela ricoprì sia i beni culturali mobili che gli immobili. I primi includono: «statue, figure, bassorilievi, gioie e pietre lavorate, dorsi, teste, frammenti, pili, piedistalli, iscrizioni o altri ornamenti, fregi, medaglie, cammei, cornioli, monete o intagli, di qualsivoglia pietra, ovvero metallo, oro, argento, di qualsivoglia materia, antica o moderna; né meno figure, quadri, pitture antiche [...], altre opere, in qualsivoglia cosa scolpite e dipinte, intagliate, commesse, lavorate o in altro modo fatte»¹¹.

Per gli immobili la salvaguardia del patrimonio artistico e culturale va ben oltre gli edifici monumentali e riguarda tutti gli immobili di interesse storico e archeologico come: «gli edifici e le fabbriche antiche, gli archi, le mura, i ponti, le antiche strade pubbliche, le muraglie di travertino, marmo...»¹².

Va ricordato che la violazione delle disposizioni di tutela del patrimonio artistico e culturale era punita con sanzioni particolarmente severe. La normativa comminava, in genere, la confisca del bene, una pena pecuniaria di cinque-

⁹ Cfr. *Editto Valenti 1750*, cit., § 3 e 4.

¹⁰ Cfr. PROIBIZIONE SOPRA L'ESTRAZIONE DI STATUE DI MARMO O METALLO, FIGURE, ANTICHITÀ E SIMILI, (*Editto Spinola 1717*), Stamperia della R.C.A., Roma 1717, § 11.

¹¹ *Editto Valenti 1750*, cit., § 2.

¹² *Ibid.*, § 7.

cento ducati d'oro e pene corporali *secondo la qualità delle persone e delitti*, su ordine del camerlengo¹³. Inoltre i responsabili di scavi e cave, i titolari di un ufficio, i maestri d'arte, rispondevano per gli atti compiuti dai loro dipendenti, sottoposti, apprendisti etc. I custodi e i doganieri in caso di violazioni venivano puniti con la privazione dell'ufficio, una pena pecuniaria di venticinque scudi ed eventuali pene corporali¹⁴.

Una tutela specifica fu assicurata anche al materiale bibliografico ed archivistico, attraverso la predisposizione di appositi editti¹⁵. Sono ritenuti meritevoli di tutela i manoscritti (anche se divisi, rotti, sciolti), in italiano, latino, greco, ebraico e in qualsiasi altra lingua cartacei o pergamenei e tutti i documenti relativi all'amministrazione pubblica o appartenenti alle grandi famiglie dello Stato (inventari, bolle, brevi, lettere, diplomi etc.)¹⁶.

Ulteriori progressi furono apportati alla disciplina normativa di tutela, attraverso la redazione dell'editto Pacca dell'aprile del 1820. Il provvedimento affidava la conservazione e la vigilanza degli oggetti d'arte alla Commissione delle Belle Arti di Roma, predisponendo degli schemi di tutela che poi vennero ripresi anche dagli altri Stati preunitari per operare un'efficace istituzionalizzazione dei controlli¹⁷.

L'editto imponeva il divieto di esportare oggetti d'arte e di antichità dalle province all'estero e da Roma alle province, senza apposita licenza. Riservava al Governo il diritto di prelazione solamente per le vendite di beni che avvenivano all'interno dello stesso Stato. L'editto, poi, predisponeva la creazione di apposite Commissioni tecniche che avrebbero dovuto operare una dettagliata descrizione degli oggetti di particolare pregio artistico. Lo scopo era sempre quello di impedire ai proprietari o possessori dei beni di disporne al di fuori dei confini statali senza l'apposita autorizzazione, ma, a differenza delle precedenti normative, ora si mirava a superare la semplice elencazione delle opere da tutelare, richiedendo la precisa catalogazione degli oggetti presenti negli edifici pubblici e nelle dimore private, al fine di salvaguardare solo i beni appositamente dichiarati con notifica.

Inoltre, la richiesta della licenza per la vendita e l'esportazione di oggetti d'arte riguardava anche le opere di autori viventi o morti, non insigni; un'altra grande novità dell'editto Pacca fu, infatti, quella di introdurre una definizione

¹³ *Ibid.*, § 2 e 6.

¹⁴ *Ibid.*, § 13 e 15.

¹⁵ A questo proposito cfr. *Editti Spinola* del 1704 e del 1712; *Editto Albani* del 1742; *Editto Colonna* del 1757; *Editto Rezzonico* del 1772.

¹⁶ Cfr. SPERONI M., *La tutela dei beni culturali negli Stati preunitari*, cit., p. 20.

¹⁷ PETRONCELLI HUBLER F., *La tutela dei beni culturali nella città del Vaticano*, cit., p. 630.

del concetto di bene da tutelare molto più ampia, in modo da ricomprendere anche le opere “minori” e quelle di artisti locali poco conosciuti.

L’editto era poi completato da un regolamento contenente tutta una serie di direttive indirizzate alle commissioni ausiliarie di belle arti, per garantire l’effettiva cura degli oggetti d’arte che si trovavano nelle chiese e negli altri edifici di culto, nonché il regolare svolgimento degli scavi e dei restauri dei beni ritrovati¹⁸.

Il quadro normativo predisposto dal legislatore pontificio, a mio avviso, costituisce una testimonianza storica di particolare valore: esso mostra che lo Stato della Chiesa, fu tra i primi ad applicare quel principio che vede nelle istituzioni pubbliche il massimo responsabile della conservazione e della manutenzione dei monumenti e dei beni artistici, in virtù della valenza culturale e sociale di ciascun bene.

Alcuni studiosi evidenziano che lo Stato della Chiesa, in quanto Stato assoluto, concepiva la tutela dell’interesse pubblico ancor troppo come cura degli interessi del sovrano, finendo per conferire un carattere di polizia alle limitazioni dell’attività privata che venivano così sanzionate con gravi pene pecuniarie e corporali¹⁹.

Tuttavia, è altrettanto innegabile che lo Stato Pontificio per primo si è mostrato in grado di comprendere il valore che il patrimonio artistico aveva nel processo di formazione della coscienza storica dei cittadini, nella preparazione artistica dei nuovi autori, nella promozione e nella diffusione della cultura italiana presso le nazioni straniere.

Per queste ragioni, attraverso la sua legislazione, la Chiesa cercò di non trascurare nessun ambito di tutela, disciplinando in modo compiuto la materia della conservazione, della circolazione e del commercio dei beni, senza tralasciare il problema dei ritrovamenti e delle scoperte. In questo modo, si differenziò, positivamente, dalla regolamentazione degli altri Stati preunitari.

Il Regno di Toscana e quello di Napoli, ad esempio, si richiamavano apertamente alle norme pontificie, ma si mostravano poco interessati alla disciplina sulle esportazioni, curandosi esclusivamente del problema dell’accentramento dei poteri di controllo sui patrimoni d’arte²⁰.

La portata delle disposizioni dello Stato della Chiesa fu, comunque, ben chiara sin dall’epoca della loro emanazione; infatti, lo stesso Stato italiano si preoccuperà con l’art. 5 della legge 28 giugno 1871 n. 286, di assicurare la vigenza delle norme pontificie fino a quando non si fosse pervenuti ad una di-

¹⁸ Cfr. CANTUCCI M., *La tutela giuridica delle cose d’interesse artistico o storico*, CEDAM, Padova 1953, p. 12.

¹⁹ Cfr. EMILIANA A., *Beni artistici e culturali negli stati italiani 1571-1860*, Nuova Alfa, Bologna 1996.

²⁰ Cfr. SCADUTO F., *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, vol. II, Fratelli Bocca, Torino 1894.

sciplina organica della materia. In tema di beni artistici, le leggi dello Stato della Chiesa potettero, così, conoscere una sorta di “ultrattività”²¹ destinata a perdurare ben oltre la formazione del Regno d’Italia.

3. La tutela dei beni nel codice canonico del 1917

Il codice canonico del 1917 garantì la cura e la difesa di tutti gli oggetti celebri per antichità, arte o culto. Questo modo di definire i beni fece sì che «circa l’80% delle cose d’arte italiane»³¹ potesse essere considerato oggetto di tutela. La Chiesa in questo modo intese tutelare non solo i beni che erano direttamente collegati alle esigenze del culto, ma anche quelli che erano solamente collegati «con le manifestazioni della vita religiosa»³².

In base al can. 485 il rettore della chiesa doveva vigilare, affinché l’ufficiatura divina venisse celebrata secondo le prescrizioni canoniche, provvedendo, al contempo, ad assicurare la conservazione e la retta amministrazione dei beni, delle sacre suppellettili, e degli edifici sacri.

Il restauro delle immagini preziose, cioè di quelle ritenute celebri per antichità, arte o culto, che erano esposte nelle chiese o nei pubblici oratori alla venerazione dei fedeli, poteva essere realizzato solo dopo la concessione di una apposita autorizzazione da parte dell’ordinario che, a sua volta, doveva prima consultarsi con gli esperti (can. 1280).

Ed anche le reliquie insigni o le immagini preziose, che in alcune chiese erano oggetto di particolare venerazione, non potevano essere alienate validamente, né trasferite stabilmente in un’altra chiesa senza il permesso della Santa Sede (can. 1281).

Il can. 1530 elencava le condizioni necessarie per poter autorizzare l’alienazione dei beni ecclesiastici mobili o immobili assoggettati al regime della conservazione. Innanzitutto, bisognava operare una stima del bene che andava fatta per iscritto da periti appositamente nominati. Si richiedeva, poi, la presenza di una giusta causa cioè un’urgente necessità, o un’evidente utilità della Chiesa, o una ragione di pietà. Infine occorreva ottenere la licenza del superiore legittimo.

Il codice, poi, non trascurava la tutela e la conservazione degli archivi, prevedendone la costruzione in luoghi comodi e sicuri su iniziativa dei vescovi.

Nell’archivio o *tabularium* diocesano, bisognava custodire le scritture relative alle questioni spirituali e temporali della diocesi, predisponendo un accu-

²¹ SPERONI M., *La tutela dei beni culturali negli Stati preunitari*, cit., p. 9.

³¹ PETRONCELLI HUBLER F., *I beni culturali religiosi*, Jovene, Napoli 2001, p. 67.

³² MAURO T., *Beni ecclesiastici*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. V, Giuffrè, Milano 1959, p. 192.

rato inventario o catalogo di tutti i documenti contenuti nell'archivio ed un breve riassunto delle singole scritture (can. 375).

Era vietato a chiunque di entrare nell'archivio e/o asportare scritture senza l'apposita licenza del vescovo o del vicario generale e del cancelliere (can. 378).

Oltre la cura degli archivi diocesani al vescovo era affidato il controllo e la tutela degli archivi delle chiese cattedrali, collegiali, parrocchiali, come pure di quelli appartenenti alle confraternite e agli altri luoghi pii. Per tutti, era prevista la compilazione di due cataloghi da conservare, rispettivamente, nell'archivio della parrocchia di competenza e nell'archivio episcopale (can. 383). Sempre sotto il patrocinio del vescovo, era prevista la creazione di archivi segreti; i canoni 379, 380, 381 e 382, ne contengono una minuziosa disciplina.

Nonostante gli sforzi, la lettura dei canoni evidenzia che si tratta di norme "interessatissime" alla salvaguardia del culto e delle tradizioni liturgiche, ma effettivamente ancora poco adatte a garantire un collegamento solido tra «momento culturale e funzione cultuale»³³.

4. I beni culturali negli insegnamenti del Concilio Vaticano II

Con il Concilio Vaticano II la Chiesa ha posto le premesse per un approfondito e rinnovato approccio alla questione della tutela del proprio patrimonio artistico e storico. L'apertura e il dialogo con le culture contemporanee, il recupero della propria identità storica grazie alla riscoperta delle fonti bibliche e patristiche, l'inserimento del compito della promozione umana nel cuore stesso di una evangelizzazione che si pone al servizio dell'uomo, la riforma liturgica, sono fattori che inducono la Chiesa a riscoprire e valorizzare i propri beni culturali, conferendo loro un più profondo significato e una maggiore consistenza, in vista di una rinnovata funzionalità non esclusivamente liturgica²².

In pratica, ora, la Chiesa tende ad elevare l'animo umano, anche attraverso l'uso e la valorizzazione del suo patrimonio artistico. Tutti i beni creati sono da intendersi come doni di Dio, e tutti sono necessari allo sviluppo personale dell'uomo²³; tra questi beni rientrano ampiamente i beni culturali che promuovono il progresso della cultura umana.

Il Vaticano II comprende e sottolinea l'importanza dei beni culturali ecclesiali come preziosi testimoni di universali valori umani e cristiani. Il Concilio

³³ BERTOLINO R., *Nuova legislazione canonica e beni culturali ecclesiali*, in "Beni culturali e interessi e religiosi", Jovene, Napoli 1983, p. 101.

²² Cfr. AZZIMONTI C., *I beni culturali ecclesiali nell'ordinamento canonico e in quello concordatario italiano*, EDB, Bologna 2001, p. 175.

²³ EV 1/1299.

mette in risalto la funzione generale della cultura che è quella di “mirare alla perfezione integrale della persona umana, al bene della comunità e di tutta la società umana” (GS 59)²⁴.

I beni culturali artistici “possono contribuire moltissimo ad elevare la famiglia umana ai più alti concetti del vero, del bene e del bello” (GS 57)²⁵. La *Sacrosanctum Concilium* sottolinea che lo scopo principale dei beni ecclesiali è quello di “contribuire il più efficacemente possibile [...] a indirizzare pienamente le menti degli uomini a Dio” (SC 122)²⁶, e “ad innalzare lo spirito a Dio” (GS 62)²⁷.

5. Le nuove disposizioni del codice canonico del 1983

L’innovazione più significativa è costituita dal fatto che la codificazione vigente conosce la locuzione *beni culturali* (di cui ne parla il solo canone 1283). Dal canone 1283 non si ricava ancora una definizione precisa di bene culturale, ma si evince che il legislatore contempla l’esistenza di questi beni, e che questi non vengono più identificati con i beni preziosi²⁸.

All’interno del libro 2°, nella parte dedicata alla costituzione gerarchica della Chiesa, il codice, trattando della struttura interna delle chiese particolari, e delle attività del cancelliere e dei notai, colloca, alcuni canoni diretti alla tutela dei documenti da custodire negli archivi (cann. 486-491). I beni archivistici non costituiscono, di per sé, beni culturali in senso stretto, in quanto non sempre i vari documenti d’archivio hanno un valore storico, artistico, scientifico o, in genere, culturale a livello tale da farli rientrare nella categoria in esame.

Il legislatore prevede l’istituzione, in ogni diocesi, dell’*archivio storico*, destinato a conservare tutti i documenti che hanno valore storico (cioè per l’età e per *contenuti di rilievo* per la storia della Nazione), che devono essere custoditi diligentemente e sistematicamente (can. 491 § 2)²⁹. Per la corretta gestione dei documenti si richiede che venga compilato un adeguato inventario o catalogo degli stessi, con un breve riassunto di ogni scrittura (can. 486§ 3).

²⁴ EV 1/1514.

²⁵ EV 1/1506.

²⁶ EV 1/223.

²⁷ EV 1/1529.

²⁸ Cfr. AZZIMONTI C., *I beni culturali ecclesiali nell’ordinamento canonico*, cit., p. 205; ma anche BERTOLINO R., *Nuova legislazione canonica e i beni culturali ecclesiali*, cit., pp. 99-165.

²⁹ Cfr. LAURO A., *Gli archivi ecclesiastici nel nuovo codice di diritto canonico*, in “Archivia Ecclesiae”, 1986, pp. 23-25.

Il vescovo deve provvedere alla cura degli atti e documenti raccolti negli archivi di tutte le chiese (cattedrali, collegiate, parrocchiali), presenti nel suo territorio; di queste testimonianze devono compilarci inventari o cataloghi, ma questa volta in duplice esemplare uno per l'archivio della rispettiva chiesa, l'altro per l'archivio diocesano (can. 491 § 1)³⁰.

Il legislatore si mostra consapevole della necessità di promuovere la migliore valorizzazione e fruibilità di questi beni. Un archivio, infatti, per raggiungere lo scopo per cui è stato istituito deve essere aperto alla consultazione degli studiosi. Il vescovo diocesano deve promulgare un'apposita normativa per l'utilizzazione degli archivi ecclesiastici fissando regole opportune per la consultazione e l'asportazione di atti e documenti (can. 491 § 3).

I libri parrocchiali più antichi sono anch'essi ricompresi nella categoria dei beni culturali storici e dunque sottoposti allo stesso regime dei beni archivistici (cann. 535-555)³¹.

In relazione alla conservazione e tutela degli altri beni culturali, il libro IV, *De ecclesiae munere sanctificandi*, all'interno della parte II, stabilisce che le cose destinate al culto divino (*res sacrae*), non devono essere adoperate per usi profani o impropri (can. 1171).

Anche i luoghi sacri in base alla loro funzione di servire al culto divino o alla memoria dei defunti sono qualificati e tutelati come beni culturali. Il can. 1220 prevede l'adozione di opportune misure di sicurezza per la protezione dei beni sacri e preziosi, per evitare furti, danneggiamenti e distruzioni del patrimonio delle chiese. Il canone 1234 § 2, preserva e tutela, oltre alle immagini preziose, anche gli *ex-voto*, da conservare e custodire nei santuari o nei luoghi adiacenti, perché espressione della pietà popolare e testimonianza di fede³².

Nel libro V, *De bonis Ecclesiae temporalibus* il can. 1254 § 2, viene stabilito che la Chiesa è legittimata all'acquisto e al possesso dei beni temporali per perseguire le finalità di culto, per l'apostolato, l'evangelizzazione e per compiere opere di carità.

Se i beni culturali sono in proprietà di privati, possono essere acquistati, mediante prescrizione, da altri privati, purché non siano adibiti ad usi profani. In ordine alla prescrizione si prevede il termine di cent'anni se appartengono alla Santa Sede, e di trenta se appartengono ad un'altra persona giuridica ecclesiastica pubblica (can. 1270).

³⁰ AZZIMONTI C., *I beni culturali ecclesiali nell'ordinamento canonico*, cit., p. 208.

³¹ Cfr. FELICIANI G., *Il regime giuridico dei beni archivistici ecclesiastici*, in "Archivaria Ecclesiae", 30-31, (1987-1988), pp. 115-130; e Cfr. LONGHITANO A., *Gli Archivi ecclesiastici*, in "Ius Ecclesiae", 4 (1992), pp. 649-667.

³² Cfr. AZZIMONTI C., *I beni culturali ecclesiali nell'ordinamento canonico*, cit., p. 212.

In relazione alla corretta gestione dei beni culturali, il codice prevede l'obbligo per gli amministratori di redigere un dettagliato inventario dei beni immobili e mobili, realizzandone anche una opportuna descrizione e stima (can. 1283 § 2).

Dell'inventario devono essere redatte due copie, una da conservarsi nell'archivio dell'ente, l'altro nell'archivio della curia. Gli amministratori sono tenuti a vigilare affinché i beni loro affidati non vadano distrutti, ne subiscano danneggiamenti, redigendo, se necessario, anche idonei contratti di assicurazione (can. 1284 § 2)³³.

Circa *il restauro, la trasformazione e la valorizzazione* del patrimonio culturali, il codice tiene conto che i beni sono "realità vive", cioè soggetti a trasformazioni nel corso del tempo, non solo per ovvie ragioni fisiologiche, ma anche per gli usi differenti cui possono essere destinati. Il can. 1189 stabilisce che i beni non possono essere restaurati senza la *licenza scritta* dell'ordinario, che, a sua volta, deve essere, preventivamente, informato della reale necessità del restauro da parte dei periti. È quindi indispensabile la richiesta di un'autorizzazione da avanzarsi all'ordinario competente che sarà quello del luogo (nel caso si tratti di immagini conservate in chiese od oratori della diocesi), oppure sarà l'ordinario dell'istituto religioso (nel caso si tratti di chiese od oratori di proprietà di questi ultimi). L'ordinario prima di rilasciare la licenza per iscritto ha l'obbligo di consultare i periti che lo sosterranno nella scelta circa l'opportunità e le modalità del restauro³⁴.

Sulla *valorizzazione* dei beni culturali il codice contiene solo piccoli accenni; il can. 1222 § 1, ad esempio, stabilisce che nei casi in cui una chiesa non possa più essere adibita al culto divino, né restaurata, deve essere ridotta ad uso profano non indecoroso, previa decisione del vescovo diocesano.

Nel libro V all'interno del titolo III, *De Contractibus ac praesertim de alienatione*, dopo il rinvio alla legislazione civile per quanto riguarda i contratti, se le norme civili non contrastino con il diritto divino e/o il diritto canonico non disponga diversamente (can. 1290), il legislatore detta una propria normativa sull'alienazione dei beni ecclesiastici.

Affinché la vendita dei beni sia valida, occorre la *licenza* dell'autorità competente, la quale, se si tratta di persone giuridiche pubbliche non soggette al vescovo diocesano, sarà determinata dagli statuti, mentre nel caso si tratti di persone giuridiche pubbliche soggette al vescovo diocesano sarà determinata quest'ultimo.

³³ Ivi, pp. 214-218.

³⁴ Cfr. MUSSELLI L., *Beni culturali nel diritto canonico*, in "Digesto delle discipline pubblicistiche", II, Torino 1987, pp. 226-228.

Il vescovo diocesano poi, per rilasciare la propria autorizzazione, deve ottenere il consenso del *Consiglio per gli affari economici* e del *Collegio dei consultori*, nonché dei soggetti interessati (can. 1292 § 1). Oltre alla licenza dell'autorità competente è sempre richiesta quella della Santa Sede; qualora si tratti di beni appartenenti ad un istituto religioso, la vendita, sarà valida solo in presenza della licenza del superiore competente (data col consenso del suo consiglio), e di quella della Santa Sede (can. 638 § 3)³⁵.

In relazione alle reliquie sacre il can. 1190 vieta la vendita e dichiara l'invalidità delle alienazioni o dei trasferimenti delle reliquie insigni e delle immagini che godono di grande venerazione da parte del popolo, se non è stata rilasciata la licenza da parte della Sede apostolica (can. 1190 §§ 2 e 3)³⁶.

6. I beni culturali nei Patti lateranensi

La normativa pattizia lateranense non prese in considerazione l'interesse della Chiesa in materia di beni culturali, lasciando che le disposizioni della legge n. 364/1909, e del suo regolamento esecutivo, continuassero ad applicarsi al patrimonio storico artistico ecclesiastico. L'avvenuta conciliazione favorì un maggior numero d'interventi a sostegno dell'arte e della cultura cattolica anche se, al contempo, indusse a rivendicazioni di competenze esclusive sia di parte civile, sia di parte ecclesiastica.

I *Patti lateranensi* furono sottoscritti l'11 febbraio 1929 nel palazzo del Laterano, dal segretario di Stato cardinale Pietro Gasparri per la Santa Sede, e dal capo del governo Benito Mussolini per l'Italia. Essi constano di un *Trattato* (in 27 articoli e 4 allegati), di un *Concordato* (in 45 articoli), relativo alle condizioni della religione e della Chiesa Cattolica in Italia, e un *accordo economico*.

Con il *Trattato* fu costituito il nuovo Stato della Città del Vaticano. Sugli immobili che costituivano il Vaticano fu riconosciuta la potestà assoluta della Santa Sede (art. 3)³⁷. Lo Stato escluse che sulla Città del Vaticano potesse esplicarsi qualsiasi ingerenza da parte del governo italiano non essendovi, in quel luogo, altra autorità all'infuori di quella della Santa Sede (giurisdizione sovrana) (art. 4)³⁸.

Gli artt. 13 - 16 del Trattato elencano una serie di beni immobili (le basiliche patriarcali in Roma, il palazzo di Castel Gandolfo, ecc.), rispetto ai quali, lo Stato, riconobbe alla Santa Sede, solo la piena proprietà, senza far cenno al-

³⁵ Ivi.

³⁶ Ivi.

³⁷ AAS 21 (1929), 210.

³⁸ AAS 21 (1929), 211.

la sovranità; tuttavia questi beni non ricadono sotto il dominio del diritto statale perché rientrano nelle eccezioni stabilite dall'art. 15 che esonera questi beni da tributi, dall'espropriazione per pubblica utilità e dall'assoggettamento a vincoli. L'art. 18 stabilì che la Santa Sede doveva impegnarsi a mantenere visibili a studiosi e visitatori i tesori d'arte e di scienza esistenti nella Città del Vaticano e nel palazzo Lateranense, pur riservando alla Santa Sede la libertà di regolarne l'accesso del pubblico³⁹.

Quanto al *Concordato*, fallito il tentativo di introdurre una norma specifica diretta a promuovere la collaborazione tra Stato e Chiesa nella tutela del patrimonio ecclesiastico, non rimase che una sola disposizione, direttamente riferibile alla materia. Si tratta dell'art. 33 che riservava alla Santa Sede la disponibilità delle catacombe esistenti nel suolo di Roma e delle altre parti del territorio del Regno, col conseguente onere della custodia, della manutenzione e della conservazione.

Vi è, poi, tutta una serie di disposizioni che pur non riguardando espressamente la tutela di interessi culturali, hanno un legame con questa materia. Ad esempio gli artt. 9 e 10 impediscono l'occupazione e la demolizione degli edifici aperti al culto senza il preventivo accordo con l'Autorità Ecclesiastica. L'art. 27 disponeva la cessione e l'amministrazione alla Santa Sede delle basiliche di Loreto, San Francesco in Assisi e di Sant'Antonio in Padova. Queste norme intendevano garantire, prevalentemente, il libero esercizio del culto senza derogare la legislazione allora vigente in materia di beni culturali⁴⁰.

7. I beni d'interesse storico-artistico nell'Accordo di Villa Madama del 1984

L'art. 12 dell'*Accordo di Villa Madama*, ha apportato delle modifiche rilevanti alla disciplina sui beni ecclesiastici prevista dal Concordato del Laterano.

Gli elementi innovativi introdotti dall'articolo possono così sintetizzarsi:

1) Introduce il concetto di "beni culturali d'interesse religioso", non parlando più di esigenze di culto, ma di esigenze di carattere religioso; in questo modo la norma intende garantire una tutela più ampia ed elastica;

2) Promuove lo sviluppo di una efficace collaborazione tra la Santa Sede e la Repubblica italiana per la tutela del patrimonio storico-artistico nazionale;

3) Determina un'assunzione di responsabilità da parte della Santa Sede e dello Stato, finalizzata alla promozione dell'uomo e del bene del Paese attraverso un'azione comune, una *collaborazione*;

³⁹ Cfr. AZZIMONTI C., *I beni culturali ecclesiali nell'ordinamento canonico*, cit., pp. 273-275.

⁴⁰ *Ibid.*

4) Muta la natura dell'impegno della tutela dei beni che da unilaterale diviene pattizia, cioè capace di vincolare, per il futuro, lo Stato; quest'ultimo potrà sottrarsi al suo impegno, solo attraverso una revisione dell'Accordo come stabilito dall'art. 7, c. 2 della Costituzione;

5) Indica un *modus operandi* che Stato e Santa Sede dovranno utilizzare in ambito di tutela; la norma prevede la predisposizione di un apposito accordo per attuare la tutela (questo accordo troverà una sua prima applicazione nell'Intesa tra Ministero per i Beni Culturali e ambientali e CEI n. 571 del '96 rivista dall'Intesa 26 gennaio 2005).

L'art. 12 stabilisce che la Santa Sede e la Repubblica Italiana, nel rispettivo ordine, collaborano per la tutela del patrimonio storico e artistico. La norma esprime bene lo spirito che deve animare le parti nella tutela dei beni, sottolineando che le parti devono impegnarsi nel promuovere lo sviluppo della persona umana ed il bene del Paese, attraverso una reciproca *collaborazione* (che diviene il *principio guida* nei rapporti tra Stato e Chiesa).

L'inciso "nel rispettivo ordine", richiama la reciproca distinzione ed indipendenza dei due ordinamenti, ed una collaborazione che presuppone un'azione vicendevolmente coordinata nel rispetto delle competenze e degli ordinamenti⁴¹.

La tutela del patrimonio storico-artistico diviene il fine dell'impegno e della collaborazione dei due ordinamenti. L'art. 12, 1° comma, consacra il principio della collaborazione tra Stato e Santa Sede nella tutela del patrimonio artistico, al di là dell'appartenenza proprietaria, ma tenendo conto solo dell'interesse culturale.

L'articolo fissa una legislazione aperta che favorisce la collaborazione tra i due ordinamenti e riconosce implicitamente che la realtà cattolica italiana ha prodotto e produce una cultura che qualifica l'identità nazionale; ciò spiega e giustifica l'interesse della realtà ecclesiale a collaborare alla tutela di questo patrimonio quale condizione della propria memoria storica e della propria identità⁴².

L'art. 12 dopo aver fissato, al n. 1, il *principio di collaborazione*, col 2° comma si preoccupa di assicurare che le due parti si aiutino, reciprocamente, per realizzare la disciplina prevista dalla norma. In pratica le parti concorderanno opportune disposizioni per la salvaguardia, la valorizzazione e il godimento dei beni culturali di interesse religioso, appartenenti agli enti ecclesiastici, sulla base di *intese* ed *accordi* reciproci. In particolare il 3° comma stabilisce che at-

⁴¹ Cfr. AZZIMONTI C., *I beni culturali ecclesiali nell'ordinamento canonico*, cit., p. 331.

⁴² Cfr. DALLA TORRE G., *I beni culturali ecclesiastici. Appunti per una riflessione* in "Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica", I, 1993, p. 117.

traverso le intese bisognerà favorire anche la conservazione e la consultazione degli archivi di interesse storico e delle biblioteche dei medesimi⁴³.

L'interesse religioso tutelato dall'art. 12 supera le esigenze del culto di cui parlava l'art. 8 della legge n. 1089/1939; l'art. 16 della legge n. 222 del 1985, che attua gli Accordi, qualifica come attività di religione o di culto, tutte quelle che riguardano l'esercizio del culto, la cura delle anime, la formazione del clero e dei religiosi, le missioni, le catechesi e l'educazione cristiana. La tutela dell'interesse religioso, quindi, non è più legata alle esigenze liturgiche e culturali, ma, ora, si estende ad interessi di tipo culturale.

L'attività di collaborazione tra la Santa Sede e lo Stato si esplica attraverso concordati e intese; questi non rappresentano delle deroghe o delle eccezioni alla legge italiana; lo Stato è, e resta, pienamente sovrano nel definire le proprie leggi in materia⁴⁴. Non si tratta, quindi, di stipulare accordi da sottoscrivere caso per caso in relazione a singoli beni, ma di concordare una normazione pattizia che ha carattere *integrativo* e *attuativo* della legislazione italiana⁴⁵.

8. Conclusioni

Lo studio svolto apre la strada ad alcune riflessioni: 1) Sin dal Rinascimento, il papato ed in generale tutto il clero, come committenti e detentori di preziosissime opere pittoriche, scultoree, architettoniche, hanno determinato uno strettissimo legame tra arte e Chiesa. 2) Per la Chiesa, l'arte è stata strumento di evangelizzazione, di catechesi e di inculturazione fino ai nostri giorni; attraverso la custodia di meravigliose opere pittoriche, per secoli, la Chiesa ha cercato di far entrare ogni uomo nel mistero cristologico, in quello eucaristico, in quello trinitario e di rendere l'umanità partecipe del senso del sacro nella dimensione comunitaria della liturgia.

Le statue, gli arredi e le sacre suppellettili hanno, da sempre, sottolineato la regalità e la sacralità della celebrazione eucaristica, dei sacramenti e dello stesso sacerdote. In altre parole, l'arte nella Chiesa è stata il mezzo più alto per esprimere il mistero del divino.

Ebbene tutto ciò spiegherebbe la modernità e la completezza dei provvedimenti emessi dallo Stato Pontificio prima e dalla Città Stato del Vaticano poi. Il senso che le opere artistiche hanno rappresentato, rappresentano e continueranno

⁴³ Cfr. FELICIANI G., *Il regime giuridico dei beni archivistici ecclesiastici*, cit., p. 119.

⁴⁴ Cfr. CARDIA C., *Tutela e valorizzazione dei beni culturali di interesse religioso tra Stato e Chiesa cattolica*, in "Beni culturali di interesse religioso", ed. Feliciani, Bologna 1995, p. 57.

⁴⁵ Cfr. PASTORI G., *L'art. 12 del nuovo Concordato: interpretazione e prospettive di attuazione* in "Ius", 1989, p. 84.

no a rappresentare per la cristianità, ha spinto, da sempre, le autorità ecclesiastiche ad assicurare la migliore tutela possibile per i beni d'arte evitando distruzioni, alienazioni, alterazioni ed esportazioni di questo preziosissimo patrimonio.

E questo fu ben chiaro allo stesso Stato liberale italiano che agli inizi del novecento abbandonò la legislazione eversiva del patrimonio ecclesiastico a vantaggio di una tutela dei beni d'arte più organica che trovò ispirazione e fondamento proprio nel disegno normativo pontificio.

È, infatti, con la formazione del nuovo Regno d'Italia che si scopre la centralità, la modernità e l'efficienza della legislazione della Chiesa in ambito di tutela dei beni culturali. È proprio lo Stato italiano a comprendere che, per regolamentare la materia dei beni d'arte, bisognava anche saper «dialogare con la Chiesa Cattolica, ascoltare le sue esigenze, dare una definizione ed una collocazione giuridica, alle sue proprietà.

Nella tutela dei beni storico artistici, la Chiesa non doveva più essere considerata come un'istituzione concorrente ed antagonista, ma come il soggetto più adatto a mantenere, curare e custodire i beni, ed in grado di offrire una vantaggiosa collaborazione al disegno normativo statale»⁴⁶. In tale prospettiva, la Chiesa, da sempre, con la cura e la tutela dei beni d'arte, è testimonianza preziosa e concreta di servizio alla fede e al bene comune.

⁴⁶ LOPRESTI G., *La legislazione liberale sui beni storico-artistici ecclesiastici*, in "Sapienza", 63 (2010), p. 325.

ONTOLOGIA DIVENIRISTA E RISCOPERTA DELL'ARISTOTELISMO AGLI ALBORI DEL 900: IMPLICAZIONI TEOLOGICHE DEI DUE MODELLI

1. Introduzione

Il panorama dell'ontologia moderna presenta numerosi modelli, alcuni dei quali hanno esercitato un notevole influsso sulla cultura contemporanea.

Un'attenzione particolare la meritano due di questi paradigmi e ci proponiamo di farlo in questo contributo, che sviluppa alcuni temi già delineati in sede manualistica¹, calibrando l'intervento in prospettiva più squisitamente teologica.

L'impianto della curvatura teologica, che presuppone la distinzione tra *fenomenologia* del mistero e *ontologia* del mistero, focalizza in questa occasione la sua attenzione su quest'ultima.

I due modelli ontologici che andiamo a proporre alla riflessione del lettore sono collocati cronologicamente tra fine '800 e inizio '900, ma successivamente sono stati notevolmente sviluppati ed hanno avuto largo seguito, generando conseguenze - come si diceva - anche in teologia.

Parliamo della prospettiva del "flusso" della cosiddetta ontologia divenirista e della riscoperta della prospettiva della "sostanza" nella prospettiva classica aristotelica, così come rivisitata.

Si tratta di due modelli apparentemente lontani, ma forse meno di quanto si possa pensare, come si evidenzierà nella trattazione.

2. Il divenirismo e l'*ontologia dell'instabile*

Un primo modello ricco di implicazioni teologiche è costituito dalla cosiddetta "metafisica divenirista", che non vede la realtà cosmica come una *sostanza* o un *insieme di sostanze*, ma piuttosto come un *processo*, o, per usare un termine caro ai suoi esponenti anglofoni, un "flusso" (*flux*).

Essa, quindi, concepisce la realtà in maniera diversa dall'impianto aristotelico-tomista, poiché essa considera l'essere degli enti come, in qualche modo, "ontologicamente instabile".

¹ SESSA D., *Filosofia della natura e dell'essere*, PassionEducativa, Benevento 2017, cap. VIII, pp. 227-263.

2.1 Georg Simmel: ontologia e sociologia

Un primo esempio di “ontologia instabile” è costituito dal sistema di Georg Simmel (1858-1918)².

A lui non ci rifacciamo come uno dei fondatori della sociologia, motivo per il quale è famoso, quanto piuttosto come filosofo dell'essere, aspetto sotto il quale è meno famoso e studiato.

In via preliminare, occorre rilevare come, forse proprio per questo, le trattazioni, soprattutto manualistiche, tendono a trascurare la sua ontologia, nell'ambito della quale è il *divenire* l'elemento centrale della realtà, di cui costituisce il meccanismo cosmologico fondamentale.

L'assoluta centralità del divenire fa sì che la vita stessa tenda *per sua natura* a svilupparsi, ampliandosi e trasformandosi continuamente in un continuo confronto con la realtà circostante e con le altre varie forme di essere.

E proprio in questo punto sta la spiegazione del legame tra *scienza dell'essere e sociologia* che, in Simmel, costituisce l'analisi di come l'esistenza produca forme socio-culturali afferenti alla dinamica creativa della vita stessa, che, a sua volta, è riflesso del *flusso ontologico* del suo impianto divenirista.

Non a caso, in ambito sociologico, Simmel, in un certo senso, evidenzia il tentativo di fondare una sorta di cultura “oggettiva”. Questa, per l'A., è essenzialmente fatta di *religione, scienza e diritto* e ogni singolo soggetto solo partecipando ad essa trova la sua cultura soggettiva³.

La vita dell'uomo, preso nella sua singolarità, si scandisce, quindi, in una dialettica che contrappone la cultura *oggettiva* (che in un certo senso impone le sue leggi, percepite talvolta come estranee) alla cultura *soggettiva*, fatta delle esigenze peculiari della persona⁴.

² George Simmel (Berlino 1858 - Strasburgo 1918) nasce da una famiglia di origini ebraiche convertita al cristianesimo. Tra le varie opere: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Barth Verlag, Leipzig 1892 (tr. it., *I problemi della filosofia della storia*, Piemme, Casalmongera 1982); *Hauptprobleme der Philosophie*, Barth Verlag, Leipzig 1910 (tr. it., *Problemi fondamentali di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1996); *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Barth Verlag, Leipzig 1911 (tr. it., *Saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano 1985). Per una trattazione generale cfr. FEDERICI M.-PICCHIO M. (a cura di), *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive*, Morlacchi Editore, Perugia 2012 e RUGGIERI D., *La sociologia relazionale di Georg Simmel. La relazione come forma sociale vitale*, Mimesis, Milano 2016.

³ È il tema sviluppato in quella che forse costituisce la sua opera più originale, in termini ontologici *Lebensanschauung. Vier metaphysischen Probleme*, Barth Verlag, Leipzig 1918 (tr. it., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli 2012).

⁴ A tal proposito non si può non far riferimento all'opera di Simmel *Problemi di base della sociologia: individuo e società* (1908).

Ora, se la religione è uno degli elementi che sostanzia la cultura, cioè è uno degli *assi culturali* che partecipano al gioco della cosiddetta “cultura oggettiva”, non per questo, di per sé, ha oggettività, anzi dev’essere - secondo Simmel - recepita soggettivamente dall’uomo.

Il pericolo per la teologia è immediatamente percepibile: l’esito della teorizzazione, infatti, è la perdita della dimensione di *assolutezza* che la caratterizza, per cui la teologia stessa finisce con l’essere nient’altro in più che *l’analisi della religione*. Questa però, non viene più vista nel suo rapporto reale (ontologico) con l’Assoluto, ma nella sua valenza costitutiva della cultura oggettiva. In altri termini si tende a passare dal piano *veritativo* a quello meramente *narrativo*, aprendo la strada per una deriva, peraltro oggi largamente seguita, nella teologia.

Si tratta della prospettiva di chi, da storico, sociologo e analista non si pone il problema della verità, dell’Assoluto e del Sacro, quanto piuttosto del ruolo dei concetti di verità, assoluto e sacro nella trama della cultura e della storia.

Si tratta di una mediazione tra l’asse oggettivo, che nulla ha a che vedere con la verità oggettiva, ma solo con la *prospettiva data*, e quello soggettivo, che nulla ha a che vedere con la dimensione salvifica personale, quanto piuttosto con la visione soggettiva che l’uomo ha del mondo e del suo posto nel mondo.

Si tratta, peraltro, di un mondo che è immerso in un flusso inarrestabile, in cui il *segno del cambio* è continuo ed in cui stabilità e certezza restano idee astratte ed irreali.

A tal proposito fanno riflettere le significative parole di Simmel:

“Se si volesse racchiudere in una formula il carattere e la grandezza della vita moderna, potrebbe essere questa: i contenuti della conoscenza, del comportamento, della creazione di ideali sono trasferiti dalla loro forma fissa, sostanziale e stabile in una condizione di sviluppo, di movimento e di labilità. Uno sguardo sul destino dei contenuti della vita, che scorrono sotto i nostri occhi mostra in modo univoco questa conformazione: rinunciamo alle verità assolute, che sarebbero contro ogni sviluppo, e diamo credito alla trasformazione continua, all’accrescimento e alla correzione della nostra conoscenza poiché l’accento posto sull’esperienza in ogni ambito non significa altro che questo. Le specie degli organismi non valgono più come eterni pensieri della creazione, ma come punti di passaggio di un’eterna evoluzione. Dall’inanimato fino alle più altre formazioni spirituali si trova la stessa tendenza; la scienza moderna ci insegna a vedere nella materia un infinito vortice di particelle. Degli ideali unitari, fondati nelle epoche precedenti al di là dei cambiamenti e delle contraddizioni delle cose, rico-

nosciamo la loro dipendenza dalle condizioni storiche e l'adattamento ai loro cambiamenti. All'interno dei gruppi sociali vengono sempre più sciolte le strette delimitazioni, la rigidità dei legami di casta e di corporazione viene infranta, per bene o male che sia, e la persona può circolare nella molteplicità variabile delle condizioni di vita, riflettendo, per così dire, in sé il panta rei delle cose. In questo grande e unitario processo di vita, che pone la cultura spirituale e sociale della modernità in una così decisiva contrapposizione tanto al Medioevo quanto all'Antichità, si iscrive il dominio del denaro, sorreggendo questo processo ed essendone a sua volta sorretto”⁵.

2.2 Ludwig Klages: ontologia e caratteriologia

Se Simmel propone un'ontologia divenirista al servizio della sociologia, altro interessante esponente della corrente diveniristica è Ludwig Klages⁶, che inquadra la sua ontologia nell'ambito di una profonda correlazione con l'antropologia.

Anche in questo caso c'è una profonda differenza con l'antropologia dell'impianto aristotelico-tomista. Klages, infatti, vede nell'uomo una sorta di *bipolarità*, che è sconosciuta nella prospettiva tradizionale e tanto più in quella aristotelico-tomista.

Alla mirabile armonia tra anima (*forma corporis*) e corpo, tale bipolarità sostituisce un *conflitto tra anima e corpo*, nell'ambito del quale l'anima costituisce “il senso del corpo” ed il corpo “l'espressione dell'anima”.

L'anima, peraltro, è dallo studioso tedesco vista in maniera molto peculiare.

Klages, infatti, è un esponente della caratteriologia⁷ e concepisce nell'uomo un inconscio non represso, addirittura anteriore alla coscienza ed è questa che egli chiama anima (*Seele*).

⁵ SIMMEL G., *Denaro e vita*, tr. it., di LODOVICI U., Mimesis, Milano 2010, p. 75. Il senso dell'assunto di Simmel è legato alla constatazione che nella vita moderna, sostanziata da uno “scorrere continuo e imperturbabile dei fenomeni, c'è qualcosa di insopprimibile, una sorta di “*perpetuum mobile*”, di “polo stabile”, cioè il denaro che è paragonato ad un “ponte verso valori definitivi”. Simmel, però, mette in guardia l'uomo sul pericolo e sulle ambiguità del denaro: “su di un ponte non si può dimorare”.

⁶ Ludwig Klages (Hannover, 1872- Kilchberg, 1956). Tra le varie opere: *Der Geist als Widersacher der Seele*, Barth Verlag, Leipzig 1929 (tr. it., *L'anima e lo spirito*, Bompiani, Milano 1940); *Dell'Eros cosmogonico* (tr. it., Bompiani, Milano 1979).

⁷ Fondata da La Senne e sviluppata da Berger, la caratteriologia è una branca della psicologia incentrata sull'analisi del carattere psicologico. Sul piano terminologico la psicologia tedesca preferisce usare “carattere”, anziché “personalità”, termine questo preferito dalla psicologia americana, ma i due concetti sono di fatto sinonimici. Interessante, anche se non direttamente

La sua è una concezione filosofica del “carattere”, che si potrebbe definire essenzialmente *vitalistico*. Non a caso il titolo originale dell’opera più importante *Der Geist als Widersacher der Seele* tradotto letteralmente significa “Lo spirito come antagonista dell’anima”.

L’A., infatti, postula nell’uomo una sorta di combattimento tra l’anima e lo spirito, conferendo alla sua ontologia una forte curvatura antropologica ed echeggiando sotto certi aspetti il conflitto freudiano tra *ego* ed *es*, mancando, però, la funzione mediatrice del super-io.

L’anima è vista come unità delle forze istintive inconsapevoli, mentre lo spirito come unità delle attività razionali consapevoli ed in questa contrapposizione, lo spirito diventa “costruttore dell’Io” e, quindi, inevitabilmente tende a distruggere l’istinto⁸.

Per comprendere appieno la prospettiva occorre considerare, infine, che, per Klages, ogni forma di vita contempla al suo interno due archetipi: “Reale”, cioè *ciò che è* ed “Attivo”, cioè *ciò che agisce*, per cui lo spirito appare nell’universo cosmico vitale come la forza irrompente per eccellenza.

Essa, però, è caratterizzata da una forma di “estraneità ontologica”, a causa della sua estrema peculiarità. Essa è come *estranea*, e per questo non solo tende a rompere l’originaria armonia dell’universo, ma minaccia di distruggere l’universo vitale stesso.

Di qui un’ontologia che risolve tutto nell’antropologia, e nella quale la trascendenza viene assorbita nel vitalismo fino al punto da essere dissolta e nell’ambito della quale la trascendenza del Dio persona appare estremamente debole e lo stesso essere sembrerebbe sostanzarsi attraverso categorie psicologiche e psicoanalitiche più che ontologiche.

Di qui il senso di fragilità ontologica, la dissoluzione di una teologia positiva “forte”⁹, la negazione di fatto della trascendenza stessa, assorbita nel tutto vitale, o, meglio, in qualche modo vitale.

2.3 Nicolai Hartmann: categorie del soggetto e categorie dell’essere

Ancora in questo filone, anche se con tratti peculiari molto specifici, possiamo citare Nicolai Hartmann¹⁰.

correlato alla nostra trattazione, l’opera del nostro A. *Perizie grafologiche su casi illustri*, (tr. it, Bompiani, Milano 1994).

⁸ KLAGES L., *Der Geist als Widersacher der Seele*, cit., p. 8.

⁹ Si allude al contrasto tra la teologia tradizionale, dall’impianto veritativo a radicazione ontologica ed il “pensiero debole”, dall’impianto narrativo e privo di radicazione ontologica.

¹⁰ Nicolai Hartmann (Riga 1882 - Gottinga 1950), di discendenza tedesca, studiò medicina e successivamente filosofia a San Pietroburgo e a Marburgo. Fu professore di filosofia dapprima

Egli, in maniera più che condivisibile, ritiene che nella storia del pensiero i problemi metafisici siano centrali e li qualifica come “spesso insolubili”, ma al tempo stesso “assolutamente inevitabili”¹¹.

La polemica è evidente: a suo avviso, è errato in filosofia, ma anche nelle scienze empiriche in generale, evitare ciò che si ritiene insolubile, per un motivo che, dal punto di vista epistemologico, è estremamente semplice: non è mai possibile conoscere in anticipo ciò che è risolubile e ciò che non lo è.

Sebbene il luogo privilegiato dei problemi della metafisica sia costituito dall'ambito teologico e cosmologico, essi nascono anche nell'ambito delle scienze empiriche e, in assoluto e generalmente, ogni teoria sulla conoscenza - come poi ribadirà Popper - cela inevitabilmente problemi metafisici¹².

Centrale una visione paradossale: diversamente da altri, l'essere spirituale, nel suo strato più alto, non può mai essere confuso con la coscienza del singolo. L'essere spirituale, infatti, è concepito come impersonale ed universale, pur non esistendo al di fuori degli esseri finiti.

L'assunto base di questa prospettiva ontologica è che, quindi, l'oggettività si fonda sugli enti esterni alla coscienza.

La conseguenza è diretta e semplice. È, infatti, ontologicamente diverso il possibile dal reale, che è tale proprio in quanto *effettuale*, per cui il modo fondamentale dell'essere è l'*effettualità*.

Abbiamo implicazioni di tale assunto anche sul piano morale, nel quale l'A. postula l'esistenza di *valori in sé*¹³.

a Marburgo poi a Colonia, Berlino e Gottinga, dove morì. Tra i suoi allievi più famosi: Hans Georg Gadamer e Boris Pasternak. Tra le opere principali: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, W. de Gruyter & co, Berlin 1921 (tr. it., *Lineamenti di una metafisica della conoscenza*); *Ethik*, W. de Gruyter & co Berlin 1936 (tr. it. *Etica*, Guida, Napoli 1972); *Zur Grundlegung der Ontologie*, W. de Gruyter & co, Berlin 1935 (tr. it., *La fondazione dell'ontologia*, Fabbri, Milano 1963); *Möglichkeit und Wirklichkeit*, W. de Gruyter & co, Berlin 1938 (*Possibilità ed effettualità*); *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, W. de Gruyter & co Berlin 1940 (*La costruzione del mondo reale. Compendio della dottrina generale delle categorie*); *Neue Wege der Zur Grundlegung der Ontologie*, W. de Gruyter & co, Berlin 1936 (tr. it., *La fondazione dell'ontologia*, Fabbri, Milano 1963). Per una sintesi critica del pensiero, con particolare riferimento all'ontologia cfr. D'ANNA G., *Nicolai Hartmann. Dal conoscere all'essere*, Morcelliana, Brescia 2009; GAMBÀ A., *In principio era il fine. Ontologia e teleologia in Nicolai Hartmann*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

¹¹ HARTAMANN N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, W. de Gruyter & co, Berlin 1935, p. V.

¹² Cfr. POPPER K., *Come io vedo la filosofia*, tr. it., Armando, Roma 2014, p. 394.

¹³ Interessante fu la sua teoria della proporzionalità inversa tra *identità* e *rilevanza* dei valori sociali, postulando che tanto più un valore sia forte, tanto meno esso sia diffuso. Si tratta di un'applicazione in sociologia della dialettica *estensione/comprendione* di un concetto, di cui tratta inizialmente la logica di Aristotele.

La ribellione verso il soggettivismo in ogni sua forma è evidente: l'ontologia di Hartmann, contesta radicalmente ogni forma di allineamento con la tradizione soggettivistica.

Il soggettivismo viene confutato, soprattutto nelle forme estreme, che giungono a pretendere un potere conoscitivo capace di "creare" in qualche modo l'oggetto, come in Kant, in cui l'Io assurge a "legislatore della natura" (Idealismo *gnoseologico*) e, ancor di più, nell'Idealismo trascendentale (idealismo *ontologico*).

In Hartmann la conoscenza è volta ad un oggetto che si pone in maniera netta al di fuori del soggetto, per cui si ritorna alla piena corrispondenza, se non all'identità, tra le categorie del soggetto e le categorie dell'essere.

Tale corrispondenza, però, è mitigata, dalla consapevolezza che nel processo conoscitivo c'è quella che viene definita "eccedenza di inconoscibile", concetto questo di estremo interesse e fecondo anche di implicazioni teologiche.

La sottolineatura dell'oggettività ed il superamento del soggettivismo certamente costituiscono elementi che farebbero pensare alla possibilità di un'ontologia aperta al teologico ed alla trascendenza.

Questo, però, viene fortemente ridimensionato da due elementi: a) Il principio stesso di effettualità e b) La concezione dell'essere spirituale, che nei suoi strati più elevati è visto come impersonale, quasi alla stregua di una forma cosmica assimilabile al vitale, ma irriducibile alla teologia positiva del Dio persona trascendente.

2.4 Alfred Whitehead

Il massimo teorico della realtà intesa come flusso è Alfred North Whitehead¹⁴, che risolve il divenirismo in termini di puro *processualismo*.

Per Whitehead, la realtà non è, quindi, costituita da un insieme di sostanze, ma non è altro che un *processo*, in una sorta di riattualizzazione dell'eraclitismo.

La visione richiama l'hegelismo, ma, come vedremo a breve, le diversificazioni sono notevoli e ugualmente rilevanti le conseguenze teologiche.

¹⁴ Alfred North Whitehead (Ramsgate 1861 - Cambridge Massachusetts 1947), fu filosofo e matematico inglese. Si occupò di logica, matematica, epistemologia, teologia e metafisica. Con Bertrand Russell scrisse *Principia Mathematica* Cambridge University Press, Cambridge 1910 (tr. it., *Principia mathematica*, La Nuova Italia, Firenze 1977). Tra le opere principali: *Adventures of Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge 1933 (tr. it. *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1997); *Nature and Life*, Chicago University Press, Chicago 1934 (tr. it. *Natura e vita*, Bompiani, Milano 2012); *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Mc Millan, London 1929 (tr. it., *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani, Milano 1965).

Un primo elemento significativo è che, nell'ambito di tale prospettiva processualista, per il filosofo americano non è possibile operare una chiara distinzione tra soggetto e oggetto, poiché ogni evento, essendo connesso in una dialettica di interdipendenza con altri, si può presentare alla coscienza alternativamente sia come oggetto sia come soggetto.

Il realismo, pertanto, presuppone che l'oggetto della percezione sia necessariamente qualcosa di diverso dal pensiero, per cui tra le conseguenze di tale assunto, emerge la negazione di ogni approccio meccanicistico nell'ambito della filosofia della scienza¹⁵.

Ed è proprio nella sua opera più famosa *Processo e realtà* (1929) che Whitehead rigetta le due "biforcazioni" classiche *spirito-materia* e *astratto-concreto* e passa da una concezione sostanzialista ad una processualista della realtà.

Prendendo in considerazione la dialettica polare *coscienza/esperienza*, egli opera un'inversione: nel suo sistema è l'esperienza, il cui divenire forma il processo, a precedere e condizionare la coscienza, non viceversa.

Anche lo stesso concetto di immortalità viene invocato e rivisto. L'indagine categoriale si propone di comprendere tutto il reale, all'interno di una nuova concezione, in cui la realtà finisce con l'assurgere a una sequenza di eventi processualmente intesi, il che le conferisce una sorta di "immortalità oggettiva".

In ogni evento abbiamo quella che Whitehead chiama "prensione".

In essa confluiscono una serie di determinazioni che derivano dal passato ed una serie di determinazioni che rimandano al futuro, cosicché le realtà, prese singolarmente, di volta in volta portano a formulare opzioni e scelte tra le varie possibilità, che si realizzano allorché scelta si concretizza.

Il *processo* di Whitehead è caratterizzato da un'articolazione bipolare: ha una dimensione fisica, cioè reale ed oggettiva ed una dimensione mentale, costituita da una serie di sensazioni soggettive, per cui in ogni processo la cosa si determina accogliendo nuovi contenuti e, al tempo stesso, delimitandone altri.

Le possibilità sono innumerevoli e nel loro ambito sono presenti anche oggetti atemporalmente, privi delle determinazioni spazio-temporali. Si tratta delle *idee*, che, ricordando Platone, si spazializzano e temporalizzano nel momento in cui si realizzano in un evento. Di qui l'assunto di Whitehead, secondo il quale l'evento spazio-temporale, cioè la storia, è qualificabile come "il fine delle idee"¹⁶.

¹⁵ La sua è una filosofia organica che si contrappone ai modelli specialistici di indagine. Egli è contro la conoscenza frazionata, in nome del principio di correlatività, secondo il quale ogni fatto richiede una analisi completa a carattere generale. Scopo precipuo è armonizzare filosofia e scienza.

¹⁶ WHITEHEAD A., *Process and Reality*, cit., p. 161. Per un approfondimento con riferimento anche alle coordinate spazio-temporali (*hic et nunc*) che portano ad un confronto con Heidegger. A tal proposito cfr. COBB J.-GRIFFIN D., *Teologia del processo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1978, pp. 89-95.

La visione ampia, articolata e, al tempo stesso suggestiva, è ricca di esiti e conseguenze teologiche.

In primo luogo va rilevato come Whitehead sia senza dubbio definibile filosoficamente come *teista*, in quanto pone alla base della dinamica del reale e dei rapporti con le idee l'attività ordinatrice di Dio, costituente il principio ed il fine, quindi assolutamente di natura primordiale e allo stesso tempo consequenziale per l'universo¹⁷.

Si tratta, quindi, di un impianto ontologico che non solo ammette Dio, ma addirittura lo postula, in quanto ritenuto ontologicamente indispensabile.

Se nel campo della dottrina delle idee Whitehead lucra da Platone, qui fa pensare a Cartesio, in cui Dio non solo è ontologicamente pure indispensabile, ma anche gnoseologicamente come garante della veracità delle idee¹⁸.

Whitehead attribuisce a Dio, infatti, due attività, che sono comuni all'impianto tomista: una "quasi originaria" (attività ordinatrice) ed una conseguente, in cui Dio si unisce ad ogni creatura. Manca, però, una terza attività, che in realtà è quella originaria, di cui si usa solo l'aggettivazione, ma che viene sostanzialmente dissolta dal processo: la creazione.

Il mondo è, quindi, un organismo in cui ogni componente ha un significato ed è caratterizzato da un processo la cui caratteristica fondamentale è la creatività¹⁹.

3. La rivisitazione dell'aristotelismo

La problematica s'inquadra nell'ambito della rinascita aristotelica che si sviluppa nella prima metà dell'ottocento e che viene iniziata da Friedrich Adolf Trendelenburg e portata avanti dai suoi discepoli Hermann Bonitz, Carl Prantl e Franz Brentano.

Si tratta di un lavoro preliminarmente di natura storiografica, che promuove edizioni critiche moderne e più attendibili e mira a rivisitare i contenuti in un'ottica di riattualizzazione²⁰.

¹⁷ Ivi, p. 165. Whitehead tratta più volte di temi teologici e di Dio, tentandone una definizione e la stessa visione cosmologica, per Whitehead, è il procedere del mondo verso un'unità totalizzante immersa nella visione di Dio (cfr. pp. 114-115).

¹⁸ Il fatto che Dio, tra l'altro, sia *infinitamente buono* fa sì che Egli non solo non possa ingannarmi, ma non possa permettere che io venga ingannato. Di qui l'esclusione del "demone ingannatore" cartesiano e la garanzia a base teologica che ciò che percepisco come "chiaro e distinto" (insuscettibile di "dubbio metodico", ma solo di "dubbio iperbolico", sia vero. Cfr. *Principia philosophiae*, parte I.

¹⁹ Cfr. COBB J.-GRIFFIN D., *Teologia del processo*, cit., pp. 45-75.

In particolare, la dimensione realistica dell'impianto gnoseologico aristotelico porta ad un dissenso radicale sia nei confronti di Kant, che dell'idealismo trascendentale tedesco, soprattutto hegeliano.

Le categorie di Aristotele sono intese come schemi logici che, però, corrispondono alla realtà e vengono ristudiate ed attualizzate nell'ambito di una interpretazione che può essere definita "linguistico-grammaticale"²¹.

In tale ambito il *soggetto* corrisponde alla *sostanza* e, quindi, si radica nella categoria dell'essere, aprendo la strada ad un'ontologia vera e propria.

Le altre categorie corrispondono agli accidenti, cioè ai termini predicabili più in generale. Di qui la contestazione della logica formale (trascendentale) kantiana e della dialettica di Hegel.

Di quest'ultima viene, però, recuperato il legame tra essere e pensiero, che, diversamente dall'hegelismo, non viene sviluppato in un'ottica predicazionalmente univoca, ma analogica²².

3.1 Adolf Trendelenburg

In Trendelenburg, come abbiamo anticipato, abbiamo l'iniziatore storico della rinascita aristotelica²³.

Rispetto all'orizzonte di Aristotele, Trendelenburg accentua la dimensione realistica ed approfondisce il rapporto tra pensiero ed essere.

²⁰ Cfr. TRENDELENBURG F.A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Akademie Verlag, Berlino 1846, vol. I.

²¹ Cfr. Ivi, p. 33 e segg.

²² Trendelenburg accusa Hegel e la sua dialettica di confondere contraddizione logica con contraddizione reale che, invece, ben vengono distinte da Aristotele. Mentre, infatti, la contraddizione logica consiste nel contraddire un concetto negandolo (X nega non X), l'opposizione reale effettua un mero confronto tra due concetti non contrapponendoli, ma giustapponendoli (vero è il contraltare di falso). La confusione, per Trendelenburg, è dovuta alla triade tesi-antitesi-sintesi, che, di per sé, porta alla non distinzione.

²³ Friedrich Adolf Trendelenburg (Eutin 1802 - Berlino 1872) perfezionò i suoi studi presso l'università di Berlino, occupandosi principalmente di filosofia antica (Platone e soprattutto Aristotele). Famoso col *Platonis de ideis et numeris doctrina e Aristotele illustrata* (1826), grazie a *De Aristotelis categoriis* (1833) e a un'edizione critica del *De anima* di Aristotele, ebbe la nomina a professore all'Università di Berlino, divenendo nel 1837 professore ordinario. Successivamente pubblicò gli *Elementa logicae aristotelicae* (1836) e le *Erläuterungen zu den Elementen der Aristotelischen Logik* (1846). Tradotta parzialmente in italiano la monumentale *Logische Untersuchungen*, Akademie Verlag, Berlin 1840 (tr. it., *Il metodo dialettico*, Il Mulino, Bologna 1990). Ugualmente tradotta *Historische Beiträge zur Philosophie*, Akademie Verlag, Berlino 1846 (tr. it., *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Vita e pensiero, Milano, 1994). Venne gratificato anche dalla prestigiosa nomina a membro dell'Accademia prussiana delle scienze.

In dettaglio, il fondamentale problema di Trendelenburg può essere ricondotto alla ricerca della soluzione di come il *pensiero* e l'*essere* possano essere uniti nella conoscenza, in altri termini come il pensiero possa giungere all'essere e come l'essere possa entrare nel pensiero.

Per risolverlo, il nostro A. prospetta una *Organische Weltanschauung*, cioè una concezione organica del mondo, una sorta di movimento costruttivo che unifichi essere e pensiero.

In altri termini, il mondo esterno è oggetto continuamente di percezione e pensiero e le categorie del pensiero (ivi comprese le cosiddette forme *a priori* come spazio e tempo) sono ritenute concordanti con la realtà extramentale, configurandosi al tempo stesso non solo come soggettive al modo di Kant, ma anche come oggettive.

Alla luce di tale premessa Trendelenburg risolve il problema della conoscibilità della “cosa in sé”, superando lo stallo kantiano e dissolvendo la conseguente impossibilità della metafisica.

Mediante la corrispondenza tra categorie di pensiero e realtà, ritiene possibile, pertanto, armonizzare non solo pensiero ed essere, ma porre anche le basi per formulare una metafisica genuina e valida oggettivamente, come quella aristotelica.

Inutile rilevare come l'A. si preoccupi di tradurre queste istanze in impianto attuale e coerente con la cultura contemporanea.

Teologicamente la cosa si traduce, in sostanza, in una rivitalizzazione ed una riattualizzazione dell'impianto aristotelico-tomista, che, pur con alcune annotazioni nuove, viene sostanzialmente ritenuto ancora più che valido a salvaguardia dell'oggettività e della trascendenza.

Il quadro offerto mira a formulare un realismo critico e non “ingenuo” e un intellettualismo concreto e non astratto.

3.2 Franz Brentano

Clemens Honoratus Hermann Brentano²⁴ fu allievo di Friedrich Trendelenburg e sulla scorta delle acquisizioni del maestro manifestò particolare interesse per Aristotele.

²⁴ Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano (Boppard 1838 - Zurigo 1917), ex sacerdote, filosofo e psicologo tedesco di origini italiane, insegnò dapprima all'università di Würzburg e poi di Vienna. Ritiratosi dall'insegnamento, nel 1896 si trasferì a Firenze ed ebbe rapporti diretti con Francesco De Sarlo, filosofo e psicologo italiano e rapporti epistolari con il matematico, psicologo e storico Giovanni Vailati. Queste occasioni di confronto contribuiranno allo sviluppo della filosofia e soprattutto della psicologia italiana agli inizi del Novecento. Allo scoppio della prima guerra mondiale lasciò l'Italia per Zurigo, dove morì nel 1917. Tra le opere principali: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker, Leipzig 1874 (tr. it., *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997); *Von der mannigfachen Be-*

Non a caso la sua stessa dissertazione di laurea a Tubinga fu intitolata *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*.

Anche in questo caso l'A. assurse alla notorietà con un'opera di contenuto diverso. L'opera che lo rese celebre fu, infatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*²⁵ del 1874, anno in cui iniziò ad insegnare all'Università di Vienna.

Possiamo parlare di una vera e propria scuola di Brentano con seguaci del calibro di Rudolf Steiner, Edmund Husserl, Alexius Meinong, Christian von Ehrenfels, e molti altri.

A noi interessa, però, la *pars* del suo pensiero per cui è meno noto, che nasce dallo sviluppo del pensiero di Trendelenburg, arricchendolo, come si evince dalla sua dissertazione di laurea, anche con i contributi del tomismo e della scolastica medievale, che sono - a suo avviso - rilevanti per la definizione di una prospettiva ontologicamente solida²⁶.

In Brentano, comunque, c'è una forte continuità tra filosofia e psicologia, come sottolinea in più opere come la celebre *Sulla Psicologia di Aristotele* (1867)²⁷ e la *Psicologia dal Punto di Vista Empirico* (1874)²⁸, ed il nodo di tale continuità si basa sul concetto scolastico di *intenzionalità*, dal Brentano rivisitata e attualizzata.

Il concetto di *intenzionalità* nasce in epoca medievale con la filosofia scolastica e in particolare con Tommaso d'Aquino e viene sviluppato da Brentano in senso gnoseologico-psicologico ed è forse il prodotto più importante del suo lavoro, dal momento che aprì la strada ad intere correnti di pensiero.

Ogni fenomeno mentale è caratterizzato da quello che gli scolastici del medioevo chiamavano l'intenzionalità, cioè "ogni fenomeno mentale è caratterizzato dalla peculiarità di contenere un oggetto intenzionalmente al suo interno"²⁹.

In altri termini ciò che contraddistingue più distintamente i fenomeni psichici è, infatti, il fatto di contenere sempre il riferimento ad un qualcosa, ad un oggetto, nel senso che, se penso, penso a qualcosa.

Questo "qualcosa" è l'oggetto della mia percezione indipendentemente dal fatto che esista realmente o sia frutto di immaginazione o fantasia.

deutung des Seiendes nach Aristoteles, Herder, Freiburg 1862 (tr. it., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1995).

²⁵ Cfr. BRENTANO F., *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, cit.

²⁶ RUSSO A., *San Tommaso ed Aristotele nella formazione di Franz Brentano* (1838-1917), in "Angelicum", 1 (2013), pp. 247-278.

²⁷ Cfr. BRENTANO F., *Die Psychologie Aristoteles*, Kirchheim, Wien 1867 (tr. it. *La psicologia di Aristotele*, Pitagora, Bologna 1989).

²⁸ Cfr. ID., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 3 voll., Duncker, Hamburg 1874 (tr. it., *La psicologia dal punto di vista empirico*, 3 voll., Laterza, Roma 1997).

²⁹ Ivi, p. 88 (cfr. l'intera spiegazione che Brentano dà dell'intenzionalità alle pp. 88-89). La citazione è dal testo originale.

In altri termini Brentano postula un secondo tipo di esistenza dell'oggetto, che chiama "esistenza mentale" o *in-esistenza intenzionale*³⁰.

Senza intenzionalità non è possibile, né del resto avrebbe senso, alcun pensiero e, di conseguenza, neppure alcuna esperienza, poiché la coscienza è sempre tendente, in virtù della sua intenzionalità ad un oggetto, per cui ogni fenomeno mentale è intenzionale.

La rilevanza ontologica di tale acquisizione verte sulla questione, peraltro più volte affrontata dall'A., se in un atto di coscienza si possa distinguere l'*oggetto intenzionale immanente* dall'*oggetto inteso trascendente*.

Sulla scorta dell'insegnamento del suo maestro Trendelenburg, Brentano collega il soggetto linguistico alla sostanza e alle categorie al predicato. Riforma, quindi, la logica aristotelica sulla base della filosofia scolastica, ponendo al centro dell'attenzione quello che chiama "giudizio esistenziale" inteso proprio come giudizio di discernimento tra oggetto intenzionale immanente e oggetto inteso trascendente.

Tale giudizio è per Brentano prioritario, poiché l'elemento fondamentale dell'indagine è primariamente riconoscere l'esistenza di un oggetto.

Solo in un secondo momento, infatti, è possibile effettuare operazioni di natura categoriale, cioè attribuire all'oggetto trascendente delle proprietà (in termini aristotelici effettuare la "predicazione")³¹.

Nell'ultima fase del suo pensiero Brentano si preoccupa dello statuto epistemologico dell'oggetto intenzionale e propende per una forma particolare di realismo, definita dallo stesso autore *reismo*³².

Vengono accettati gli oggetti attualmente esistenti e le *Gestaltene* e *Sachverhalte*. Vengono invece rigettate tipologie di oggetti attualmente irreali.

³⁰ Cfr. Ivi, p. 89.

³¹ La predicazione consiste nell'attribuzione di un termine universale ad un concetto particolare. Quando un termine universale si applica a qualsiasi numero di inferiori ordinariamente designa un solo concetto e si dice *univoco*. Se, invece, il termine viene applicato ad ogni specie di oggetto per designare a volte un concetto a volte un altro, si dice che è *equivoco*. Occorre, però, precisare, che è il termine ad essere equivoco, non il concetto, in quanto il concetto di "riso" come risata è totalmente diverso da quello del "riso" come alimento, mentre il termine che li designa è identico. L'analogia è un particolare rapporto di proporzione o di attribuzione e gli scolastici la vedono come la proprietà del termine e della nozione che intrinsecamente si verifica in un solo inferiore (detto *analogato principale*) ed estrinsecamente agli altri (*analogati secondari*) a causa di un rapporto con il primo. Cfr. ARISTOTELE, *Categorie*, 1, in cui viene fatto riferimento ai "paronimi" chiamati anche *pros èn*. Analogia deriva dal greco *analogheia* e viene tradotto in latino con *proportio*. Per ulteriore approfondimento cfr. SESSA D., *Filosofia della natura e dell'essere*, cit., pp. 192-196.

³² Cfr. ALBERTAZZI L., *Introduzione a Brentano*, Laterza, Roma 1999, p. III ("Temporalità, reismo e logica").

Le conseguenze in teologia non vertono tanto sui contenuti, quanto piuttosto sui presupposti epistemologici e sulle operazioni categoriali alla base della costruzione del sapere teologico, che recuperano aspetti tomisti e li attualizzano in una prospettiva realista, oggettivizzante, veritativa, trascendente ed esistenziale.

L'A. traccia, quindi, piste di riflessione e ricerca meritevoli di approfondimento.

3.3 Carl Stumpf

Carl Stumpf è stato anch'egli, oltre che filosofo, anche psicologo tedesco ed è stato tra i primi allievi di Franz Brentano³³.

Molto interessato alla psicologia sperimentale, insegnò a Göttingen, Würzburg e più tardi a Praga, Halle, Monaco ed infine Berlino.

Fu maestro di Edmund Husserl e Aron Gurwitsch, nonché relatore della tesi di laurea di Robert Musil.

Egli è anche famoso come fondatore della "Scuola di Berlino" con Max Wertheimer, Kurt Koffka, Wolfgang Köhler.

Dal punto di vista squisitamente filosofico egli introdusse nel 1888 un concetto fondamentale per lo sviluppo successivo dell'ontologia, cioè l'idea dello "stato di cose", in tedesco *Sachverhalt*³⁴.

Per comprendere meglio tale intuizione, è utile esemplificarla, riferendoci al giudizio, che è l'operazione mentale più comune.

Nell'ambito del giudizio, per Stumpf, occorre distinguere tra l'oggetto della conoscenza, che nel giudizio diventa soggetto di cui si predica qualcosa (ad es. "S è P"), la sua materia ed il contenuto del giudizio stesso.

Ed è proprio il contenuto del giudizio che costituisce il *Sachverhalt*.

Egli stesso formula un esempio teologico. Nel giudizio "Dio esiste" occorre distinguere la materia "Dio" dallo stato di cose, cioè "l'esistenza di Dio". L'operazione ha la funzione (come nell'ontologia di Brentano) di distinguere il contenuto del giudizio dal contenuto della semplice presentazione del medesimo. Il *Sachverhalt* può essere, quindi, definito come il "correlato ontologico di un giudizio"³⁵.

³³ Karl Stumpf (Wiesentheid 1848 - Berlino 1936) filosofo e psicologo tedesco, fu tra i primi allievi di Franz Brentano. Esercitò un influsso diretto e notevole su Husserl e, tramite la "scuola di Berlino", sulla psicologia contemporanea, in modo particolare di tipo "gestaltista". Opera principale: *Erkenntnislehre*, Vol. 1, Barth Verlag, Lipsia 1939; Vol. 2, Lipsia 1940.

³⁴ Per la ricostruzione dell'iter intellettuale di Stumpf resta fondamentale il lavoro di BONACCHI S. - BOUDEWIJNSE G. - BONACCHI S. (a cura di), *Carl Stumpf. From Philosophical Reflection to Interdisciplinary Scientific Investigation*, Krammer, Wien 2011. L'opera, purtroppo, non è stata ancora tradotta in italiano,

³⁵ Cfr. STUMPF C., *Psychologie und Erkenntnistheorie* in "Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften" (Volume 19, Parte 2), Franz Verlag, München 1891,

In seguito tale assunto eserciterà un forte influsso in Wittgenstein (*Tractatus*), nel giovane Husserl e in altri come Reinhach e Scheler.

La distinzione tra il contenuto del giudizio (orizzonte veritativo) dal contenuto del contenuto della sua semplice presentazione (orizzonte narrativo), cioè materia e *Sachverhalt*, verrà ripreso da Meinong, per il quale sarà l'elemento fondante della distinzione tra *oggetto* e *oggettivo*³⁶.

Anche qui la conseguenza teologica non verte tanto sul contenuto del sapere teologico quanto piuttosto sul presupposto epistemologico e soprattutto sulla distinzione tra orizzonte teologico narrativo ed orizzonte teologico veritativo.

Si tratta di una distinzione molto più importante di quanto si possa supporre, in quanto una deriva narrativa dissolve la *substantia fidei* e, quindi, lo stesso *depositum fidei*.

3.4 Alexius Meinong

Il filosofo austriaco³⁷, discepolo della scuola di Brentano, è noto principalmente per *Über Gegenstandstheorie* (*Sulla Teoria degli Oggetti* del 1904)³⁸ e per i suoi studi di logica deontica, basati sulla teoria dei cosiddetti “oggetti inesistenti”.

Tra i suoi studenti, appartenenti alla Scuola di Graz, sono annoverati Stephan Witasek, Vittorio Benussi, Konrad Zindler, Wilhelm Maria Frankl, Eduard Martinak, Ernst Mally e Franz Veber.

L'opera *Sulla Teoria degli Oggetti* è particolarmente importante per l'ontologia e risponde all'esigenza di Meinong di definire una “scienza degli oggetti”, della conoscenza, del sentire e del desiderare. Si tratta più propriamente di una “meta-scienza”, in quanto si parla di “scienza dell'oggetto del conoscere”, cioè si fa dell'oggetto “oggetto di una scienza”, per cui diventa

pp. 495–496. Viene formulata una forte critica dell'impianto kantiano, in quanto il criticismo dissocia la teoria della conoscenza dalla psicologia, mandando “specialmente nella riduzione di ogni tipo di indagine filosofica, in ispecie epistemologica, di ogni riferimento alla psicologia” (Ivi, p. 468). Il medesimo tema è ripreso e sviluppato in ID., *Erkenntnislehre*, 2 voll., Barth, Leipzig, 1939-40, p. 124 e segg.

³⁶ Cfr. Ivi.

³⁷ Alexius Meinong (Leopoli 1853 - Graz 1920), studiò all'Università di Vienna e ottenne il dottorato in storia, dopodiché si dedicò alla filosofia sotto la guida di Franz Brentano (1875-1878). Nel 1878 si trasferì alla Karl-Franzens-Universität di Graz come successore di Riehl e nel 1882 divenne professore straordinario di filosofia. Li fondò l'Istituto psicologico (1894) e l'annessa “Scuola di Graz” di psicologia sperimentale. Continuò a lavorare a Graz fino alla sua morte. Opera più famosa *Über Gegenstandstheorie*, Barth Verlag, Leipzig 1904 (tr. it., *Sulla teoria dell'oggetto*, Quodlibet, Macerata 2003).

³⁸ MEINONG A., *Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik*, Hölder Verlag, Wien 1885.

una seconda volta oggetto del conoscere quello che è già stato oggetto del conoscere di una scienza particolare.

Ed è proprio questa una “scienza delle scienze” a costituire la metafisica, che si riferisce alla totalità del mondo nella sua essenza e nei suoi fondamenti ultimi, il che è coerente alla vocazione aristotelica dell'intero impianto filosofico.

La metafisica non può, però, ridursi alla trattazione dell'oggetto in quanto tale, poiché essa si interessa della totalità di ciò che esiste, che, peraltro, è infinitamente piccola in confronto alla totalità degli oggetti di conoscenza.

Ciò che può essere oggetto del conoscere, infatti, non ha affatto bisogno di esistere (si pensi al “possibile”, alle figure geometriche, alla simbologia dell'informatica, etc.).

Di qui l'esigenza di distinguere tre modalità dell'essere che l'A. tripartisce in: *esistenza* (*Existenz*), *sussistenza* o *consistenza* (*Bestand*) e l'*essere-dato* (*Gegebenheit*)³⁹.

Nella modalità dell'esistenza si fa riferimento agli oggetti concreti ordinari (ad esempio un muro), che l'A. chiama anche *Wirklichkeit* (Verità); nella modalità della sussistenza si fa, invece, riferimento agli oggetti astratti (o logicamente possibili, come ad esempio i numeri e gli enti matematici); nella modalità detta di “essere-dato”, si fa riferimento agli oggetti logicamente impossibili (ad esempio un triangolo quadrangolare).

Meinong individua, infine, anche oggetti di ordine superiore o oggetti fondati, dipendenti dagli oggetti di ordine inferiore (ad esempio classi di oggetti, relazioni, forme, o *Gestalten*).

All'impianto ontologico corrisponde, come in Aristotele, l'impianto mentale e nella sua trattazione Meinong opera una distinzione articolata in quattro classi delle attività mentali: il presentare (*das Vorstellen*), il pensare (*das Denken*), il sentire (*das Fühlen*), e il desiderare (*das Begehren*).

Ontologicamente a queste quattro classi di attività mentali corrispondono quattro classi di oggetti: oggettività (*Objekt*), oggettivo (*Objectiv*), dignitativo e desiderativo⁴⁰.

L'*oggettività* (*Objekt*) può essere reale, come, ad esempio, le note di una melodia, oppure ideale, come, ad esempio le nozioni di differenza, identità; l'*oggettivo* (*Objectiv*), come ad esempio l'affermazione dell'essere (*Sein*), non-essere (*Nichtsein*), essere-tale (*Sosein*) o di un essere-con (*Mitsein*), in pa-

³⁹ Cfr. ID., *Über emotionale Präsentation*, in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse*, vol. I, A. Hölder Verlag, Wien 1917, pp. 283-467. Del lavoro non esiste traduzione italiana.

⁴⁰ Tra le fonti delle teorie di Meinong cfr. ID., *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, A. Hölder Verlag, Wien 1917, rist. 1968-1976, vol. VI. Neanche di questo contributo esiste versione italiana.

rallelo ai giudizi esistenziali, categorici e ipotetici; il *dignitativo*, come, ad esempio, il vero, il buono, il bello; il *desiderativo*, come ad esempio il dovere, lo scopo finale⁴¹.

L'articolazione di queste classi costituisce la *Gegenstandstheorie* di Meinong, che è ontologia intesa come "scienza degli oggetti"⁴². Essa, peraltro, può dirsi "scienza dell'ente in quanto ente" proprio perché contempla paradossalmente sia essere che non essere.

Interessante è anche il compito riservato alla filosofia del linguaggio che deve risolvere il problema del rapporto tra l'*oggetto* (ciò a cui il linguaggio si riferisce) e il *contenuto* (ciò che il linguaggio esprime).

Anche in questo caso le conseguenze e gli spunti per la teologia sono notevoli e numerosi.

Abbiamo arricchimenti epistemologici, relativi soprattutto alla partizione della disciplina nella sua valenza di oggettività ed *oggettività* (teologia dogmatica) e nella sua valenza *prasseologica* del piano *dignitativo* e *desiderativo* (teologia morale).

Va, però, anche in questo caso rilevata la preminenza del veritativo sul narrativo e, conseguentemente, il che appare paradossale per un riformato, la possibilità di una seria e feconda teologia naturale, resa possibile soprattutto dalla corrispondenza aristotelicamente supportata tra categorie dell'essere e categorie del pensiero.

4. I modelli ontologici oggi e la teologia

Il discorso ontologico non può essere evitato, neppure all'interno della cultura contemporanea che è certamente assetata di senso, ma, al tempo stesso, sembra tendenzialmente fuggire la vocazione dell'uomo ad essere, in termini heideggeriani, "pastore dell'essere".

⁴¹ A queste quattro classi di oggetti corrispondono quattro attività psicologiche: la rappresentazione (*das Vorstellen*), per l'oggettività. Non si può rappresentare senza rappresentare qualcosa. E si può rappresentare anche ciò che non esiste. Meinong si domanda a tal proposito se possa esistere la sola rappresentazione, ma non il suo contenuto. Per risolvere questo problema egli riprende la tesi della distinzione tra oggetto immanente (il contenuto della rappresentazione) ed oggetto trascendente (il presunto oggetto esterno cui la rappresentazione si riferisce). L'oggetto immanente esiste solo in quanto rappresentato. Esso può essere chiamato anche pseudo-oggetto. Ne fanno parte: a) Il pensiero (*das Denken*), per l'oggettivo; b) Il sentire (*das Fühlen*), per il dignitativo; c) Il desiderio (*das Begehren*), per il desiderativo. (Cfr. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, cit., parr. 12 e 15).

⁴² Ivi, § 15.

Essa, infatti, indulge in quelli che sono i suoi cardini precari, poco sostanzianti da un pensiero “debole” e, quindi, impregnati di relativismo, scetticismo, indifferentismo. La conseguenza, non a caso, porta l'uomo a sfuggire i nodi problematici esistenziali, immergendosi in una serie di surrogati, come il consumismo godereccio d'impronta mondializzante e la deresponsabilizzazione d'impronta sociologica.

Quello che, però, costituisce il massimo antagonista di un impegno “ontologico” è certamente la tentazione relativista, che, nelle sue forme più forti asurge a vera e propria “dittatura”, come l'allora Card. Ratzinger ebbe a dire nell'Omelia della *Missa pro Eligendo Pontifice*⁴³ poco prima di dismettere l'abito porpora di Cardinale per indossare quello bianco di Papa.

Del resto relativismo e “debolezza ontologica” sono intimamente connessi e non solo certo peculiarità esclusive della nostra sola epoca, ma tentazioni ricorrenti nella storia del pensiero.

La radice della tentazione “antiontologica” è contenuto già nel V sec. a.C., nell'aforisma di Gorgia: “Niente è, se pure fosse non sarebbe conoscibile, se pure fosse conoscibile non sarebbe comunicabile”⁴⁴.

Esso, e neppure tanto *in nuce*, contiene i germi di *nichilismo*, *relativismo* e *agnosticismo*, nonché di quella crisi di autentica e sincera comunicazione che attanaglia la società.

I modelli ontologici che abbiamo presentato costituiscono un tentativo di reagire a tale *empasse*.

La filosofia divenirista e quella sostanzialista (neo-aristotelica) hanno in comune, infatti, non solo l'impegno ontologico e la fede, anche se in modi diversi, nella possibilità di pervenire alla verità. Esse, inoltre, presentano anche elementi strutturali di sorprendente complementarietà.

⁴³ Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero (...). La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde - gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cfr. Ef 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie” (RATZINGER J., *Omelia della Missa pro eligendo Pontifice*, 18 aprile 2005, in: www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html, (Ult. acc. 27/11/2018).

⁴⁴ La testimonianza è di SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, VII, 65 ss.

Nel mondo antico, caratterizzato filosoficamente dalla contrapposizione tra il divenire eracliteo e l'essere parmenideo, fu Platone a scoprire la possibilità di un utilizzo complementare delle due griglie, solo apparentemente non armonizzabili: la prima, quella parmenidea, sostanzialista e basata sull'*essere che è e non può non essere*, venne riservata al mondo delle idee (Iperurano); la seconda, quella eraclitea, al mondo fenomenico.

Attualizzando la proposta e la soluzione platonica, la verità trascendente, ciò che va al di là delle contingenze spazio-temporali, può ben essere letta ed interpretata alla luce della griglia sostanzialista (metafisica dell'essere).

Il riflesso spazio-temporale della verità, il dinamismo storico, il progresso, l'evoluzione dell'uomo in termini di acquisizione di consapevolezza e di maturazione esistenziale, ben si prestano ad essere lette ed interpretate con la griglia divenirista (metafisica del divenire).

Il paradigma e la sua applicabilità al mistero presuppongono, quindi, la fondamentale distinzione tra *fenomenologia del mistero* (irruzione di Dio nella storia) e *ontologia del mistero* (Dio in sé).

Nel momento in cui, infatti, il mistero, squarciando il velo della storia, si innesta nella realtà dell'uomo, assume una concreta posizione nello spazio e nel tempo ed il suo "apparire" fenomenologico non può non sfuggire al flusso del tempo, in funzione del quale occorre prendere atto che la griglia divenirista è imprescindibile.

Esso, però, resta sempre ancorato alla sua dimensione fondante, che è meta-temporale, quindi irriducibile alla processualità, rispetto alla quale la griglia divenirista è inappropriata e deve far spazio alla griglia ontologica, basata sull'essere e sulla sua sostanzialità metafisica.

Un riflesso del paradigma proposto è costituito anche nell'interpretazione del rapporto tra *dogma* e *intelligenza del dogma*.

Il dogma esprime il contenuto della fede ed è legato alla rivelazione del mistero dell'*Ens perfectissimum et transcendens*, che, proprio in quanto assoluta perfezione, va al di là della dialettica spazio-temporale, per cui va inquadrato alla luce della metafisica dell'essere.

L'intelligenza del dogma, la sua comprensione con la realizzazione dei suoi riflessi pratici nella storia, però, progrediscono e sono soggetti a crescita ed incremento, per cui vanno interpretati nell'ambito della metafisica del divenire.

Operando una sorta di capovolgimento della massima cartesiana *Cogito ergo sum in sum ergo cogito*, emerge la fedeltà dell'uomo all'Essere e la necessità di adeguare il pensiero alla realtà dell'essere, al di là di psicologismi e sociologismi. Ma fedeltà all'essere significa anche essere fedeli alla caratteristi-

che assolute ed universali dell'essere, che la tradizione tomista sintetizza in *Unum, Verum et Bonum*⁴⁵.

Ed è proprio come tributo di fedeltà alle esigenze del *Verum* che il discorso *veritativo* deve prevalere su quello *narrativo*, in cui possono adombrarsi cedimenti nei confronti della verità.

La verità "narrata", infatti, può facilmente discostarsi rispetto alla verità "oggettiva" che deve essere "creduta" dal cristiano.

In questo ambito va anche rimarcato come il culto teologico del "bello" in termini verbali possa celare cedimenti ai giochi di parole che, d'altro canto, possono costituire una pericolosa insidia in ordine a fraintendimenti e cedimenti ammantati dai seducenti paludamenti di parole suadenti, ma non sostanziati da densità e robustezza dottrinale.

La prospettiva teologica da cui muove questa riflessione, quindi, spinge a operare delle scelte di campo coraggiose e decise per superare l'*empasse*.

Seguendo, peraltro, le indicazioni della Chiesa, la più opportuna e congruente griglia ermeneutica appare ancora l'opzione tomista, capace di coniugare esperienza storica e metafisica dell'essere, nel rispetto pieno della ragione e della rivelazione.

Essa va attualizzata ed opportunamente calata nella realtà socio-culturale attuale, anche attraverso una idonea mediazione linguistica e culturale, tale da rendere il linguaggio capace di incidere concretamente sul tessuto culturale e sulla coscienza dell'uomo contemporaneo,

5. Conclusione

Il tomismo, la *philosophia perennis* opportunamente rivisitata e linguisticamente resa congruente con la cultura contemporanea si rivolge all'uomo d'oggi, che solleva i medesimi interrogativi di sempre, ma lo fa in un'atmosfera culturale diversa e certamente più insidiosa rispetto al passato⁴⁶.

⁴⁵ Si tratta della dottrina dei trascendentali, cioè delle caratteristiche universalissime dell'essere in quanto tale. Esse sono unità (*unum*), verità (*verum*) e bontà (*bonum*), quest'ultima intesa in senso non etico, ma ontologico. Tutte le cose che esistono, quindi, per il fatto di esistere, sono unità, verità e bontà. Cfr. SESSA D., *Filosofia della natura e dell'essere*, cit., pp. 199-201.

⁴⁶ Nell'ambito di tale prospettiva neotomista si è tenuto conto, e non solo per rendere un doveroso omaggio, al neotomista napoletano della III generazione, il prof. Pasquale Orlando. Egli ha saputo delineare sapientemente una filosofia dell'essere che, ben lungi dall'essere stata esaustivamente studiata e soprattutto da essere stata utilizzata in tutte le sue potenzialità, ha ancora molto da dire. Rimandiamo all'esauriente presentazione della filosofia dell'essere di Pasquale Orlando del prof. Giustiniani suo discepolo GIUSTINIANI P. *Ontologia*, Piemme, Ca-

L'impianto che ne fa uso, inoltre, garantisce la migliore corrispondenza possibile tra *lex mentis* e *lex entis*, cioè tra logica ed ontologia, rendendo possibile la realizzazione dell'opzione realista posta a presupposto⁴⁷.

Si realizza così pienamente il principio aristotelico, fatto proprio da San Tommaso e formulato nella celebre espressione *adaequatio rei et intellectus*, posto a fondamento del realismo e della possibilità di conoscere dell'uomo, senza la quale vana sarebbe ricerca e riflessione e senza il quale l'avventura del pensiero perverrebbe ad un esito scettico⁴⁸.

L'*intelligentia fidei*, peraltro ha bisogno sempre di nuovi strumenti, per far luce su di una verità che non cambia: l'intelligenza della verità *diviene*, ma la verità al di sopra dello spazio e del tempo è.

Del resto occorre tener presente il monito dell'epistemologia popperiana, che ci ricorda che "la ricerca non ha fine" e che la verità non è esaustivamente possedibile dall'uomo, il che è pienamente coerente col messaggio cristiano, per il quale l'uomo deve andare verso la verità, ma più che per possederla, per farsi possedere da essa⁴⁹.

L'ottica ricorda la *reductio ad unum tomista*, intesa come prospettiva di un sapere filosofico che presenti una visione organica della realtà, al di là delle settorializzazioni e degli specialismi, poiché, come ricorda Popper "la specia-

salmonferrato 1991, pp. 145-155 e GIUSTINIANI P. - MATARAZZO P., *L'intellettualismo critico di Pasquale Orlando*, Luciano, Napoli 1994. Il prof. Orlando propone come scelta di base di non ridurre l'ontologia ad antropologia, ma di immettersi nell'ontologia dopo un discorso previo di filosofia della natura, nella consapevolezza che la cosmologia è l'anticamera dell'ontologia. Ma dell'antropologia, occorre, però, in via preliminare, recuperare un equilibrato "ottimismo gnoseologico", in quanto, assumendo posizioni simili a quelle kantiane, negando cioè all'uomo la possibilità di accedere alla "cosa in sé", si brucia la ricerca nel momento stesso in cui essa inizia, precludendosi il risultato finale in partenza. Parlando di "equilibrato ottimismo" si deve tener presente che, se da un lato l'uomo come "pastore dell'essere" è in grado di cogliere l'intima natura delle cose. Sulla prospettiva di fondo del neotomismo in genere e napoletano in particolare cfr. SESSA D., *Cultura cattolica dell'ottocento e neotomismo napoletano*, PassionEducativa, Benevento 2012.

⁴⁷ Per usare le parole di Orlando, infatti, "quando uno pensa l'essere pensa l'essere di tutti gli esseri" È anche strumento privilegiato di lotta contro l'assunto secondo il quale il pensiero non ha accesso alla realtà delle cose. "Il vero viene dall'essere ed è ciò verso il quale tende un pensiero e col pensiero l'oggetto si porta al soggetto (...). E poiché il pensiero ha come oggetto formale l'essere e ogni essere è, in quanto esse, oggetto del pensiero, il vero è detto dalla mente solo in base al suo rapporto con l'essere e dell'essere solo in quanto la mente ha rapporto con l'essere" ORLANDO P., *Filosofia dell'essere finito*, cit., p. 225.

⁴⁸ San Tommaso afferma che, poiché il pensiero ha come oggetto formale l'essere e ogni essere in quanto tale è oggetto del pensiero, il vero è proclamato dalla mente in base al suo rapporto con l'essere e dell'essere solo in quanto la mente ha rapporto con l'essere (SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, I, 16).

⁴⁹ POPPER K., *La ricerca non ha fine*, Armando, Roma 1976.

lizzazione può essere una grande tentazione per lo scienziato. Per un filosofo essa è peccato mortale”⁵⁰.

Di qui la concezione della metafisica come scienza della totalità.

Per concludere l'armonia tomista tra fede e ragione, che ha il coraggio di cogliere le ragioni della fede, ma ha anche fede nella ragione, tende a valorizzare il tesoro che Dio ha infuso nell'uomo, creato a Sua immagine in quanto libero, intelligente, capacità di amare.

In quest'ottica occorre delineare una prospettiva cosmologica ed ontologica radicata nell'esperienza di riflessione del passato, dialogante col presente, ma anche proiettata nel futuro.

In fondo la missione del filosofo è individuare il vero e coglierne il senso ultimo e più profondo, avendo il coraggio di delineare un pensiero “forte”; quella del teologo è promuovere la crescita dell'*intelligentia fidei*, ma, al tempo stesso, essere fedele al *depositum fidei* in termini veritativi.

⁵⁰ ID., *Congestture e confutazioni*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1976, p. 236.

LA GUERRA NON SEMPRE È UN PECCATO¹. LA TEORIA DELLA “GUERRA GIUSTA” NELLA *SOMMA DI TEOLOGIA* DI TOMMASO D’AQUINO

*“Sur les maisons des morts mon ombre passé/ Qui m’apprivoise à son frère
mouvoir/. L’âme exposée aux torches du solstice/, Je te soutiens, admirable
justice/ De la lumière aux armes sans pitié!/Je te tends pure à ta place premi-
ère/, Regarde-toi !... Mais rendre la lumière/ Suppose d’ombre une morne
moitié”²*

1. Introduzione

In molti presero la via del mare per raggiungere la sede del primo concilio ecumenico (sinonimo coinvolgente tutte le chiese esistenti ad Oriente e ad Occidente). Si andava a Nicea (oggi Iznik, in Anatolia a 150 km dal Bosforo, vicina alla sede imperiale di allora, che era ancora Nicomedia), dov’era stato indetto, nel 325 d.C., un concilio ecumenico da un imperatore romano, Costantino.

Lo scopo era quello di ottenere una chiarificazione circa le tesi teologiche di un diacono del vescovo Alessandro di Alessandria, di nome Ario, il quale insegnava che il Figlio eterno è “simile”, ma non “uguale” al Padre, cioè è lui stesso la “prima”, seppur la più degna, tra le “creature” del Padre. Di qui il quesito affidato da Costantino, peraltro non ancora battezzato, ai vescovi dell’impero (presenti, in gran parte, quelli di lingua e tradizione greca): “Stabilite quale sia la retta fede cristiana, e io la farò osservare”³.

La formula di fede concordata dichiarava il Signore Gesù Cristo *omooùsios al Padre*; però, non senza contrasti che, presto, si formeranno nell’interpretazione di quel termine all’accusativo - *omooùsion* -, per la prima volta non di provenienza biblica. Alla formula nicena seguivano 20 canoni (tra cui anche la norma che optava per la data della Pasqua secondo la prassi di alcune chiese, che la celebravano la prima domenica dopo il plenilunio di pri-

¹ Il titolo di questo saggio è tratto da una battuta di *Somma di teologia*, II, 2, 41, inoltre 3, ladove si discute della rissa.

² VALÉRY P., *Le Cimetière marin* 1920. I versi sono tratti da questo poemetto che Valéry compose come meditazione civile sulla tragedia della prima guerra mondiale: “*Le cimetière* è un canto impregnato di suggestioni mediterranee, ma anche di nessi con la filosofia ed il pensiero greco, oltre che descrizioni in cui il mare si fa metafora della vita umana, che fluisce e si rigenera, come le acque marine... mare come destino dell’uomo lo immagina Valéry” (NUNNARI M., *Destino mediterraneo. Solo il mare nostro ci salverà*, Rubbettino, Soveria Mannelli-Cz 2018, p. 31).

³ La formulazione è di SANDRI L., *Dal Gerusalemme I al Vaticano III. I Concili nella storia tra Vangelo e potere*, Casa editrice Il Margine, Trento 2014², p. 41.

mavera; ma l’imperatore la interpretò nella logica - non correttamente sottolineata da alcuni studiosi e prelati nelle celebrazioni costantiniane del 2013 - anti-giudaica, volendo così prendere le distanze da coloro che avevano assassinato *nostro Signore e Padre*).

Del resto, il luogo comune anti-giudaico si era sedimentato già nell’apologetica del secondo secolo, che inizia a far circolare una interpretazione del Sal 58 (59), 2 (che parla dell’angoscia notturna di Davide e il suo grido a Dio affinché lo liberi dai propri nemici) in chiave anti-giudaica e anti-pagana.

Ippolito di Roma vi vede addirittura una profezia pronunciata da Cristo circa la caduta degli empi giudei; Tertulliano applica il versetto ai giudei suoi contemporanei, ritenendo che essi siano destinati a soffrire calamità a motivo di Cristo. Nonostante la posizione più equilibrata di Ilario di Poitiers, il *luogo comune* prenderà piede in Agostino, a partire dal *Contra Faustum manichaeum*⁴.

È aperta, così, la strada per la giustificazione della violenza e delle azioni belliche, anche da parte dei cristiani e perfino della stessa Chiesa, per frenare e distruggere, ad ogni costo, i non cristiani e gli eretici, per frenarne la diffusione anche con le armi, per sradicare la zizzania dalla faccia della terra? Forse anche per questo, alla vigilia della grande guerra dei nostri tempi, i fautori della belligeranza potevano testualmente parlare, contro chi, obiettando, la considerava un gesto atrocissimo e anti-umano. di “guerra... giusta, necessaria, provvidenziale”⁵? Forse per questo non pochi pensatori muovono ancora critiche pertinenti alle giustificazioni contemporanee dei conflitti armati?⁶

2. Chiesa del Vaticano II di fronte ai dilemmi della guerra giusta

In ogni caso, i canoni di Nicea avrebbero dovuto permettere all’imperatore - ma egli non ci si riuscì per le tante diverse sottolineature della formula niceana, di tipo ariano, semi-ariano, omoiousiane, omousiane, omee... - di distinguere tra niceni e non-niceni.

Così, non soltanto fu esiliato Ario, ma lo stesso Atanasio - frattanto succeduto ad Alessandro - dovette lasciare la sua sede episcopale alessandrina per

⁴ MASSIE A., *Augustin, théoricien del’antijudaïsme chrétien?*, in *L’antijudaïsme des Pères. Muthe et/ou réalité? Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (20-22 mai 2015)*, textes édités par AUWERS J.-M.-BOURNET R. LUCIANI D., Beauchesne, Paris 2017, pp. 119-133 (qui pp. 121-129).

⁵ FARINELLI A., *Giusta guerra o atroce demenza? Gmunden, 25 settembre 1914*, Fratelli Bocca Editori, Torino-Milano-Roma 1914, p. 8.

⁶ GEUNA M., *Guerra giusta e guerra umanitaria. Appunti per una critica delle giustificazioni contemporanee dei conflitti armati*, in *Una strana gioia di vivere a Grado* Giovanni Merlo, a cura di M. Benedetti, M. L. Betri, Biblioteca Franciscana, Milano 2010, pp. 505-529. BRESCIANI C.- EU-SEBI L. (a cura di), *Ha ancora senso parlare di guerra giusta?*, Dehoniane, Bologna 2010.

prendere la via dell'esilio, difeso in Occidente dal solo Ilario di Poitiers (esule, a sua volta, per l'opposizione esercitata dai cosiddetti "vescovi di corte") e neppure dal papa di Roma⁷.

I concili locali di Sardica, di Seleucia, di Rimini... non riuscirono ad ottenere risultati soddisfacenti nella formulazione della fede, a riprova che nei primi secoli esisteva "un pluralismo di opinioni assai più grande, per fare un paragone, di quelle che nel secolo XVI contrapposero irrimediabilmente cattolici e protestanti"⁸.

Sarà infine Teodosio, nel 380, nell'editto di Tessalonica, indirizzato agli abitanti di Costantinopoli ma diretto *ad cunctos populos*, a sdoganare davvero il cristianesimo niceno e ad aprire la via ad una futura Chiesa, se non proprio di Stato, almeno chiaramente filo-imperiale, che alcuni autori reputano, però, esiziale dal punto di vista del Vangelo, in quanto si viene così a creare un intreccio asfissiante tra trono e altare, anche per quanto riguarda la giustificazione dei conflitti armati.

Quell'abbraccio sarebbe proseguito poi per molti secoli, sia pure assai diversamente coniugato nel mondo cristiano, i cui segni problematici si coglierebbero, oltre che nella dottrina del sacerdozio gerarchico, nella dottrina del dovere militare, che si afferma, dopo le remore registrate da un Tertulliano, proprio come *guerra giusta* a partire dal dopo-Teodosio.

Nell'arco di tempo che va da queste prime teorizzazioni, passando per il Medioevo di Tommaso d'Aquino e la modernità di Roberto Bellarmino che, nelle sue *Controversiae*, riconosce perfino la legittimità della difesa in armi della fede⁹, la stessa Chiesa moderna e contemporanea rivendica il diritto a un proprio, seppur esiguo e non di offesa, esercito, nonché all'esercizio di una propria giurisdizione penale, anche militare, come abbiamo visto negli ultimi arresti e processi ordinati da papa Francesco nel minuscolo Stato del Vaticano. Son questi gli esiti perversi della cosiddetta *aetas constantiniana* della Chiesa?

Tra le possibili interpretazioni di questa *aetas*, c'è chi propende, con Barth e Chenu, per una stagione da ritenere, se non proprio sciagurata, almeno foriera d'intolleranza verso chi non resta sarebbe voluto restare fedele a questa linea ritenuta *ortodossa*, come mostrerebbe il fatto che nei secoli della piena libertà dei cristiani "si moltiplicarono episodi di violenza contro persone, simboli, libri, biblioteche, templi di altre religioni"¹⁰.

⁷ Ilario di Poitiers, *Raccolta antiariana parigina. Dossier storico-teologico contro Ursacio e Valente vescovi ariani*, Introduzione di LONGOBARDO L., Traduzione e note di GIUSTINIANI P., Città Nuova, Roma 2019.

⁸ SANDRI L., *Dal Gerusalemme I al Vaticano III*, cit., p. 45.

⁹ BELLARMINO R., *Disputationes de controversiis christianae religionis*, II.

¹⁰ SANDRI L., *Dal Gerusalemme I al Vaticano III*, cit., pp. 61-62.

La Chiesa, da repressa diverrebbe, insomma, sempre più intollerante, anche facendo leva sul potere politico, dando luogo a quelle che sono a volte tratteggiate, senza mezzi termini, come “scandalose strumentalizzazioni che il potere politico e/o religioso farà, lungo i secoli, della croce e del crocifisso”¹¹.

Una sorta di “spina nel fianco” accompagnerà, perciò, a lungo la storia del cristianesimo e delle chiese, generando un nodo di problemi etici e politici, ma anche teologici, che, dopo i cenni di Pio XII (che auspicava, nel 1951, il “perfetto ordine cristiano nel mondo” con l’effetto del “dileguarsi fin la possibilità della stessa guerra giusta, che non avrà più alcuna ragione di essere dal momento che sarà garantita l’attività della Società degli Stati come genuino ordinamento di pace”¹²), si ripresenteranno soprattutto nell’epoca del *secolo breve*¹³, allorché l’auspicio diviene vero e proprio grido contro la guerra, in un tempo fratturato da ben due guerre mondiali.

Nella situazione di minacce di guerra all’orizzonte dello scacchiere internazionale, iniziava la prima sessione conciliare del Vaticano II. L’11 aprile dell’anno successivo, 1963, quasi anticipando o, forse, sottraendo il tema della guerra ai padri conciliari, papa Giovanni XXIII pubblicava l’enciclica *Pacem in terris*¹⁴, dedicata alla necessità di instaurare la pace fra tutti i popoli *in veritate, iustitia, caritate, libertate*.

La consapevolezza è ormai che, se chiamiamo Cristo, con le parole del profeta “Principe della pace” (Cfr. *Is* 9, 6) abbiamo il dovere di spendere tutte le nostre energie per il rafforzamento di questo bene. Ma la pace rimane solo suono di parole, se non è fondata su quell’ordine che il documento ha tracciato con fiduciosa speranza: ordine fondato sulla verità, costruito secondo giustizia, vivificato e integrato dalla carità e posto in atto nella libertà (n. 89).

Superando la teoria morale della “guerra giusta”, ormai comune dopo la messa a punto di essa effettuata nella *Somma di teologia* di Tommaso d’Aquino, fino a sostenere la necessità della legittima difesa anche con mezzi violenti, il “papa buono” dichiara l’illogicità di ogni guerra, scrivendo che è

¹¹ Ivi, p. 63, n. 5.

¹² *Radiomessaggio di sua Santità Pio PP. XII in occasione del Santo Natale*, parte II: AAS. n. 34 (1952), nn. 1, 5-15.

¹³ HOBBSAWME.J., *Il secolo breve. L’era dei grandi cataclismi*, tr. it. di LOTTI B., Rizzoli, Milano 1997¹⁰.

¹⁴ Cfr. AAS n. 55 (1963), pp. 257-304. Versione italiana: “L’Osservatore romano”, 11 aprile 1963; “La Civiltà cattolica”, 114 (1963), II, p. 105 e segg. Cfr. anche *Lettera Enciclica Pacem in terris di Giovanni XXIII e Messaggio di Giovanni Paolo II per la Giornata Mondiale della Pace 2003 nel 40° anniversario della Pacem in terris*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003. Cfr. lo studio di Card. R. Martino, *Pace e guerra*, Cantagalli, Siena 2005, con una buona messa a punto delle nozioni di guerra e di pace, alla luce della Sacra Scrittura, del Magistero della Chiesa, della dottrina sociale.

un errore ritenere di «poter regolare i rapporti di convivenza tra gli esseri umani e le rispettive comunità politiche» (n. 4) seguendo le forse irrazionali che esistono nell'universo e non, come si dovrebbe, cercandole «là dove Dio le ha scritte, cioè nella natura umana» (n. 4).

Quel documento, che prelude all'idea che si maturerà ulteriormente nel corso del Concilio, non manca di operare la ricognizione dei cosiddetti “segni dei tempi”. Il 2.12.1965, esaminati tutti i modi dei padri (ben 2247!), nella congregazione generale n. 166 in Concilio viene distribuito il testo con l'ultima revisione.

Il cardinale Garrone, nella sua relazione, rileva anzitutto come la maggior parte delle osservazioni dei padri si riferissero all'ateismo, al matrimonio ed alla guerra. Circa la guerra, non si prende posizione sulla moralità dell'obiezione di coscienza, ma neppure si riconosce un diritto al rifiuto di prendere le armi; si afferma soltanto che il caso degli obiettori di coscienza dev'essere regolato con umanità.

In particolare, nell'enciclica vengono dal papa identificati tre fenomeni, che descrivono bene il quadro socio-culturale dell'epoca, così come percepito dal sommo Pontefice e da quasi tutti i padri conciliari.

In primo luogo, l'ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici, in cui i lavoratori domandano di essere trattati sempre come soggetti o persone in tutti i settori della convivenza, e cioè nei settori economico-sociali, in quelli della cultura e in quelli della vita pubblica. In secondo luogo, l'ingresso della donna nella vita pubblica: la donna «sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica» (n. 22).

Infine, una configurazione sociale-politica profondamente trasformata: non più popoli dominatori e popoli dominati: tutti i popoli si sono costituiti o si stanno costituendo in comunità politiche indipendenti (no esplicito a discriminazioni razziali).

Sul piano dei rapporti tra esseri umani e poteri pubblici nelle singole collettività politiche, si afferma il primato della coscienza individuale (n. 30).

Lo scopo da perseguire, infatti, è quello dell'attuazione del bene comune, che «consiste nell'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona» (n. 35), ed i cui elementi sono: le caratteristiche etniche che contraddistinguono i vari gruppi umani; questo è un bene a cui hanno diritto di partecipare tutti i membri di una comunità politica; ha attinenza a tutto l'uomo: tanto ai bisogni del suo corpo che alle esigenze del suo spirito che ha anche un fine soprannaturale; l'attuazione del bene comune trova, nei tempi moderni, la sua indicazione di fondo nei diritti e nei doveri della persona; i poteri pubblici contribuiscano positivamente alla creazione di un ambiente umano nel quale a tutti i membri

del corpo sociale sia reso possibile e facilitato l’effettivo esercizio degli accennati diritti, come pure l’adempimento dei rispettivi doveri; comporta il dovere dello sviluppo economico adeguato il progresso sociale: e quindi che siano sviluppati, in proporzione dell’efficienza dei sistemi produttivi, i servizi essenziali, quali: la viabilità, i trasporti, le comunicazioni, l’acqua potabile, l’abitazione, l’assistenza sanitaria, l’istruzione, condizioni idonee per la vita religiosa, i mezzi ricreativi, in ogni caso evitando posizioni di privilegio o, all’estremo opposto, riducendo eccessivamente o rendendone impossibile il genuino esercizio.

La V e ultima parte della *Pacem in terris* si rivolge particolarmente ai credenti, ribadendo il dovere di partecipare «attivamente alla vita pubblica e di contribuire all’attuazione del bene comune della famiglia umana e della propria comunità politica; e di adoprarsi quindi, nella luce della fede e con la forza dell’amore, perché le istituzioni a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, siano tali da non creare ostacoli, ma piuttosto facilitare o rendere meno arduo alle persone il loro perfezionamento: tanto nell’ordine naturale che in quello soprannaturale» (n. 76).

Ormai *l’azione attiva per la pace e il disgusto verso la guerra* diviene una costante del Magistero cattolico.

Esso si muove sempre più in antitesi con la tradizione teologica e giuridica cattolica, di cui erano testimoni Agostino e, nel XVI secolo, De Victoria, e che in ultima istanza si rifaceva all’idea agostiniana secondo cui è cosa peggiore della guerra che i cattivi e i violenti dominino e spadroneggino sopra i buoni.

Questa nuova opportunità sembra specialmente rilevante nel rapporto della Chiesa con la sovranità degli Stati, vero *punctum dolens* dell’intera questione, perché la sovranità si esprime anche nel suo vertice più decisivo e tremendo, ovvero nel detenere e impiegare in maniera insindacabile il ‘diritto di guerra’ (*jus ad bellum*), oppure nel determinare mezzi violenti e bellici per difendersi, per esempio, dal terrorismo.

In questa scia, papa Benedetto XVI, nel discorso pronunciato alla “Neue Messe” (Nuova Fiera) di Monaco (10 settembre 2006), unificava le sue riflessioni intorno al tema - apparentemente distante dalle questioni politiche e militari -, di “Dio”.

Il tema Dio, insiste il papa, non riguarda soltanto la vita personale, la fede interiore, ma va collegato alla dimensione sociale, quasi a ribadire che quanto *si crede* deve avere sempre a che fare con la *vita*: «Con il tema “Dio”, però, è connesso il tema sociale: la nostra responsabilità reciproca, la nostra responsabilità per la supremazia della giustizia e dell’amore nel mondo». Ritorna, in tal modo, un tema centrale del cristianesimo, la sua *regola d’oro*: amore di Dio che è sempre amore del prossimo, anzi è posta un’equazione esplicita tra

amore e giustizia, la cui connessione diviene la “pietra di paragone”, o fattore di verifica, del cristianesimo nella storia.

L’Occidente, invece, come osserva criticamente il pontefice, ormai in maniera non riflessa, avrebbe piuttosto deciso per l’eclisse di Dio dall’orizzonte della propria razionalità segnando il pericoloso accadimento del “tramonto di Dio” dal quadrante delle proprie attitudini ed esigenze. Così, «esiste in alcuni l’idea che i progetti sociali siano da promuovere con massima urgenza, mentre le cose che riguardano Dio o addirittura la fede cattolica siano cose piuttosto particolari e di minor importanza».

La tolleranza e l’apertura culturale sono dei valori occidentali moderni, che il Papa dichiara di condividere, ma essi devono, a suo avviso, includere anche quello che viene descritto come *rispetto* per ciò che, per altri popoli ed esseri umani, è “cosa sacra”, o anche come “timor di Dio”. Quasi a dire che, in Occidente, dov’è stato teorizzato e coltivato il principio moderno di tolleranza, non si dovrebbe *a priori* espellere dal numero delle ipotesi il valore del sacro nell’orizzonte della razionalità, pena la perdita delle radici cristiane che comunque andrebbero riconosciute almeno come portato storico.

Dopo la globalizzazione del terrorismo a partire dall’11 settembre del 2000, sia nella crisi e superamento della dottrina della *guerra giusta*, sia in quella che papa Francesco denomina oggi *terza guerra mondiale a pezzi*¹⁵, diversi teologi sottolineano i rischi d’intolleranza cristiana verso chi non resti nella linea *ortodossa* comunque stabilita dalla Chiesa istituzionale, oppure stigmatizzano i tristi episodi di violenza contro persone, simboli, libri, biblioteche, templi di altre religioni.

Una volta ammessa la cittadinanza di Dio nella sfera pubblica, allorché si procedesse a determinarne il vero volto e il genuino profilo, ne conseguirebbero conflitti inevitabili nella vera e propria gara tra i monoteismi mediterranei a far prevalere il proprio punto di vista? Ecco, di nuovo, un profilo di domanda di tenore politico: come rivendicare un posto anche a Dio nella legittimazione sociale e politica del potere, senza degradare a scandalose strumentalizzazioni

¹⁵ “Poco fa ho detto, e lo ripeto, che stiamo vivendo la terza guerra mondiale, ma a pezzi. Ci sono sistemi economici che per sopravvivere devono fare la guerra. Allora si fabbricano e si vendono armi e così i bilanci delle economie che sacrificano l’uomo ai piedi dell’idolo del denaro ovviamente vengono sanati. E non si pensa ai bambini affamati nei campi profughi, non si pensa ai dislocamenti forzati, non si pensa alle case distrutte, non si pensa neppure a tante vite spezzate. Quanta sofferenza, quanta distruzione, quanto dolore! Oggi, care sorelle e cari fratelli, si leva in ogni parte della terra, in ogni popolo, in ogni cuore e nei movimenti popolari, il grido della pace: Mai più la guerra!” (*Discorso del santo Padre ai partecipanti all’incontro mondiale dei movimenti popolari*, 28.10.2014). Fonte online: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html. (accesso del 12.9.2018).

della croce e del crocifisso da parte del potere politico e/o religioso che diventasse egemone rispetto ad altre visioni? In particolare, in un’Europa in fase di quasi completa disgregazione politica e incapace di darsi un testo costituzionale unitario, non sarebbe controproducente rivendicare un posto al divino nello spazio pubblico, soprattutto quando esso ritenesse ineliminabile la tolleranza zero verso gruppi umani (si pensi ai migranti), oppure insanabile il ricorso ad armi impiegate allo scopo di una giusta causa? E tuttavia, di fronte alle enormità e ferocie commesse a danno della popolazione bosniaca, Giovanni Paolo II non si esime dall’appoggiare le azioni, anche militari, che fermino la mano degli aggressori. La strada è ormai aperta verso la tesi del disarmo integrale¹⁶.

Cosa avrebbe comportato tale presa di posizione sempre più chiara circa la guerra - fino all’affermazione che occorre “costruire un mondo di pace e superare il criterio barbaro e disumano del ricorso alla guerra come mezzo per dirimere le controversie. È tempo ormai di affermare con forza: “Basta con la guerra”! Guerra giusta e doverosa è fare guerra alle guerre”¹⁷ - è facile vedere nel progressivo affermarsi dell’intento de-militarizzante della Chiesa e dalle polemiche periodiche che accompagneranno periodicamente, in Italia, il mantenimento dell’Ordinariato militare per l’Italia¹⁸.

Si ricordi la Costituzione apostolica di Giovanni Paolo II, *Spirituali militum cura* (24.4.1986), nella quale si giustifica la cura pastorale dei militari, però all’interno del quadro dell’edificazione e della promozione della pace in tutto il mondo, in quanto essi non sono più reclutati per la guerra, bensì come ministri della sicurezza e della libertà dei popoli¹⁹.

Anche all’interno del Ministero italiano della difesa, si ricorda che, pur aderendo a tanti protocolli internazionali applicabili anche al diritto della guerra, la Chiesa lo fa per ri-affermare che la guerra è inumana e necessita salvaguardare, anche in guerra, i diritti dell’uomo²⁰. Si ricordi, inoltre, che nel 2016, il Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace insieme al movimento

¹⁶ *Prospettive per un disarmo integrale*. Atti del seminario internazionale su disarmo, sviluppo e pace, Roma, 11-12 aprile 2008, con una Lettera di Sua Santità Benedetto XVI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

¹⁷ *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti ai “primi giochi mondiali militari”* (7.9.1995): http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/september/documents/hf_jp-ii_spe_19950907_giochi-militari.html. (accesso dell’11.9.2018).

¹⁸ Cfr. *Diritto Umanitario e Cappellani Militari*. Corso Internazionale di Formazione, Roma, 25-26 marzo 2003, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004. Nel volume si riflette sul rispetto della dignità umana durante le operazioni militari, come antidoto salutare contro la passività che spesso caratterizza il nostro atteggiamento di fronte ai conflitti letali che insanguinano il mondo.

¹⁹ Giovanni Paolo II, Costituzione apostolica *Spirituali militum cura* per una più efficace cura spirituale dei militari: AAS n. 78 (1986), pp. 481-486.

²⁰ PALUMBO I., *La Chiesa romana e la guerra. Il diritto dei conflitti armati nell’ordinamento della Chiesa cattolica*, “Informazione della difesa”, n. 3 (2009), pp. 52-56.

cattolico globale per la pace, Pax Christi Internazionale, promossero una Conferenza internazionale, chiedendo esplicitamente di cancellare qualunque riferimento alla dottrina della guerra giusta

Cosa, invece, ciò comporti rispetto alla tradizione tommasiana, è bene vederlo direttamente sui testi, anche grazie alla recente edizione della *Somma di teologia*, pubblicata con una mia ampia *Introduzione generale*, da Città Nuova²¹.

Questo, però, non senza notare che Tommaso non affrontava il problema della guerra nella discussione sulla legge naturale (il cui stato, essendo trascrizione antropologica e sociale di una legge eterna, non poteva implicare un *bellum omnium contra omnes*), né in quella riguardante la giustizia, ma, significativamente, ne parlava a proposito della virtù della carità.

Egli non si chiedeva, infatti, quando una guerra è morale o coerente con le esigenze della legge di natura e di giustizia, ma se è sempre peccaminoso fare una guerra, cioè si domandava quando l'uccisione di un altro essere umano, implicata da ogni atto bellico violento, non sia contraria all'amore del prossimo.

3. Le indicazioni della *Somma di teologia* di fra' Tommaso dei conti d'Aquino

Una delle direttrici di marcia per interpretare il personale cammino di fra' Tommaso in questo scritto enciclopedico della sua maturità, chiede di soppesare l'incidenza della pressoché onnipresente tradizione di tenore agostiniano, oppure della tradizione filosofica aristotelica mediata dalla tradizione musulmana.

In merito, si osserverà che mentre il giovanile *Commento alle Sentenze* sembrava ancora rivelare, nelle sue parti più strettamente filosofiche, una forte accentuazione dell'elemento agostiniano ed anche un maggiore influsso di Avvicenna, nella *Summa theologiae*²² appare evidente una maggiore libertà nel procedere rispetto a entrambe queste tradizioni.

A loro volta, i rilevanti concetti di ordine teologico-morale, di filosofia politica e sociale, presentissimi nelle due parti della *Parte seconda* della *Somma di teologia*, arricchiscono il quadro circa il ripensamento tomano degli apporti aristotelici, prospettando ulteriori precisazioni e sviluppi, particolarmente se si proceda, ad esempio, alla comparazione col *De regno ad regem Cypri* (detto anche *De regimine principum*), databile all'incirca verso il 1267.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Somma di teologia*. 1. Parte Prima, Introduzione di GIUSTINIANI P., traduzione, note e apparati a cura di FIORENTINO F., Città Nuova Editrice, Roma 2018, pp. 5-141.

²² Si rinvia alla recente edizione della *Somma di teologia*, *Introduzione generale* di Pasquale Giustiniiani, traduzione italiana, note e apparati a cura di Fernando Fiorentino, Città Nuova, Roma 2018. Finora sono apparsi 4 voll, che propongono tutta la *Somma* eccetto il *Supplemento* alla Parte terza.

Per non dire delle informazioni che si potrebbero ricavare dal confronto istituibile con i ben nove commenti biblici prodotti da fra’ Tommaso.

Un *monumento* nella varietà delle sue parti, la *Summa theologiae*, insomma; ma anche un cantiere in continua manutenzione, grazie al ripensamento delle varie tradizioni culturali.

È stato perciò ben osservato, in merito a quest’aspetto di evoluzione e maturazione delle soluzioni su specifici punti - che sembra oggi fare il paio con quanto nei nostri tempi il Vaticano II ha voluto chiamare *aggiornamento*.

Tommaso, dal canto suo, decide di aprirsi decisamente agli apporti della speculazione, anche filosofica (che, dalla fine del Duecento, restava comunque una meditazione intellettuale, svolta da una mente ristabilita nella grazia divina dalla redenzione e, quindi, capace di spiegare in termini razionali l’esperienza di Dio). E lo fa non soltanto per approfondire le indicazioni bibliche, ma anche per mostrare la coerenza interna degli enunciati della dottrina sacra, nonché la compatibilità con le istanze della ragione argomentata.

Mentre qualcuno, nel corso di quegli anni, utilizzava l’escatologia (alla maniera dei seguaci di Gioacchino da Fiore) come possibile antidoto all’aristotelismo, Tommaso preferisce inverte, invece, anche il “nuovo” armamentario filosofico dello Stagirita e dei suoi commentatori all’interno della teologia, non senza raggiungere forti aspetti di novità, i cui esiti si vedranno anche nelle profonde trasformazioni che, con raddoppiato ardimento, ha fatto subire alla filosofia di Aristotele. Il tutto, però, viene da lui compiuto in modo tale da restare altrettanto fedele ad Agostino e al suo insegnamento autorevole e diffuso, tanto che è stato affermato che “l’agostinismo di san Tommaso è più conseguente di quello di san Bonaventura”.

Procede in tal modo Tommaso anche per quanto riguarda la giustificazione della guerra? Bisogna, in primo luogo, ricordare che il modello ideale di riferimento resta per Tommaso quello dell’armonia, che nessuno deve spezzare. E ciò al punto che se un tiranno sta sovvertendo l’ordine, il popolo può ricorrere alla ribellione, che non è più neppure tale, bensì ripristino dell’ordine costituito contro un sedizioso e un ribelle²³.

Se nella prima Parte della *Somma di teologia* lo stesso termine “guerra” è pressoché assente, nelle due parti morali dell’opera esso comincia a comparire nell’esame delle virtù umane (per esempio, della virtù della forza), per poi essere affrontato formalmente nella *Secunda secundae*, laddove un’intera questione viene dedicata alla teoria della guerra giusta.

JOURDAIN Ch., *La philosophie de saint Thomas d’Aquin*, tome premier, Librairie de L. Hachette et c., Paris 1858, p. 453.

La *Parte seconda della Seconda parte* ha come “soggetto” l’atto umano, ovvero l’atto dell’essere umano che fu fatto a immagine di Dio (immagine come essere intellettuale, dotato di libero arbitrio, in grado di agire per se stesso). Si tratta soprattutto della creatura umana, piuttosto che dell’angelo (a cui era stata dedicata discreta attenzione nella *Parte prima*), ovvero del suo *ritorno verso Dio*, dopo l’allontanamento a motivo del peccato (cfr. 1-2, prol., 6, 9-10).

Di qui la possibile divisione in due direzioni: il *fine ultimo* dell’essere umano; *ciò mediante cui* egli tocca o devia da questo fine ultimo.

L’approfondimento della *carità (virtù e vizi opposti)* si legge partire dalla q. 22 fino alla q. 48, laddove saranno sviluppate tre tappe in ordine a *ciò che si presenta in ragione di bene*: atto d’amore; atto di desiderio; gioia o piacere; a cui seguono tre tappe in ordine a *ciò che si presenta in ragione di male*: movimento di ripudio; atto di fuga; sofferenza (una specie di stato affettivo che si chiamerà col nome generale di sofferenza, opposto al piacere).

Poiché il bene e il male non si presentano allo stato puro, ma in concreto, al punto che la loro duplice influenza sull’appetito sembra controbilanciarsi, bisognerà studiare i dinamismi misti anche dell’appetito (si parla di audacia e di disperazione e precisamente di 11 possibili movimenti che si possono produrre nella facoltà affettiva). In dettaglio, le qq. 23-46 studiano la terza virtù teologale, o *carità: in se stessa* (amore di amicizia degli uomini verso Dio, a cui corrisponde la benevolenza reciproca di Dio verso noi); nella sua *sede psichica*, che è la volontà, in quanto oggetto della carità è il bene supremo-felicità somma, cioè Dio; nel suo essere *virtù infusa*, ma con dei *gradi* (principianti, proficienti, perfetti); nel suo *oggetto*, che non è solo Dio, in quanto la carità si estende al prossimo, in quanto in esso noi troviamo sempre Dio.

Viene insegnato che il principale atto della carità è *amare, piuttosto che essere amati*, a cui seguono diversi *effetti interni* (gioia, pace, misericordia) ed *esterni* (*beneficenza*, di cui fa parte l’elemosina, e *correzione fraterna*, che è un tipo peculiare di elemosina); i diversi modi di elemosina sono le *opere di misericordia corporale e spirituale*.

A loro volta, i *vizi opposti alla carità*, che c’interessano da vicino, sono: *odio* (che è contrario all’amore), *pigrizia* e *invidia* (opposti alla gioia e alla carità), *discordia*, *contese*, *scisma*, *guerra*, *lotta*, *sedizione* (tutti vizi contrari alla pace); *scandalo* (che si contrappone alla carità e alla beneficenza).

La guerra viene dunque inventariata, da Tommaso d’Aquino nella parte morale della *Somma di teologia*, tra i vizi e i peccati che si oppongono alla pace, insieme con lo scisma, con la rissa (una specie di guerra privata secondo 2-2,41,1, inoltre 3) e con la sedizione, ovvero con un tumulto che conduce allo scontro (2-2,39, prol.).

E, tuttavia, non solo ci possono essere dei casi in cui è giusto intraprendere una guerra, ovviamente in vista del perseguimento di un bene maggiore, quello della pace, che anzi, in una guerra giusta, di fatto s’impedisce agli aggressori di nuocere, per esempio s’impediscono le uccisioni di molte altre persone nonché innumerevoli mali temporali e spirituali, al punto che, nel corso di una giusta guerra non ci si può neppure, secondo l’Angelico, rifiutare di combattere in giorno festivo (2-2,40,4,r.).

Di più: si possono addirittura istituire degli Ordini religiosi finalizzati alla milizia cristiana (ovvero finalizzati al soccorso del prossimo, non solo relativamente alle persone private, ma anche relativamente alla difesa di tutto lo Stato, ovvero per la difesa del culto divino e per la salute pubblica o anche per la salute dei poveri e degli oppressi)²⁴.

Certo, il religioso consacrato non potrà mai combattere di propria iniziativa, ma solo in virtù dell’autorità dei principi o della Chiesa. E tuttavia, sia l’antica che la nuova Legge prevedono che, a determinate condizioni, la guerra possa essere giusta. Così, la legge antica, che insegna comunque dei precetti adeguati, “per primo stabilì che si facesse la guerra in modo giusto”²⁵.

In 2-2,5,5, Tommaso, all’interno della discussione sull’*atto interiore di fede* (Prol. Alla q. 2), si domanda se sia necessario alla salvezza credere esplicitamente alcune cose e risponde: “I precetti della legge, che l’uomo deve osservare, sono dati per riguardo agli atti delle virtù, che sono la via per giungere alla salvezza”. Così, se all’oggetto della virtù della fortezza appartiene di sopportare i pericoli di morte e di aggredire pericolosamente i nemici per il bene comune; tuttavia a che l’uomo si armi o che colpisca con la spada in *una guerra giusta*, o che faccia qualche altra cosa simile, si riduce certo all’oggetto della fortezza, ma accidentalmente.

Ora, la determinazione dell’atto virtuoso a quelle cose che si rapportano accidentalmente, o secondariamente, all’oggetto proprio e di per sé della virtù non ricade necessariamente nel precetto se non in certi luoghi e in certi tempi.

Nella 2-2,10,8, si discute della guerra condotta dai cristiani contro i non credenti. Essi non la indicano per costringere alla fede i non credenti, ma solamente per il seguente motivo: “Ed è proprio per questo che spesso i cristiani muovono guerra contro i non credenti, non per costringerli a credere, (poiché, anche se dovessero vincerli e li facessero prigionieri, li lascerebbero liberi di credere e di non credere), ma allo scopo di costringerli a non essere d’ostacolo alla fede” (r.). La costrizione alla fede viene ammessa solamente nei confronti degli eretici e degli

²⁴ ST 2-2, 188, 3, 3.

²⁵ ST 1-2, 105, 3, r.

apostati, per cui “costoro vanno costretti anche nel corpo, affinché adempiano quanto promisero e affinché credano in ciò che un tempo accettarono” (r.).

Ma la discussione formale intorno alla guerra avviene nella q. 40, il cui prologo distingue quattro approfondimenti possibili: “*Primo*: Se qualche guerra sia lecita. *Secondo*: Se ai chierici sia lecito combattere. *Terzo*: Se a coloro che combattono sia lecito tendere insidie. *Quarto*: Se sia lecito combattere nei giorni di festa”. Di essi, solamente il primo approfondimento è, ai nostri fini, più rilevante, anche se non mancano sfumature nelle altre questioni di ordine morale proposte nella questione.

Il principale testo evangelico di riferimento è *Mt.*, 26, 52: “Chi impugnerà una spada, perirà di spada», anche se non ne mancano altri che configurano come peccato il non lasciar fare alla giustizia divina. In definitiva, il nodo sta nel seguente ragionamento: se la guerra è contraria alla pace, non è un atto di virtù, bensì un peccato, compiere un atto di guerra” (2-2,40,1,3 inoltre).

Ad esso non sembra coerente la tradizione proveniente da Agostino (epistola *Al figlio del centurione*), che osserva come il Signore non comandi ai militari di gettare le armi e sottrarsi ad ogni obbligo militare e ne conclude che la dottrina cristiana non condanna del tutto la guerra (2-2,40,1, in contr.).

La risposta tommasiana teorizza non soltanto che sono lecite le esercitazioni militari, ovvero arti militari in caso di guerra²⁶ (condotte, però, in maniera che non ne derivino uccisioni e rapine), ma che possa esistere una *guerra giusta*, anzi ne fissa le tre condizioni:

“*Per primo*, l’autorità del principe, dietro il cui ordine si deve fare una guerra”. Ovvero, se la guerra deve essere indetta o proclamata, la fonte autoritativa della indizione non può essere una persona privata (la quale potrebbe risolvere il contenzioso circa un proprio diritto, ricorrendo al giudizio di un superiore), bensì una persona che abbia il potere di *convocare il popolo*, cosa che bisogna pur fare nell’imminenza di una guerra (ecco la clausola per parlare di *guerra giusta*, ovvero necessità della consultazione della volontà popolare da parte di chi è detentore del potere): cioè, un principe, cui viene affidata la “cura dello Stato”, quindi anche il bene pubblico della città o del regno o della provincia soggetta. Difendere il bene pubblico comporta sia punire i malfattori interni, sia difendere lo Stato “con la spada della guerra dai nemici esteriori”. L’affermazione viene sostenuta sia da un testo biblico che dal riferimento alla tradizione scritta di Agostino.

Per secondo, “è richiesta una causa giusta, cioè che coloro contro cui si combatte meritino che li si combatta per qualche colpa”. La fonte della teoria

²⁶ *ST* 2-2, 50, 4, r.

della giusta causa è ancora l’onnipresente Agostino, che parla di guerre indette per vendicare un’ingiustizia.

Per terzo, ancora in linea con altre considerazioni di Agostino “si richiede che sia retta l’intenzione di chi combatte, cioè che si abbia in mente o di promuovere il bene o di evitare il male” (intenti di pace, oppure per reprimere i malvagi e dar sollievo ai buoni). Il terzo fattore (l’intenzione di chi induce la guerra) sembra il più rilevante, in quanto rende ingiusta una guerra anche se essa è stata indetta dall’autorità legittima e anche se la causa è giusta. Questo comporta che anche ci combatte una guerra conservi l’intenzione di perseguire la pace: “hanno in mente la pace anche coloro che combattono una guerra giusta” (2-2, 40, 1, al terzo).

Osservate le tre condizioni, anche i chierici e i prelati, in teoria potrebbero non soltanto “disporre e indurre gli altri a combattere una guerra giusta” (2-2, 40, 2, al terzo), ma altresì lecitamente intraprendere delle guerre giuste; ma, per motivi di opportunità, collegati alla loro peculiare condizione, devono evitare di imbarcarvisi; anzi commetterebbero un abuso nell’impugnare le armi, a motivo del loro stato nella società e della loro missione spirituale e liturgica (2-2, 40, 2, r.); piuttosto, “non spetta loro uccidere e effondere il sangue, ma [spetta loro] piuttosto di essere preparati ad effondere il proprio sangue per Cristo, affinché imitino con le opere ciò che compiono per ministero” (2-2, 40, 2, al secondo). In sostanza, essi, che celebrano nella messa il versamento del sangue di Cristo, si dedicherebbero a un’attività il cui scopo è dissonante, in quanto è quello dell’effusione del sangue. Brandire le armi spirituali comporta il non brandire quelle materiali e, tutt’al più, col permesso del superiore, il chierico potrebbe partecipare a una guerra, ma soltanto per soccorrere spiritualmente, con le loro esortazioni e assoluzioni e con altri simili aiuti spirituali, quelli che giustamente combattono (2-2,40,2, al secondo).

Tommaso sa bene che ogni guerra, anche se giusta, può implicare l’eliminazione del nemico, la violenza, le predazioni (2-2, 66, 8, al primo) e può dunque trascinarsi la perversione della retta intenzione e, di conseguenza, il peccato, per esempio di cupidigia²⁷.

4. Conclusione. Un diverso contesto porta a superare nello spirito di Tommaso d’Aquino, la teoria di una guerra giusta.

Non si può non sottolineare come l’impianto della teorizzazione tommasiana regga soltanto all’interno di una situazione politica piuttosto ristretta di rapporti tra monarchie, peraltro all’interno di un orizzonte geo-politico in cui

²⁷ ST 2-2, 66, 8, al primo.

le parti eventualmente in conflitto riconoscevano pressoché unanimemente il grado di autonomia della teorizzazione cristiana.

Com'è stato ben osservato a livello pubblicistico, oggi, data l'avvenuta trasformazione del diritto internazionale, non si può più concepire il valore della pace internazionale come mera assenza di guerra, peraltro sulla scia della stessa concezione moderna che, nel concetto giuridico di pace, pensava quello di uno stato di assenza dell'uso illegittimo della forza: "In sintesi, possiamo ritenere che le novità di questo approccio ermeneutico consistano nei punti seguenti:

1) Il «mantenimento» non può più essere inteso come pura e semplice custodia dello *status quo*, sia perché ora si evidenziano al suo interno situazioni non più desiderabili alla luce di una rinnovata coscienza mondiale dei diritti, sia perché il trascorrere del tempo ha prodotto situazioni nuove da valutare con nuovi parametri valorativi;

2) Il valore della pace va progressivamente assumendo una sua specificità contenutistica, distinguendosi da quello della sicurezza e avvicinandosi a quello della giustizia;

3) il valore della sicurezza, a sua volta, diventa un aspetto interno della pace, ma non l'unico e, di conseguenza, può entrare in conflitto con gli altri beni che sono ritenuti anch'essi essenziali per la pace mondiale. Non v'è pace senza sicurezza, ma non basta la sicurezza per aversi la pace. In più, vi sono modi di perseguire la sicurezza nazionale e internazionale che sono minacciosi per la pace"²⁸.

Dato quest'assetto di cose, nessuna eventuale ipotesi di guerra giusta potrebbe giustificare una guerra intrapresa come autodifesa preventiva: "Non si tratta tanto del fatto che di una guerra di autodifesa non si ha l'iniziativa, ma la si subisce come uno stato di necessità, perché un cristiano e uno stato cristiano devono tener presente il precetto evangelico di non resistere al male.

La giustificazione stessa della difesa, pertanto, non è sufficiente e non è certamente quella richiesta da Tommaso d'Aquino, che invece insiste sulla necessità di preservare il bene comune. Questo riguarda sia coloro che devono essere difesi, sia coloro che offendono ingiustamente. Insomma, una guerra giusta è combattuta per difendere altri e per il bene stesso dei nemici"²⁹. Anche se, non manca chi sostiene, tuttavia, che "la prassi attuale degli interventi umanitari, fondata sulla distinzione tra i crimini contro l'umanità, intesi oggi come violazione enorme di diritti fondamentali, e il crimine di una guerra di aggressione, è più correttamente spiegabile assumendo l'ottica di Tommaso d'Aquino che quella dei suoi interpreti successivi"³⁰.

²⁸ VIOLA F., *La teoria della guerra giusta e i diritti umani*, in *Pace, sicurezza, diritti umani*, a cura di S. Semplici, Messaggero, Padova 2005, pp. 39-68, qui p. 50.

²⁹ Ivi, p. 59.

³⁰ Ivi, p. 60.

MINISTERO E CONCILIARITÀ: IL DIALOGO ANGLICANO-CATTOLICO

1. Introduzione

La Comunione anglicana, caratterizzata dall'unità nelle diversità delle sue molteplici correnti, si presenta "come una piccola ecumene, un'ecumene intraecclesiale"¹, che offre stimolanti contributi al movimento ecumenico.

La *Anglican Communion*, a carattere universale², ha al suo centro le persone, non le strutture; non si definisce una denominazione perché rivendica la sua cattolicità e apostolicità. Le Chiese anglicane sono in comunione fra di loro e con la sede di Canterbury; sono legate alla Tradizione, ma hanno pure una grande apertura verso la contemporaneità e le culture locali. Le strutture organizzative della Comunione anglicana sono piuttosto flessibili; storicamente si sono affermati tre organismi per promuovere l'unità: la *Conferenza di Lambeth*, l'*Assemblea dei Primate* e il *Consiglio consultivo anglicano*.

La teologia anglicana si sviluppa in base a quattro categorie fondamentali: *Comprehensiveness*, *Agreement*, il *Common sense*, la *Liturgia*.

La Comunione anglicana è impegnata nel dialogo con la Chiesa cattolica su varie tematiche, come l'eucarestia, il ministero - tema specifico di questo studio - l'autorità nella Chiesa, il battesimo, l'infallibilità, l'ecclesiologia, la *koinonia*, la mariologia, la dottrina della giustificazione, i matrimoni interconfessionali, l'antropologia cristiana, l'etica, la missione.

Il dialogo viene portato avanti dalla 'Commissione internazionale anglicana-cattolica romana' [*Anglican-Roman Catholic International Commission*, ARCIC - costituita nel 1970, rinnovata nel 1982 (ARCIC II) e nel 2011 si è riunita per la prima volta l'ARCIC III] che ha realizzato convergenze di una certa importanza³ e da commissioni a livello nazionale.

¹ NEUNER P., *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le Chiese*, Queriniana, Brescia 2011, p. 132.

² Raccoglie 27 Chiese regionali autonome, divise in 368 diocesi, con circa 66 milioni di fedeli, di cui 600 vescovi e 40 mila preti. Cfr. DAL FERRO G., *L'anglicanesimo presenza cristiana di comunione (via media)*, in "Studi Ecumenici", n. 2 (2011), p. 255.

³ Cfr. DAL FERRO G., *L'anglicanesimo presenza cristiana di comunione*, cit., p. 261.

2. La missione del ministero ordinato

La *Dichiarazione di Canterbury* (settembre 1973)⁴ costituisce il primo documento ufficiale del dialogo anglicano-cattolico sul ministero e l'ordinazione, portato avanti dall'ARCIC. La commissione si è soffermata sulla realtà del ministero nel NT, da cui emerge che esso ha lo scopo di costruire la comunità nella *koinonia*, avendo come modello il Signore Gesù che ha vissuto il servizio al Padre e all'umanità offrendo se stesso, per operare la riconciliazione, che rende possibile la comunione con Dio e quella fraterna⁵.

Il ministero degli apostoli ha un'importanza fondamentale, non solo per la Chiesa primitiva, ma anche per la Chiesa di tutti i tempi, essendo fondato su un rapporto particolare con Cristo, che è il Figlio inviato dal Padre, che ha ricevuto da lui la missione a servizio della Chiesa e del mondo (Cfr. Mt 28,19; Mc 3,14).

La Chiesa è apostolica, non solo perché si fonda sulla testimonianza resa a Gesù dagli apostoli nella Chiesa primitiva, ma anche perché, in continuità con tale missione, deve comunicare al mondo ciò che ha ricevuto, cioè il dono della riconciliazione⁶.

Già al tempo delle lettere pastorali e della prima lettera di san Pietro alcune funzioni ministeriali erano alquanto definite; con l'espansione della Chiesa, alcune funzioni ministeriali importanti sono state affidate a determinati membri della comunità. I testi neotestamentari evidenziano pure le norme concernenti lo scopo e l'esercizio del ministero (Cfr. Mc 10,43-45; At 20,28; 1Tm 4,12-16; 1Pt 5,1-4). “Certo, le Chiese primitive - rileva l'ARCIC - hanno potuto presentare una notevole varietà nelle strutture del ministero pastorale: appare tuttavia chiaro che alcune Chiese avevano a capo dei ministri chiamati *episkopoi* e *presbyteroi*”⁷.

Anche se le comunità primitive non erano disorganiche e del tutto autonome, non in tutte - almeno nella fase iniziale - erano presenti i vescovi e i presbiteri; per la completa espressione del ministero tripartito bisogna andare al di là dell'epoca apostolica, diventando successivamente universale nella Chiesa.

La commissione delinea il significato della missione di coloro che esercitano un ministero nella Chiesa: rendere gloria al Padre attuando il suo progetto

⁴ Cfr. *Dichiarazione comune* (24 marzo 1966), in *Enchiridion Oecumenicum. I. Dialoghi internazionali 1931-1984* (a cura di VOICU S.J.- CERETI G.), Edizioni Dehoniane, Bologna 1986, pp. 40-57 (d'ora in poi *EO*). Cfr. anche “Il Regno-Documenti”, n. 11 (1966), p.160; *AAS* 58 (1966), pp. 286-288; “Il Regno-Attualità”, n. 16 (2018), p. 495. In questo studio prendo in esame i documenti del dialogo internazionale poiché in esso confluiscono anche i contributi di quelli locali.

⁵ Cfr. *Ivi*, p. 43.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 44.

⁷ *Ivi*.

salvifico, mediante la vita di preghiera, la sottomissione alla grazia divina e la vigile attenzione ai bisogni delle persone, per testimoniare la misericordia di Dio verso tutta l'umanità, affinché la giustizia trionfi nelle vicende umane.

L'ARCIC tratteggia anche la spiritualità del ministero: si tratta di offrire se stessi a Dio nella lode e nell'adorazione, coltivando la preghiera costante (Cfr. At 6,4), radicandosi sulla parola di Dio, seguendo la guida della fede apostolica, consacrando le proprie energie per offrire alle persone l'amore di Dio, la comunione con lui.

L'ARCIC fa riferimento anche all'identità specifica del servizio ministeriale: "Il ministero ordinato è al servizio del sacerdozio di tutti i fedeli. Come ogni comunità umana, la Chiesa ha bisogno di un centro di guida e di unificazione, e lo Spirito santo vi provvede con il ministero ordinato"⁸. Il ministero si esprime attraverso strutture diversificate, per rispondere ai diversi bisogni della persona, al cui servizio la Chiesa è consacrata.

Al ministro spetta il compito di coordinare le varie attività della comunità ecclesiale e di promuovere a tutto ciò che è necessario e utile alla sua vita e missione, esercitando una funzione di discernimento, affinché ci sia la diversità che proviene dallo Spirito nell'unità ecclesiale⁹.

La commissione riprende le immagini del NT per descrivere le funzioni del ministero: "Il ministro è un servitore di Cristo e della Chiesa. Come un araldo e un ambasciatore, è un autorevole rappresentante di Cristo e annuncia il suo messaggio di riconciliazione. Come un maestro, spiega e applica alla comunità la parola di Dio. Come pastore, è responsabile della cura pastorale e deve guidare il gregge.

Egli è un amministratore che deve procurare alla casa di Dio solo ciò che appartiene a Cristo. Deve essere un esempio di santità e di misericordia"¹⁰. Il ministero ordinato ha la responsabilità della supervisione (*episkopé*), che richiede la fedeltà alla fede apostolica, incarnando la fede nella Chiesa attuale, e trasmettendola alla Chiesa del domani¹¹. Al ministero di supervisione dei vescovi sono associati i presbiteri, nel ministero della Parola e dei sacramenti, presiedendo l'eucarestia. I diaconi non hanno i medesimi poteri, ma sono associati ai vescovi e ai presbiteri nel ministero della Parola e dei sacramenti e sono di aiuto nella supervisione.

I ministri ordinati sono ministri del Vangelo; il loro ministero di supervisione dipende dalla parola di Dio; il loro insegnamento e la loro autorità ha come fonte e fondamento la testimonianza della sacra Scrittura. Mediante la predicazione della Parola essi cercano di condurre alla comunione con Cristo coloro

⁸ Ivi, p. 47.

⁹ Cfr. ivi.

¹⁰ Ivi, p. 48.

¹¹ Cfr. ivi, 49.

che non sono cristiani; ai credenti espongono il messaggio di Cristo, affinché approfondiscano la conoscenza di Dio e progredisca la loro risposta di fede.

Al ministro compete la responsabilità della vigilanza sul gregge che gli è affidato, poiché “una vera fede esige delle credenze corrette e una vita che incarni il Vangelo. Perciò i ministri devono guidare la comunità e illuminare ogni fedele sulle conseguenze che derivano dall’impegno a seguire Cristo”¹².

Il ministero non è a servizio soltanto della Chiesa, ma deve essere aperto a tutta l’umanità e al creato.

Il ministero della Parola è una sola cosa con il ministero dei sacramenti, perché entrambi consentono l’incontro con la parola vivente di Dio. I ministri nella comunità cristiana, non solo amministrano il battesimo, ma accolgono i convertiti nella comunità dei credenti e vi riammettono coloro che sono venuti meno.

L’ARCIC sottolinea la dimensione riconciliatrice del ministero, che ha una dimensione cristologica ed ecclesiologicala: “L’autorità di pronunciare il perdono divino dei peccati, conferita ai vescovi e ai presbiteri con l’ordinazione, è da loro esercitata al fine di portare i cristiani, mediante Cristo, a una più stretta comunione con Dio e con gli uomini loro fratelli, e assicurarli del continuo amore e della misericordia di Dio”¹³.

L’atto centrale del culto è l’eucarestia, memoriale della riconciliazione che nutre la vita della Chiesa affinché possa compiere la sua missione: “E’ quindi giusto che presieda la celebrazione dell’eucarestia colui che nella Chiesa detiene il compito della supervisione ed è il centro della sua unità”¹⁴.

La commissione sottolinea l’unicità del sacrificio sacerdotale di Gesù e della funzione permanente del suo sommo sacerdozio. Il NT, infatti, non definisce mai i ministri ‘sacerdoti’ (*hiereis*); i cristiani, invece, sia della tradizione cattolica che anglicana, hanno poi applicato ai ministri la terminologia sacerdotale perché hanno ritenuto che la funzione sacerdotale di Gesù venisse riflessa nei ministri, senza - tuttavia - oscurare l’unicità del sacerdozio di Gesù morto e risorto: “Poiché l’eucarestia è il memoriale del sacrificio di Cristo, l’azione compiuta dal ministro che vi presiede, pronunciando nuovamente le parole che sono state pronunciate da Cristo nell’ultima cena e distribuendo all’assemblea i santi doni, è vista in rapporto sacramentale con quanto ha compiuto Gesù stesso offrendo il suo sacrificio”¹⁵.

¹² Ivi, p. 50.

¹³ Ivi, p. 51.

¹⁴ Ivi, p. 52. La commissione riporta la testimonianza di Ignazio, secondo cui in alcune Chiese, colui che deteneva il compito della supervisione presiedeva anche all’eucarestia, e nessun altro poteva farlo senza il suo consenso (*Lettera agli abitanti di Smirne* 8,1).

¹⁵ *EO*, 1, p. 53.

L'Eucarestia è centrale nella vita della Chiesa, perché è il memoriale dell'intervento riconciliatore di Dio in Cristo, che attraverso il suo ministro presiede alla cena e si dona sacramentalmente. L'eucarestia esprime in pienezza il significato del ministero cristiano come rendimento di grazie a Dio, proclamazione del Vangelo della salvezza mediante la parola e il sacramento.

La comunità cristiana diventa in tal modo un solo corpo in Cristo Gesù, di cui sono membra i ministri, che non solo partecipano del sacerdozio universale dei credenti, ma rappresentano la vocazione sacerdotale di tutta la Chiesa, chiamata ad offrire se stessa a Dio come sacrificio vivente (Cfr. Rm 12,1).

Sarebbe, però, riduttivo - sottolinea l'ARCIC - intendere il ministero come una semplice estensione del sacerdozio battesimale dei fedeli, perché è un dono di Dio che appartiene a un'altra categoria: "Il ministro esiste per aiutare la Chiesa a essere 'il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo di acquisto, per annunciare le virtù di colui che dalle tenebre li chiamò alla meravigliosa sua legge' (1Pt 2,9)"¹⁶.

Con l'ordinazione il ministro entra nel ministero apostolico, ministero di servizio alla Chiesa cattolica e apostolica, affinché si realizzi l'unità delle Chiese locali: "Come i primi apostoli non si sono scelti da se stessi, ma sono stati scelti da Gesù e hanno ricevuto da lui la missione, così coloro che sono ordinati sono chiamati da Cristo nella Chiesa e per mezzo della Chiesa.

Non solo la loro vocazione viene da Cristo, ma anche la loro qualificazione nell'esercizio di tale ministero è un dono dello Spirito: 'La nostra capacità viene da Dio, il quale ci ha resi ministri idonei di una nuova alleanza, non della lettera ma dello Spirito' (2Cor 3,5-6)"¹⁷.

Il rito dell'ordinazione si compie con la preghiera del vescovo affinché Dio accordi il dono dello Spirito e impone le mani sul candidato come segno visibile dei doni conferiti. L'ordinazione è inserita nella celebrazione eucaristica perché il ministero è nella comunità e per la comunità.

L'ARCIC definisce l'ordinazione un atto sacramentale, nel senso che "il dono divino è conferito ai ministri insieme alla promessa della grazia divina per il loro lavoro e per la loro santificazione; il ministero di Cristo è loro proposto come modello per il loro; e lo Spirito segna con il suo sigillo coloro che ha scelto e consacrato"¹⁸.

L'ordinazione non può essere ripetuta, perché i doni e la chiamata di Dio ai suoi ministri sono irrevocabili, come del resto è irrevocabile la chiamata salvifica della Chiesa e di tutti i discepoli. L'ARCIC sottolinea pure la dimensione colle-

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Ivi, p. 54.

¹⁸ Ivi, p. 55. L'art. 25 dei *Trentanove articoli* distingue fra i "due sacramenti del vangelo" e i "cinque comunemente detti sacramenti". I primi due sono stati istituiti da Cristo e sono necessari alla salvezza.

giale del ministero, come espressa nel rito dell'ordinazione; infatti, i presbiteri e i diaconi vengono ordinati dal vescovo, ma durante l'ordinazione di un presbitero, i presbiteri presenti si uniscono al vescovo nell'imposizione delle mani.

Durante l'ordinazione di un nuovo vescovo, altri vescovi impongono le mani su di lui, implorando il dono dello Spirito e accogliendolo nella collegialità ministeriale. La partecipazione dei vescovi all'ordinazione sta a significare che la Chiesa, di cui sono i supervisori, è in comunione con le altre Chiese, ma esprime anche la successione apostolica: "Inoltre, poiché essi rappresentano le loro Chiese nella fedeltà all'insegnamento e alla missione degli apostoli e sono membri del collegio episcopale, la loro partecipazione assicura anche la continuità storica di questa Chiesa con la Chiesa apostolica, e del suo vescovo con il ministero apostolico originale"¹⁹.

Il vescovo preserva in tal modo la comunione delle Chiese, la fede e la santità, attraverso il tempo e lo spazio. L'ARCIC non sorvola sul fatto che la Chiesa cattolica esprime un giudizio problematico riguardo gli ordini Anglicani, ma la riflessione sviluppata nella *Dichiarazione* congiunta situa le questioni problematiche in un contesto nuovo²⁰, per poter arrivare al riconoscimento dei ministeri mediante un accordo sulla natura del ministero: "Quanto abbiamo espresso - afferma la commissione - rappresenta il consenso della commissione su dei punti essenziali sui quali essa ritiene che la dottrina non ammetta divergenze"²¹.

3. Il ministero dell'*episkopé*

L'ARCIC con il *Chiarimento circa la dichiarazione concordata su ministero e ordinazione*²² (Salisbury 1979) ha approfondito le questioni problematiche messe in risalto dai rilievi critici alla *Dichiarazione* del 1973. Era stato obiettato che non viene dato sufficiente spazio al sacerdozio battesimale, per cui il documento risulta eccessivamente clericale²³; non è stata spiegata con chiarezza la distinzione tra il sacerdozio di tutto il popolo di Dio e quello ministeriale; è stato, inoltre, criticato il modo in cui il documento affronta il discorso sulle origini e lo sviluppo storico del ministero ordinato nella sua tripla forma, sul confronto che stabilisce con l'emergere del canone delle Scrittu-

¹⁹ *EO*, 1, p. 56.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 57.

²¹ *Ivi*.

²² Cfr. *ivi*, pp. 58-63. Cfr. anche "Il Regno-Attualità", n. 24 (1979), pp. 400-401.

²³ Cfr. *EO*, 1, p. 58.

re, “sul modo di vedere il posto dell’episcopato nell’ambito della *episkopé* quale viene descritta nella *Dichiarazione*”²⁴.

Secondo alcuni, la *Dichiarazione* non esprime in modo adeguato la natura sacramentale del rito dell’ordinazione e secondo altri, invece, a tale argomento è stata prestata un’eccessiva attenzione. È stato chiesto pure di evidenziare le implicazioni della *Dichiarazione* riguardo al problema dell’ordinazione delle donne, ed anche circa la validità degli ordini Anglicani.

La commissione, rispondendo a tali sollecitazioni, ha sviluppato la sua riflessione partendo dal triplice significato del sacerdozio: di Cristo, del popolo di Dio, dei ministri ordinati. Il sacerdozio di Cristo è unico, poiché ha operato la riconciliazione dell’umanità con Dio, da cui dipende ogni forma di sacerdozio.

Il sacerdozio del popolo di Dio deriva dall’incorporazione a Cristo mediante il battesimo e non costituisce motivo di disaccordo tra Anglicani e Cattolici. La commissione sottolinea opportunamente “che in un documento il cui tema principale è il ministero ordinato non sia necessario sviluppare questo argomento più di quanto non sia già stato fatto nella *Dichiarazione*, dove il ministero ordinato è posto, a tutti gli effetti, nell’ambito del ministero di tutta la Chiesa, e si afferma che esso esiste per il servizio di tutti i fedeli”²⁵.

Richiamando sempre la *Dichiarazione*, l’ARCIC rileva che il ministero ordinato è detto sacerdotale per il suo particolare rapporto sacramentale con Cristo sommo sacerdote. Nella celebrazione eucaristica la Chiesa fa ciò che Cristo ha ordinato di fare in sua memoria, che sacramentalmente unisce a sé i membri del popolo di Dio: “Ma in questa azione, solo il ministro ordinato presiede l’eucarestia in cui, nel nome di Cristo e per conto della Chiesa, egli ripete il racconto dell’istituzione durante l’ultima cena e invoca lo Spirito Santo sui doni”²⁶.

La parola sacerdozio è usata in modo analogico quando è riferita al popolo di Dio e al ministero ordinato; si tratta di due realtà distinte che, ognuna a modo suo, si riferiscono al sacerdozio unico della nuova alleanza, che è quello di Cristo.

Per esprimere questa realtà di fede, la diversità del ministero ordinato dal sacerdozio universale, la Chiesa ha usato una terminologia, quella del sacerdozio, che non si trova nel NT, perché la comprensione della verità cristiana da parte della comunità cristiana è suscettibile di crescita²⁷.

L’anglicanesimo distingue fra i due sacramenti del Vangelo (il battesimo e la santa cena) e gli altri cinque sacramenti, per cui è sorta la preoccupazione che, definire l’ordinazione un atto sacramentale, significhi includerlo nell’ordine dei due sacramenti del Vangelo; la Chiesa cattolica, invece, ha la

²⁴ Ivi.

²⁵ Ivi, p. 59.

²⁶ Ivi.

²⁷ Cfr. ivi.

preoccupazione che la *Dichiarazione* non esprima adeguatamente la sacramentalità dell'ordinazione.

La Chiarificazione precisa in merito: “Le nostre dure tradizioni concordano sul fatto che un rito sacramentale è un segno visibile mediante il quale la grazia di Dio è data dallo Spirito santo nella Chiesa.

Il rito di ordinazione è uno di questi riti sacramentali. Coloro che vengono ordinati mediante la preghiera e l'imposizione delle mani ricevono il loro ministero da Cristo attraverso coloro che nella Chiesa sono designati a trasmetterlo; insieme al ministero essi ricevono la grazia necessaria ad esercitarlo (Cfr. *Ministero e ordinazione*, 14)”²⁸.

Dal tempo del NT, la Chiesa ha richiesto, per coloro che devono esercitare le principali funzioni dell'*episkopé* in nome di Cristo, il riconoscimento e l'autorizzazione da parte della Chiesa, e in questo senso il ministero ordinato è sacramentale, anche se il Battesimo e l'Eucarestia sono i sacramenti necessari alla salvezza.

Riguardo alle origini e sviluppo del ministero ordinato, la commissione precisa che le fonti²⁹ permettono delle interpretazioni diverse, ma è attestato che, fin dall'inizio della Chiesa, nella comunità esisteva un *episkopé*, a prescindere dalla ripartizione, dalla denominazione di coloro che lo esercitavano e dalla responsabilità che gli veniva riconosciuta.

In genere, rileva l'ARCIC, l'*episkopé* era già presente nel primo secolo, mentre nel secondo secolo è già distinguibile il modello del triplice ministero, ritenuto in continuità con la fede apostolica e con il mandato degli apostoli. Il confronto messo in risalto tra l'emergere del triplice ministero e la formazione del canone del NT, sottolinea la commissione, aveva solo l'intenzione di far risaltare” che ci sono dei processi raffrontabili di sviluppo graduale, senza però voler determinare se il confronto possa essere spinto oltre (Cfr. *Ministero e ordinazione*, 6).

Fino alla divisione della cristianità occidentale nel secolo XVI, il triplice ministero è rimasto una pratica universale. E comunque, le nostre due tradizioni l'hanno conservato”³⁰. Per entrambe le tradizioni l'*episkopé* va esercitato da ministri ordinati nella successione apostolica, e la sua forma è quella del triplice ministero centrato sull'episcopato; esse sono rimaste fedeli a tale ministero. Non è stato accennato il discorso - rileva la commissione - se l'*episkopé* possa essere esercitato in altre forme, perché non riguarda la tradizione anglicana e cattolica.

Nei Chiarimenti si fa riferimento anche ad una nuova questione problematica sollevata dalle critiche. L'ordinazione delle donne³¹ in alcune Chiese della

²⁸ Ivi, p. 60.

²⁹ Cfr. ivi, p. 61. I Chiarimenti citano At 14,23, la *Prima lettera di Clemente* (capp. 40-44), *Ignazio ai cristiani di Efeso*, cap. 4, *Magnesia* 13, *Tralli* 2, *Filadelfia* 2, *Smirne* 8.

³⁰ *EO*, 1, p. 61.

³¹ La questione verrà affrontata nell'ultima parte di questo studio.

Comunione anglicana, secondo i vescovi interessati, è in armonia con le regole canoniche; essa non implica alcun rifiuto - rileva l'ARCIC - della dottrina tradizionale del ministero ordinato, come è esposta nella *Dichiarazione concordata*³².

La commissione non tace sul fatto che la questione ha creato un nuovo grave ostacolo alla riconciliazione delle due Comunioni³³, ma essa ritiene invece che “i principi su cui si fonda l'accordo dottrinale non vengano intaccati da queste ordinazioni, in quanto essa ha voluto affrontare l'origine e la natura del ministero ordinato e non il problema su chi può e chi non può essere ordinato. Per quanto sostanziali siano le obiezioni sollevate contro l'ordinazione delle donne, esse sono di natura diversa rispetto a quelle che in passato sono state sollevate contro la validità degli ordini Anglicani in generale”³⁴.

L'ARCIC sottolinea che è stato raggiunto un consenso che pone le questioni problematiche per il reciproco riconoscimento dei ministeri in una luce nuova. L'accordo “sui punti essenziali della fede eucaristica riguardanti la presenza sacramentale di Cristo e la dimensione sacrificale dell'eucarestia, nonché la natura e la finalità del sacerdozio, dell'ordinazione e della successione apostolica, rappresenti il contesto nuovo in cui questi problemi dovrebbero essere dibattuti attualmente.

Questo richiede una valutazione nuova del responso dato in merito agli ordini Anglicani in *Apostolicae curae* (1896)”³⁵.

Il reciproco riconoscimento dei ministeri presuppone l'accettazione reciproca della apostolicità dei ministeri, e secondo la commissione le dichiarazioni concordate sull'eucarestia e sul ministero esprimono un consenso di fede che rende più vicina la possibilità di questa accettazione, che dovrà, però, essere condivisa dai membri delle due Chiese e dalle loro autorità.

4. L'autorità nella Chiesa e la *koinonia*

Per la crescita dell'unità fra la Comunione anglicana e la Chiesa cattolica si è reso necessario affrontare la questione dell'autorità nella Chiesa, la sua natura e il suo esercizio, per cui l'ARCIC ha pubblicato la *Dichiarazione concordata sull'autorità nella Chiesa*³⁶ (Venezia, settembre 1976), che manifesta il consenso sui principi fondamentali, presupposto per affrontare i problemi legati al primato papale che ancora sussistono.

³² Cfr. *EO*, 1, p. 62.

³³ Viene citata la lettera di Paolo VI all'arcivescovo di Canterbury del 23 marzo 1976.

³⁴ *EO*, 1, p. 62.

³⁵ *Ivi*, p. 63.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 64-94.

L'ARCIC parte da alcune riflessioni ecclesiologicalhe centrate sulla categoria di *koinonia*, delineando la missione profetica della comunità cristiana, *l'autorità di tutti cristiani* quali testimoni del Vangelo, puntualizzando poi la tematica specifica dell'autorità, di cui sono investiti coloro che rispondono in pienezza alla vocazione ecclesiale di vivere la *koinonia*, la fedeltà alla rivelazione del Signore: “[...] in forza della qualità interiore della loro vita sono oggetto di una tale stima che possono parlare con autorità in nome di Cristo”³⁷. Tali persone ricevono dallo Spirito dei doni speciali, a beneficio di tutta la Chiesa, che li rendono capaci di parlare in nome di Cristo e di essere ascoltati (Cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4-11).

Tra tali doni - rileva l'ARCIC - va annoverato l'*episkopé* del ministero ordinato; tramite ordinazione, lo Spirito conferisce il compito di servire tutta la comunità con autorità, esercitando le funzioni ministeriali della dottrina apostolica, dell'unione fraterna, della frazione del pane e delle preghiere (Cfr. At 2,42). La commissione sottolinea che l'autorità pastorale appartiene in primo luogo al vescovo, che deve preservare e promuovere l'integrità della *koinonia*, la risposta della Chiesa alla signoria di Cristo e la sua missione nel mondo.

Per sottolineare maggiormente l'autorità del vescovo la commissione ricorre alla categoria di obbedienza, delineando una visione alquanto giuridica di tale ministero: “Poiché è sul vescovo che pesa la sorveglianza generale della comunità, egli può chiedere l'ubbidienza necessaria al mantenimento della fede e della carità nella vita quotidiana”³⁸.

La visione monarchica del ministero viene, però, mitigata dalla sottolineatura che il vescovo si avvale della collaborazione di tutti coloro che hanno un'autorità ministeriale, per cui si crea una reciproca interazione. La percezione della volontà di Dio viene attuato da tutta la comunità per opera dello Spirito santo, vivendo la *koinonia*, approfondendo sempre più la conoscenza del Vangelo, per tradurla in prassi secondo gli ambienti e le diverse culture.

Il compito del ministero ordinato è quello di operare il discernimento all'interno della pluralità comunitaria: “I ministri ordinati, che hanno il mandato di discernere questi modi di vedere e di compiere delle scelte con valore autoritativo, fanno parte della comunità, di cui condividono la ricerca della comprensione del vangelo nell'ubbidienza a Cristo e nella sensibilità ai bisogni e agli interessi di tutti”³⁹. Il compito della comunità è di rispondere responsabilmente agli insegnamenti dei ministri ordinati, secondo un continuo processo di discernimento e di risposta al Vangelo. Con tali mezzi lo Spirito santo conserva la Chiesa - nonostante la sua fragilità - nella signoria di Cristo, senza mai abban-

³⁷ Ivi, p. 69.

³⁸ Ivi, p. 70.

³⁹ Ivi, p. 71.

donarla. Neppure le persone rivestite di autorità nella Chiesa sono esenti da limiti e peccaminosità, per cui devono continuamente tendere alla riforma⁴⁰.

La *koinonia* si realizza anzitutto nella *Chiesa locale*, che è autentica Chiesa di Cristo fondata sulla testimonianza apostolica, con la guida di un unico vescovo, celebrando la stessa eucarestia, vivendo la fedeltà al Vangelo, attuando la sua missione apostolica nel servizio al Signore⁴¹.

Nonostante alcune diversità, ogni Chiesa locale riconosce nelle altre i suoi stessi elementi essenziali, la sua stessa identità: la *koinonia* ecclesiale tratteggiata dall'ARCIC è quella dell'unità plurale, della diversità unitaria. La testimonianza nel mondo di una Chiesa locale non si realizza in modo solitario, ma sempre in comunione con tutte le Chiese locali, nell'arricchimento scambievolmente, perché i doni di una Chiesa possono servire di ispirazione alle altre.

La comunità locale è veramente cristiana se vive la comunione universale: "Il vescovo è l'espressione di questa unità della sua Chiesa con le altre: fatto, questo, che è simbolizzato dalla partecipazione di più vescovi alla sua ordinazione"⁴². Sin dal concilio di Gerusalemme (Cfr. At 15) le Chiese hanno sentito il bisogno di esprimere la *koinonia* riunendosi - sottolinea l'ARCIC - per discutere i problemi di interesse comune e per affrontare le sfide del loro tempo, formulando la loro regola di fede e le norme di vita; tali riunioni possono essere sia regionali che mondiali. "In tutti questi concili, composti sia da soli vescovi, sia da vescovi, chierici e laici, le decisioni sono autorevoli quando esprimono la fede comune e lo spirito della Chiesa.

Le decisioni di quello che tradizionalmente viene chiamato 'concilio ecumenico' sono obbliganti per tutta la Chiesa; quelle dei concili e sinodi locali obbligano solo le Chiese che vi sono rappresentate. Tali decisioni devono essere accolte dalle Chiese locali come l'espressione del pensiero della Chiesa"⁴³. Questo esercizio dell'autorità non è arbitrario, ma rafforza la vita e la missione delle Chiese locali e dei loro membri. Nel corso della storia della Chiesa, ai vescovi delle sedi più importanti è stata affidata la funzione di sorveglianza nei confronti degli altri vescovi della regione, e questa prassi è ancora in vigore.

Questa forma di *episkopé* è un servizio offerto alla Chiesa, nella corresponsabilità con tutti i vescovi della regione; con l'ordinazione, infatti, il vescovo è investito della responsabilità nei confronti della sua Chiesa locale, ma anche nell'apertura al servizio concreto verso le altre Chiese.

Il vescovo della sede principale deve aiutare gli altri vescovi a promuovere nelle loro Chiese la vera dottrina, la santità della vita, l'unità fraterna e la mis-

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 72.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 73.

⁴² *Ivi*, p. 74.

⁴³ *Ivi*, p. 74.

sione verso il mondo; egli ha la responsabilità d'intervenire quando si verificano problemi: "Quando rilevasse una grave carenza nella vita o nella missione di una di queste Chiese, è tenuto, se occorre, ad attirare l'attenzione del vescovo locale e ad offrirgli il suo appoggio. In certi casi dovrà aiutare altri vescovi a raggiungere l'unanimità circa i bisogni e le difficoltà comuni.

Questa compartecipazione e attiva preoccupazione vicendevole sono indispensabili perché le Chiese possano rendere a Cristo una testimonianza efficace"⁴⁴.

L'ARCIC sottolinea che il ministero del *vescovo di Roma* va compreso in questa prospettiva. Con il tempo la sede di Roma è diventata preminente, per la connessione con la morte di Pietro e Paolo in questa città, ed è diventata il centro principale per quanto riguarda i problemi che toccano la Chiesa universale: "L'importanza del vescovo di Roma tra i vescovi suoi confratelli, spiegata mediante l'analogia con la posizione di Pietro tra gli apostoli, è stata interpretata come una volontà di Cristo per la sua Chiesa"⁴⁵.

Il Concilio Vaticano I, partendo da tale analogia - rileva la commissione - ha affermato che questo servizio era necessario all'unità di tutta la Chiesa, senza scavalcare l'autorità dei vescovi nelle loro diocesi, per essere di aiuto al loro ministero di sorveglianza.

Il Concilio Vaticano II, inoltre, ha collocato questo servizio nella contestualità più ampia della corresponsabilità di tutti i vescovi, privilegiando la prospettiva collegiale. Nella *Dichiarazione* si sottolinea che l'insegnamento dei due concili "mostra che la comunione con il vescovo di Roma non implica una sottomissione a un'autorità che soffochi gli elementi distintivi delle Chiese locali.

Lo scopo della funzione episcopale del vescovo di Roma è di promuovere la fraternità cristiana all'insegnamento degli apostoli"⁴⁶. Nel corso dei secoli è mutata l'interpretazione teologica del *primato*, come pure la modalità del suo esercizio; tuttavia, né la teologia né la prassi hanno rispecchiato in pieno l'ideale evangelico del primato: "Talvolta la sede di Roma ha assunto funzioni che non hanno un legame necessario con il primato; talvolta il titolare di questa sede ha tenuto una condotta indegna di tale ufficio; talvolta l'immagine di questa funzione è stata oscurata dalle interpretazioni che ne sono state date; talvolta ancora le pressioni esterne ne hanno reso pressoché impossibile il corretto esercizio"⁴⁷.

Il primato, inteso correttamente, comporta l'esercizio della sorveglianza allo scopo di conservare e promuovere la fedeltà di tutte le Chiese verso Cristo e la loro reciprocità, poiché la comunione con il vescovo di Roma è una salvaguardia della cattolicità di ogni Chiesa locale, come segno della comunione di tutte le Chiese.

⁴⁴ Ivi, p. 76.

⁴⁵ Ivi, p. 77.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Ivi.

La Chiesa locale deve favorire la comunione universale, come espressione dell'unità per la quale ha pregato Gesù, ricercando una comprensione sempre più profonda e un'espressione sempre più chiara della fede comune cristocentrica; quando le Chiese si isolano nasce, però, il pericolo della divisione⁴⁸.

L'annuncio della Chiesa è di portare l'umanità ad accogliere⁴⁹ l'annuncio salvifico di Cristo, non solo con un'adesione intellettuale, ma con una risposta che coinvolge tutta la persona; tale missione si esplica anche con le formule dottrinali: "Per rendere chiaro e trasmettere quanto viene creduto, e per edificare e custodire la vita cristiana, la Chiesa ha giudicato indispensabile la formulazione di simboli di fede, di definizioni conciliari e di altre dichiarazioni di fede. Ma tutte queste formulazioni hanno sempre valore strumentale al servizio della verità che intendono trasmettere"⁵⁰.

L'esperienza originaria e quella della storia successiva hanno portato la Chiesa a delineare la sua identità, con l'annuncio attualizzante del Vangelo, la riflessione sulla Parola, il battesimo, il culto, in particolare l'eucarestia. La Chiesa si edifica con la memoria vivente del suo Signore, la testimonianza della comunità apostolica, ricercando costantemente un linguaggio che comunichi efficacemente il senso del Vangelo⁵¹, a tutte le generazioni e a tutte le culture, senza limitarsi alla ripetizione delle parole degli scritti originari, ma attualizzandole in modo profetico, affinché tutti possano comprenderle nella loro particolare situazione e sentirsene interpellati.

Occorre, però, tener presente - puntualizza la commissione - che ogni "ri-formulazione di questo tipo deve rimanere in armonia con la testimonianza apostolica registrata nella Scrittura; è infatti in questa testimonianza che la predicazione e l'insegnamento dei ministri devono trovare fondamento e continuità. Benché queste chiarificazioni siano condizionate dalle circostanze che le hanno provocate, alcune delle loro percezioni possono avere un valore durevole"⁵².

La Chiesa ha assunto alcune formule come espressione autentica della sua testimonianza, poiché hanno un significato che trascende il contesto in cui sono state inizialmente formulate. L'ARCIC sottolinea, però, che tali formule non sono le uniche possibili, possono venire migliorate; anche quando una definizione dottrinale ha un valore permanente per l'insegnamento della comunità cristiana, essa può avere riformulazioni successive. Questo processo creativo arricchisce la Chiesa: "Benché le categorie del pensiero e i modi espressivi

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 78.

⁴⁹ Il testo usa il termine 'accettare' che risulta ambiguo, poiché veicola l'idea di una propaganda proselitistica.

⁵⁰ *EO* 1, p. 79.

⁵¹ Cfr. *ivi*.

⁵² *Ivi*, p. 80.

possano invecchiare, la riformulazione continua a edificare, senza contraddirla, la verità che era l'obiettivo della definizione originale"⁵³.

L'ARCIC affronta quindi la questione della ricezione delle definizioni conciliari, che porta alla problematica del primato: "Quando delle decisioni (come quella di Nicea nel 325) riguardano la Chiesa intera e trattano una materia che è stata ampiamente e seriamente dibattuta, è importante che siano stabiliti dei criteri per il riconoscimento e la ricezione delle definizioni conciliari e delle decisioni disciplinari.

Nel processo di accettazione, una parte sostanziale dipende dall'oggetto delle definizioni e dalla risposta dei fedeli. Tale processo spesso è graduale, nella misura in cui le decisioni sono viste nella luce dell'assistenza che lo Spirito dona in modo permanente a tutta la Chiesa"⁵⁴. Per il riconoscimento delle decisioni conciliari, sin dai primi tempi, ha sempre avuto un peso notevole l'accettazione da parte delle principali sedi e in particolare di quella di Roma; successivamente l'approvazione da parte della sede romana è stata ritenuta necessaria per l'approvazione delle decisioni sinodali nelle materie più importanti e di interesse più vasto di quello regionale, per la loro validità canonica⁵⁵.

La *Chiesa locale di Roma* e il suo vescovo esercitavano la loro responsabilità nei confronti delle altre Chiese locali e dei loro vescovi accettando o rifiutando le decisioni dei sinodi locali, intervenendo nelle controversie in materia di fede, a volte per rispondere a delle richieste che gli erano state indirizzate, ma talvolta anche prendendo l'iniziativa.

La responsabilità delle dichiarazioni in materia di fede è espressione della missione di tutto il popolo di Dio, all'interno del quale vi sono delle persone che possono riscoprire o percepire più chiaramente alcuni aspetti della verità salvifica. A volte, però, nascono conflitti e discussioni: "Consuetudini, posizioni acquisite, credenze, formulazioni e pratiche, come anche innovazioni e reinterpretazioni possono apparire inadeguate, errate o perfino incompatibili con il Vangelo.

Quando un conflitto mette in pericolo l'unità o minaccia di deformare il Vangelo, la Chiesa deve possedere dei mezzi efficaci per risolverlo"⁵⁶. Sia per la Comunione anglicana, rileva la commissione, sia per la Chiesa cattolica, è fondamentale - per risolvere le situazioni conflittuali - e normativo il riferimento alla Scrittura, ai simboli di fede, ai padri della Chiesa, alle definizioni conciliari della Chiesa primitiva; è importante, però, anche la responsabilità dei vescovi nella promozione della fede e nel discernimento dell'errore, nell'interazione con tutta la comunità.

⁵³ Ivi.

⁵⁴ Ivi, p. 81.

⁵⁵ Cfr. ivi, p. 82.

⁵⁶ Ivi, p. 83.

Coloro che hanno la responsabilità di insegnare la fede e di regolamentare la vita cristiana non sono, però, esenti dall'errore, sia nel tollerare degli abusi, sia deformando la verità⁵⁷. Nonostante tale possibilità la Chiesa è *indefettibile*, non viene mai meno alla sua missione di annunciare il Vangelo e di promuovere la vita cristiana, perché il Signore Gesù non l'abbandona e lo Spirito santo la conduce alla pienezza della verità.

Le decisioni della Chiesa escludono l'errore - si sottolinea nella *Dichiarazione* - quando si raduna in concilio ecumenico: "Mediante lo Spirito santo la Chiesa si impegna in queste scelte, nella convinzione che esse, in quanto sono fedeli alla Scrittura e in armonia con la tradizione, sono protette dall'errore dallo stesso Spirito. Esse non aggiungono nulla alla verità, ma, pur senza esaurirla, illuminano la comprensione che ne ha la Chiesa"⁵⁸.

L'ARCIC sottolinea che tale autorità obbligatoria, però, non è di tutti i decreti conciliari, ma solo di quelli che trattano le verità fondamentali per la salvezza; essa viene attribuita, sia dalla Comunione anglicana che dalla Chiesa cattolica, ai concili ecumenici dei primi secoli⁵⁹.

I vescovi sono responsabili collegialmente della difesa e dell'interpretazione della fede apostolica, ma a un vescovo viene riconosciuto il *primato* di poter esprimere il pensiero dell'episcopato, dopo essersi consultato con i suoi confratelli: "Il riconoscimento della sua posizione da parte dei fedeli crea l'aspettativa che, quando se ne dà l'occasione, egli prenda l'iniziativa di parlare a nome della Chiesa.

Le dichiarazioni primaziali sono solo uno fra i modi attraverso i quali lo Spirito santo mantiene il popolo di Dio nella fedeltà alla verità del Vangelo"⁶⁰. Il primato deve essere un'espressione autentica dell'*episkopé*, favorendo la *koinonia*, aiutando i vescovi nel loro compito di vigilanza apostolica, sia nelle loro Chiese locali che nella Chiesa universale. La missione del primato è quella di aiutare le Chiese ad ascoltarsi a vicenda, a crescere nell'amore e nell'unità, a tendere assieme verso la pienezza della vita e della testimonianza cristiana, senza richiedere l'uniformità in quegli aspetti in cui è legittima la diversità, senza centralizzare la sua amministrazione a scapito delle Chiese locali⁶¹.

Il primato va esercitato in forma collegiale con i suoi confratelli nell'episcopato, e quando deve intervenire nelle questioni di una Chiesa locale, lo deve fare senza usurpare la responsabilità del vescovo locale. Il primato e la

⁵⁷ Cfr. *ivi*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 84.

⁵⁹ Cfr. *ivi*. La Chiesa Cattolica Romana, rileva la commissione in una nota, ha continuato a convocare i concili ecumenici generali dei vescovi, mentre la Comunione anglicana ha sviluppato altre forme di conciliarità.

⁶⁰ *EO*, 1, p. 85.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 86.

conciliarità sono complementari nell'*episkopé*; quando uno dei due aspetti vengono accentuati si determina lo squilibrio, che si è accresciuto quando le Chiese si sono separate le une dalle altre, mentre la *koinonia* richiede che ci sia un giusto equilibrio, con il coinvolgimento responsabile di tutto il popolo di Dio.

L'ARCIC arriva anche a definire da chi debba essere esercitato il primato: "Affinché si possa compiere la volontà di Dio circa l'unità dell'insieme della comunità cristiana nell'amore e nella verità, il modello di complementarità tra gli aspetti primaziali e conciliari dell'*episkopé* al servizio della *koinonia* delle Chiese deve essere realizzato sul piano universale. L'unica sede che rivendica il primato universale, e che ha esercitato ed esercita tuttora questa *episkopé*, è la sede di Roma, città in cui sono morti Pietro e Paolo"⁶². In base a questi presupposti la commissione afferma che in una eventuale unione futura, il primato universale, così come è stato delineato nella *Dichiarazione*, deve essere esercitato dalla sede di Roma.

L'ARCIC, dopo aver esaminato i principi su cui si basa il consenso anglicano-cattolico, affronta le *questioni critiche* relative al primato papale al suo esercizio. In passato le rivendicazioni a favore della sede di Roma si sono fondate esegeticamente sui passi petrini (Cfr. Mt 16,19; Lc 22,31-32; Gv 21,15-17), accordando - evidenzia la commissione - ad essi un peso eccessivo; attualmente anche molti teologi cattolici ritengono che non è necessario attenersi ai dettagli dell'esegesi passata di questi testi⁶³.

Il concilio Vaticano I nel 1870 ha definito di diritto divino il primato dei successori di Pietro; anche nella teologia cattolica attuale - rileva l'ARCIC - non c'è però un'interpretazione chiara di tale definizione: "Ma se inoltre vi fosse implicito che, quando una Chiesa non è in comunione con il vescovo di Roma, essa viene considerata dalla Chiesa cattolica romana come non pienamente Chiesa, vi sarebbe una difficoltà: per alcuni questa difficoltà verrebbe eliminata con il semplice fatto del ristabilimento della comunione, ma per altri questa stessa considerazione sarebbe un ostacolo ad entrare in comunione con Roma"⁶⁴.

Gli Anglicani hanno molta difficoltà riguardo all'infallibilità dell'insegnamento del papa, anche se attualmente è molto circoscritta, per cui il papa non va inteso come un oracolo ispirato che comunica una nuova rivelazione, non può parlare indipendentemente dai vescovi e dalla Chiesa, non può intervenire in modo autorevole su argomenti non attinenti la fede e la morale.

Per la Chiesa cattolica le definizioni dogmatiche del papa sono infallibili e quindi esenti da errore, ed esprimono il pensiero della Chiesa sui problemi che riguardano la rivelazione divina: "Ma anche in questo modo - mette in eviden-

⁶² Ivi, p. 88.

⁶³ Cfr. ivi.

⁶⁴ Ivi, p. 90.

za l'ARCIC -, difficoltà particolari sono state create dai recenti dogmi mariani, perché gli Anglicani dubitano che sia giustificato o anche possibile definirli come essenziali alla fede del credente⁶⁵.

Gli Anglicani manifestano timori anche per la rivendicazione di una giurisdizione universale immediata del papa, poiché in tal modo può essere esercitata in modo incontrollato, anche se il Vaticano I precisa che essa va esercitata per mantenere e non per scalfire le strutture delle Chiese locali. Attualmente la Chiesa cattolica concepisce l'autorità nella Chiesa in modo più pastorale, non con il giuridismo del concilio Vaticano I⁶⁶.

Nonostante i problemi segnalati, l'ARCIC fa risaltare che la “*dichiarazione sull'autorità nella Chiesa rappresenti una convergenza significativa le cui conseguenze portano lontano*”⁶⁷.

5. Primato e conciliarità

Con il *Chiarimento di Windsor*⁶⁸ (settembre 1981) l'ARCIC, avendo ricevuto commenti e critiche, risponde alle questioni sollevate, rimandando però alla seconda *Dichiarazione* sull'autorità per un chiarimento circa l'infallibilità e l'indefettibilità⁶⁹.

Una critica mossa alla commissione è stata quella di non aver riconosciuto in modo adeguato l'autorità primaria della Scrittura nella Chiesa, equiparandola agli sviluppi successivi della tradizione⁷⁰.

L'ARCIC sottolinea, però, che dalla *Dichiarazione* emerge chiaramente che Cristo è la parola di Dio fatta uomo, eterna e salvifica, la sua autocomunicazione definitiva (Cfr. Eb 1,1-3)⁷¹: “I patriarchi e i profeti hanno ricevuto e proclamato la parola di Dio nello Spirito. Con la potenza del medesimo Spirito la parola di Dio si è fatta carne e ha compiuto il suo ministero. Nella pentecoste lo stesso Spirito è stato effuso sui discepoli per abilitarli a richiamare e interpretare ciò che Gesù aveva fatto e insegnato e in tal modo proclamare il Vangelo in verità e potenza”⁷².

⁶⁵ Ivi, p. 91.

⁶⁶ Cfr. ivi, p. 92.

⁶⁷ Ivi, p. 93.

⁶⁸ Cfr. ivi, pp. 95-102.

⁶⁹ Cfr. ivi, p. 95.

⁷⁰ Cfr. ivi.

⁷¹ Cfr. ivi p. 96.

⁷² Ivi.

La norma primaria della fede e della vita cristiana è costituita dagli scritti neotestamentari che, mediante l'azione dello Spirito santo, contengono la testimonianza apostolica sulla persona e sull'opera di Gesù, autorivelazione di Dio. La Chiesa, guidata dallo Spirito, ha la missione di insegnare e di aiutare a comprendere il mistero di Cristo, senza aggiungere nulla alla rivelazione che si è compiuta in modo definitivo, per cui "essendo la Scrittura la testimonianza, ispirata in maniera specialissima, della divina rivelazione, il modo in cui la Chiesa esprime questa rivelazione deve essere vagliato dalla sua consonanza con la Scrittura"⁷³.

Tutto ciò però, chiarisce l'ARCIC, non comporta il letteralismo, il fondamentalismo biblico, poiché bisogna sviluppare la comprensione più profonda per la fede e per la vita cristiana, ricorrendo al linguaggio attuale, ai modelli di pensiero contemporanei; così facendo ci si allontana dalle parole del testo originario scritturistico, ma non dal loro significato⁷⁴.

La dinamica feconda della tradizione è proprio quella della fedeltà alla verità rivelata e dell'esplorazione continua del suo significato: "Alcuni risultati di queste riflessioni, relativi a problemi essenziali di fede, sono stati riconosciuti come espressioni autentiche della fede cristiana e perciò come parte del 'deposito della fede' "⁷⁵.

La commissione evidenzia che la tradizione è stata intesa in due modi diversi. Un primo modo è quello di non andare oltre i limiti della Scrittura, ricercando verità e ricchezze inesplorate, sotto la guida dello Spirito, per illuminare la fede secondo i bisogni di una determinata epoca. Il secondo modo di intendere la tradizione è più dinamico ma complementare al primo: "Nella convinzione che lo Spirito santo cerca di guidare la Chiesa verso la pienezza della verità, utilizza tutto ciò che nella esperienza e nel pensiero umano può conferire al contenuto della rivelazione la sua più piena espressione e più ampia applicazione. Si tratta primariamente di un impegno a far crescere il seme della parola di Dio di età in età. Ciò non implica alcuna negazione dell'unicità della rivelazione"⁷⁶.

I due approcci sono differenti e possono determinare conflittualità. In entrambi i percorsi si ricerca la pienezza della rivelazione, affrontando anche il pericolo dell'errore; la verifica della veridicità delle conclusioni si manifesta con la recezione da parte della Chiesa.

⁷³ Ivi.

⁷⁴ Cfr. ivi. Nella Chiarificazione viene riportato l'esempio dell'uso dell'espressione 'una sola sostanza', del primo concilio ecumenico della Chiesa, per esprimere il mistero di Cristo, la sua unità con il Padre, allontanandosi dal linguaggio degli scritti apostolici

⁷⁵ *EO*, 1, p. 96.

⁷⁶ Ivi.

Delle critiche alla *Dichiarazione* hanno posto in risalto che essa è in contraddizione con l'articolo 21 degli *Articoli di religione*, poiché afferma che le decisioni dei concili ecumenici sono esenti dall'errore.

L'ARCIC afferma di essere stata fraintesa, infatti, a volte i concili generali hanno commessi degli errori, come quelli di Seleucia e di Rimini del 359. Secondo l'articolo 21 degli *Articoli di religione* i concili generali hanno autorità quando i loro giudizi sono ricavati dalla sacra Scrittura, ma anche per la *Dichiarazione* sono garantiti o protetti dall'errore solo quei giudizi dei concili generali che trattano argomenti fondamentali della fede, formulando verità centrali della salvezza, nella fedeltà alla Scrittura e in armonia con la tradizione, senza aggiungere nulla alla verità, ma progredendo nella sua comprensione senza, tuttavia, avere la pretesa di poterne esaurire la portata⁷⁷.

Alla commissione è stato chiesto anche di chiarire se la ricezione da parte di tutto il popolo di Dio conferisce autorevolezza alle decisioni dei concili ecumenici. L'ARCIC puntualizza il significato del processo di ricezione: "Con 'ricezione' intendiamo il fatto che il popolo di Dio accoglie una tale decisione o *dichiarazione* in quanto riconosce in essa la fede apostolica. L'accetta perché vi scorge un'armonia tra quanto gli viene proposto e il *sensus fidelium* dell'intera Chiesa"⁷⁸.

La ricezione non crea la verità e neppure legittima la decisione, ma costituisce l'indicazione finale che la decisione ha realizzato le condizioni necessarie per essere un'autentica espressione della fede, poiché la Chiesa, quando arriva all'accettazione, pone in atto un continuo processo di discernimento e di risposta. L'ARCIC evidenzia che occorre superare due interpretazioni estreme. Secondo la prima una definizione è priva di autorità finché non è accettata dalla Chiesa intera, oppure trae la sua autorità unicamente da tale accettazione. La seconda definizione, ugualmente rifiutata dalla commissione, è quella secondo cui il concilio è autosufficiente e le sue decisioni non hanno bisogno di ricezione.

La commissione, accusata di aver oscurato il ruolo del laicato, accentuando solo quello del ministero ordinato, nei *Chiarimenti* ribadisce l'importanza del ruolo di ciascun battezzato nella comunione ecclesiale, e sia la Comunione anglicana che la Chiesa cattolica - tuttavia non senza esitazioni - hanno cercato di integrare i laici nel processo decisionale ecclesiale. Nella *Dichiarazione* - chiarisce la commissione - senza svalutare il ruolo specifico e attivo del laicato, ci si è soffermati particolarmente sul ministero ordinato perché in tale ambito nascono le maggiori difficoltà.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 97.

⁷⁸ *Ivi*. La commissione cita l'esempio del credo di Nicea, che è stato ricevuto dalla Chiesa perché in esso ha riconosciuto la fede apostolica.

Nella *Dichiarazione* si parla, infatti, dei doni che vengono elargiti ad alcuni dallo Spirito santo. Tutti i membri della Chiesa sono impegnati nella ricerca della volontà di Dio; il *sensus fidelium* è un elemento vitale nella comprensione della verità su Dio, poiché tutti sono impegnati nella testimonianza della compassione e della giustizia di Dio verso l'umanità⁷⁹.

L'ARCIC puntualizza il significato dell'autorità nella Chiesa, per rispondere ad alcune critiche che hanno segnalato la necessità di chiarire il significato dell'autorità gerarchica, anche se nella *Dichiarazione* non viene usata tale espressione: "Qui non siamo di fronte a una forma di autorità inerente alla struttura visibile della Chiesa. Con questo intendiamo - sottolinea la commissione - l'autorità propria di coloro che sono ordinati a esercitare l'*episkopé* nella Chiesa. Lo Spirito santo conferisce a ciascun individuo il potere di adempiere alla sua funzione speciale nel corpo di Cristo. Di conseguenza coloro che esercitano l'*episkopé* ricevono la grazia appropriata alla loro chiamata, e coloro verso i quali è esercitata devono riconoscere e accettare questa loro autorità data da Dio"⁸⁰.

Sia gli Anglicani che i Cattolici hanno mosso critiche ad una eccessiva enfasi, che emergerebbe dalla *Dichiarazione*, della sottomissione che può esigere in certe circostanze l'autorità episcopale, espressione di una visione eccessivamente giuridica del ministero, poco comunionale.

La commissione risponde ribadendo che, pur essendo difficile mettere in atto l'azione disciplinare, la responsabilità di supervisione del vescovo - o di altro ministro ordinato sotto la sua direzione - comporta che "dichiarare una persona in errore per quanto concerne la dottrina o la condotta, anche fino al punto di escluderla dalla comunione eucaristica, egli agisce per il bene dell'integrità della fede e della vita della comunità"⁸¹.

La commissione, però, ribadisce anche la dimensione collegiale e comunitaria del ministero ordinato, come pure l'importanza di una speciale *episkopé* a livello provinciale, nazionale, internazionale. Secondo alcuni rilievi critici, l'*episkopé* a livello più ampio dovrebbe essere esercitata in modo diverso dal livello locale per evitare conflitti. Secondo l'ARCIC si tratta "di complementarietà e di un agire armonioso di queste diverse forme di *episkopé* nell'unico corpo di Cristo.

La giurisdizione, essendo il potere necessario per l'esercizio di un ufficio, varia a seconda delle funzioni specifiche di ciascuna forma di *episkopé*. Perciò l'impiego di una tale terminologia giuridica non significa - evidenzia la com-

⁷⁹ Cfr. *EO*, 1, p. 98.

⁸⁰ Ivi, p. 99.

⁸¹ Ivi.

missione - che attribuiamo a tutti coloro che esercitano l'*episkopé* a diversi livelli esattamente lo stesso potere canonico (Cfr. *Autorità nella Chiesa* II, 16)⁸².

I rilevi critici hanno evidenziato che nella *Dichiarazione* si parla del primato regionale, cioè dei patriarcati, in modo inadeguato. La commissione risponde che ha evitato i termini storici di patriarca e metropolita, ma ha espresso la realtà della corresponsabilità episcopale a livello regionale riferendosi anche a nuove forme - per entrambe le tradizioni - di primato regionale, “come per esempio le presidenze elettive delle conferenze episcopali cattoliche e certi primati elettivi nella Comunione anglicana”⁸³.

L'ARCIC rifiuta la critica secondo cui avrebbe parlato del primato di Roma basandosi solo su ragioni storiche; ribadisce, invece, di aver evidenziato anche i motivi teologici. Per la commissione, infatti, secondo la volontà di Dio l'unità visibile richiede l'*episkopé* di un primato universale; dipende poi dalla storicità la sua attuazione concreta nella vita ecclesiale, sotto la guida dello Spirito santo, realizzando un equilibrio fluttuante tra conciliarità e primato⁸⁴.

L'ARCIC ribadisce quanto affermato nella *Dichiarazione*, secondo cui è certamente concepibile un primato universale situato anche al di fuori della città di Roma, ma non si può certamente ignorare l'azione provvidenziale dello Spirito santo, della testimonianza originaria di Pietro e Paolo e il continuo esercizio di una *episkopé* universale della sede romana⁸⁵.

La *koinonia* universale, sottolinea la commissione, si attua nell'unità degli elementi fondamentali che si articola con la diversità delle Chiese locali; la fragilità umana, i fattori storici, hanno distorto o distrutto il non facile equilibrio fra le due dimensioni.

Nei *Chiarimenti* si precisa ancora: “La commissione non afferma quindi che quanto si è sviluppato storicamente o quanto viene praticato attualmente dalla sede romana sia necessariamente normativo: ribadisce soltanto che l'unità visibile richiede l'attuazione del ‘modello di complementarità tra gli aspetti primaziali e conciliari dell'*episkopé*’ al servizio della universale ‘*koinonia* delle Chiese’ (...).”

In effetti molte obiezioni da parte anglicana sono dirette contro il modo con cui viene esercitato il primato romano e le sue particolari pretese, piuttosto che contro il primato universale in quanto tale⁸⁶. L'anglicanesimo non ha mai rifiutato il primato, sia a livello teologico che nella prassi.

⁸² Ivi, p. 100.

⁸³ Ivi, p. 101.

⁸⁴ Cfr. ivi, p. 102.

⁸⁵ Cfr. ivi.

⁸⁶ Ivi.

Il ruolo dell'arcivescovo di Canterbury ha subito un'evoluzione, poiché la comunione delle Chiese si è estesa sempre più; in seguito alle richieste delle province di oltremare sono state convocate le Conferenze di Lambeth come espressione del servizio dell'unità nella fede⁸⁷, nell'interazione tra conciliarità e primato. La commissione ribadisce, infine, che va accolta con fede la prospettiva di un primato universale a servizio dell'unità, senza lasciarsi condizionare aprioristicamente dal timore di una supercentralizzazione secondo gli Anglicani e di una incoerenza dottrinale secondo i Cattolici⁸⁸.

Con la prima *dichiarazione* sull'autorità era stato raggiunto il consenso sull'autorità e sui principi fondamentali del primato. Erano rimaste aperte quattro questioni problematiche, che hanno impegnato il lavoro dell'ARCIC per cinque anni, e hanno portato alla *Dichiarazione di Windsor Autorità nella Chiesa II*⁸⁹ (settembre 1981). In tale documento il discorso sul vescovo di Roma, sul primato, viene sviluppato a partire dai dati neotestamentari, da cui emerge che la Chiesa si fonda sulla testimonianza, sulla missione degli apostoli e su Pietro che ha una posizione speciale all'interno del gruppo dei Dodici.

La testimonianza di questa antica tradizione risale già al ministero di Gesù⁹⁰, a prescindere dalla questione esegetica se i testi petrini contengano o meno le parole autentiche di Gesù, problematica tecnica che non viene affrontata dall'ARCIC. Nella *Dichiarazione* vengono citati i vari riferimenti neotestamentari circa la preminenza petrina: a Simone viene attribuito il nome di Cefa, viene nominato per primo in seno ai Dodici e nel piccolo gruppo dei tre (Pietro, Giacomo e Giovanni), la confessione della messianicità di Gesù come espressione della sua fede (Cfr. Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20; Gv 6,69), la risposta di Gesù che lo chiama pietra (Cfr. Mt 16,18), l'incarico di rafforzare nella fede i suoi fratelli (Cfr. Lc 22,31-32) e di pascere le pecore (Cfr. Gv 21,16-17), la particolare apparizione del Risorto (Cfr. Lc 24,34; 1Cor 15,5)⁹¹.

Anche nella prima parte del libro degli Atti emerge la leadership di Pietro, mentre nella seconda parte viene messa in risalto l'autorità apostolica di Paolo, rileva la commissione. È Pietro a parlare a nome della comunità apostolica (Cfr. At 3,15; 10,41); è lui il primo a proclamare il Vangelo agli ebrei e il primo ad aprire la comunità cristiana ai gentili: "Paolo sembra aver riconosciuto questa preminenza di Pietro fra gli apostoli come pure l'importanza di Giacomo (Gal 1,18-19). Sembra anche che egli abbia accettato le istruzioni date da

⁸⁷ Cfr. *ivi*.

⁸⁸ Cfr. *ivi*.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 103-135.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, p. 105.

⁹¹ Cfr. *ivi*.

Pietro nel concilio di Gerusalemme (At 15), benché fosse pronto ad opporsi a Pietro, quando riteneva che fosse in errore (Gal 2,11)⁹².

L'ARCIC sottolinea pure che la guida pastorale non era limitata a Pietro. L'espressione 'legare e sciogliere', riferita a Pietro in Mt 16,19, costituisce una promessa fatta direttamente da Cristo ai suoi discepoli in Mt 18,18. Le fondamenta su cui è edificata la Chiesa vengono riferite a Pietro in Mt 16,18 e a tutti gli apostoli in Ef 2,20. Pietro è il portavoce degli apostoli dopo la Pentecoste, ma la missione di proclamare il Vangelo a tutte le genti viene affidata dal Signore agli undici (Cfr. At 1,2-8). Paolo non aveva fatto parte del gruppo dei Dodici, ma aveva una leadership per aver ricevuto il mandato dal Signore stesso, per cui rivendicava "di partecipare con Pietro e gli altri a una responsabilità parallela e a un'autorità apostolica (Gal 2,7-8; 1 Cor 9,1)"⁹³.

Secondo gli autori del NT - si evidenzia nella *Dichiarazione* - Pietro, che aveva confessato per primo la messianicità di Gesù, ricopre un ruolo particolare, non per i doni particolari che aveva ricevuto e neppure per il suo temperamento, ma per una particolare vocazione ricevuta da Cristo (Cfr. Lc 6,14; Gv 21,15-17) nonostante lo avesse rinnegato durante la passione. Il ministero di Pietro è particolare, ma rientra sempre nella collegialità apostolica. La sua missione è quella del servizio e non del dominio (Cfr. Lc 22,24ss), nel rafforzare i fratelli nella fede, nell'aiutare la Chiesa a superare le minacce di divisione (Cfr. At 11,1-8), nonostante emerga chiaramente nel NT la sua debolezza che ha bisogno di aiuto o di correzione, come emerge dalla reprimenda di Paolo nei suoi confronti (Cfr. Gal 2,11-14).

La commissione osserva che queste "considerazioni aiutano a chiarire l'analogia che è stata fatta tra il ruolo di Pietro in seno agli apostoli e quello del vescovo di Roma rispetto ai suoi confratelli vescovi"⁹⁴.

Il NT non attesta esplicitamente che la *leadership* di Pietro - come del resto la stessa autorità apostolica - abbia avuto una trasmissione, e i testi petrini hanno avuto interpretazioni divergenti fin dal tempo dei padri della Chiesa: "Tuttavia, alla Chiesa di Roma, la città in cui Pietro e Paolo avevano insegnato ed erano stati martirizzati, finì con l'essere riconosciuta una responsabilità unica fra le Chiese: il suo vescovo era considerato come colui che era chiamato a esercitare uno speciale servizio in relazione all'unità delle Chiese e in relazione alla fedeltà verso l'eredità apostolica, esercitando così fra i suoi confratelli vescovi funzioni analoghe a quelle attribuite a Pietro, del quale il vescovo di Roma era ritenuto il successore [...]"⁹⁵.

⁹² Ivi.

⁹³ Ivi, p. 106.

⁹⁴ Ivi, p. 107.

⁹⁵ Ivi, p. 108.

I padri e i dottori della Chiesa progressivamente arrivarono a interpretare i dati del NT in riferimento alla preminenza della Chiesa di Roma, anche se alcuni obiettano che si è solo trattato di una legittimazione di uno sviluppo già avvenuto. Nonostante ciò l'ARCIC afferma: "E' tuttavia possibile pensare che un primato del vescovo di Roma non contraddice il Nuovo Testamento ed è parte del disegno di Dio riguardo all'unità e cattolicità della Chiesa, pur ammettendo che i testi del Nuovo Testamento non offrono una base sufficiente a questo proposito"⁹⁶.

La Comunione anglicana e la Chiesa cattolica - rileva l'ARCIC - concordano sul fatto che il ruolo di Pietro e degli apostoli è unico, in quanto testimoni della resurrezione di Gesù e della sua opera salvifica (Cfr. At 1,21-22), non è trasmissibile, per cui le parole "Su questa pietra edificherò la mia Chiesa" sono riferite a Pietro e non possono essere applicate con lo stesso significato al vescovo di Roma. Tuttavia, anche "se il ruolo di Pietro non può essere trasmesso nella sua totalità, ciò non esclude comunque la continuazione di un ministero di unità guidato dallo Spirito fra coloro che continuano la missione apostolica"⁹⁷.

La commissione, pur tenendo presente che secondo alcuni la leadership del vescovo di Roma non è fedele alla verità del Vangelo, non è un vero centro di unità, sottolinea "che un primato universale sarà necessario in una Chiesa riunita ed esso dovrebbe essere logicamente il primato del vescovo - afferma l'ARCIC -, come abbiamo già specificato (*Autorità nella Chiesa* I, 23)"⁹⁸.

La *Dichiarazione*, con un argomentare dialettico, rileva pure che nonostante la leadership petrina secondo il NT, l'unità e l'universalità della Chiesa non è riferita esclusivamente a lui, perché la "comunione universale delle Chiese è una 'fraternità' di credenti, uniti dalla fede in Cristo, dalla predicazione della parola e dalla partecipazione ai sacramenti assicurate ad essi da un ministero pastorale di matrice apostolica. In una Chiesa riunita un ministero modellato sul ruolo di Pietro sarà segno e salvaguardia di tale unità"⁹⁹.

L'ARCIC chiarisce il significato teologico dell'espressione giuridica *de iure divino* usata dal Concilio Vaticano I per il primato, come pure le sue implicazioni per le comunioni non appartenenti alla Chiesa cattolica, in vista di una dichiarazione di consenso. Il concilio Vaticano I intese affermare che il primato del successore sulla cattedra di Pietro deriva da Cristo, esprime la volontà di Dio per la sua Chiesa, pur non essendoci un'espressione universalmente accettata di tale espressione¹⁰⁰.

⁹⁶ Ivi, p. 109.

⁹⁷ Ivi, p. 110.

⁹⁸ Ivi, p. 111.

⁹⁹ Ivi.

¹⁰⁰ Cfr. ivi, p. 113.

Lo *ius divinum* non implica necessariamente che il primato universale sia stato fondato direttamente da Gesù durante la sua vita terrena, e neppure che “il primato universale sia una ‘fonte della Chiesa’, quasi che la salvezza di Cristo dovesse essere incanalata attraverso di esso. Piuttosto, egli deve essere il segno della *koinonia* visibile che Dio vuole per la Chiesa e uno strumento mediante il quale si realizza l’unità nella diversità”¹⁰¹.

Il primato universale, all’interno della collegialità dei vescovi e della *koinonia* di tutta la Chiesa, può essere definito *de iure divino*, ma le comunità cristiana al di fuori della comunione con la sede romana pure appartengono alla Chiesa di Dio, poiché la comunione canonica con il vescovo di Roma non rientra fra gli elementi necessari per riconoscere una comunità cristiana come Chiesa, come del resto avviene per le Chiese ortodosse, che sono riconosciute come Chiese, nonostante la divisione riguardo al primato (Cfr. UR 14)¹⁰².

“Il concilio Vaticano II, mentre insegna che la Chiesa di Dio sussiste nella Chiesa cattolica romana, ha respinto la posizione secondo cui la Chiesa di Dio è coestensiva con la Chiesa cattolica romana ed è incarnata esclusivamente in quella Chiesa. Il concilio Vaticano II consente di dire che una Chiesa al di fuori della comunione con la sede romana può, dal punto di vista della Chiesa cattolica romana, non mancare di nulla tolto il fatto di non appartenere alla manifestazione visibile della piena comunione cristiana, che è mantenuta nella Chiesa cattolica romana (*Lumen Gentium* 8; *Unitatis redintegratio* 13)”¹⁰³.

In passato le relazioni - sottolinea l’ARCIC - fra le due comunioni non hanno incoraggiato la riflessione degli Anglicani sul significato positivo del primato di Roma nella Chiesa universale; nonostante ciò, alcuni teologi Anglicani hanno affermato che in mutate circostanze sarebbe possibile riconoscere per le Chiese della Comunione anglicana lo sviluppo del primato romano come un dono della provvidenza divina, come un effetto dell’opera dello Spirito santo nella Chiesa¹⁰⁴.

Gli Anglicani, in genere, supponevano che la rivendicazione del diritto divino del primato romano implicasse che le Chiese della Comunione anglicana non venissero riconosciute come Chiese; la riconciliazione con la sede di Roma avrebbe comportato un ripudio della loro storia, tradizione, teologia, della loro specifica identità.

La commissione, invece, sottolinea, che in seguito ai recenti sviluppi della Chiesa cattolica nel comprendere lo status delle altre Chiese cristiane, questa difficoltà non costituisce più un ostacolo per l’accettazione del primato roma-

¹⁰¹ Ivi.

¹⁰² Cfr. ivi, p. 114.

¹⁰³ Ivi.

¹⁰⁴ Cfr. ivi, 115.

no da parte della Comunione anglicana: “Crediamo - sottolinea l’ARCIC - tuttavia che il primato del vescovo di Roma possa essere affermato come parte del disegno di Dio per la *koinonia* universale in termini compatibili con entrambe le nostre tradizioni. In presenza di un simile consenso, l’espressione ‘di diritto divino’, usata dal concilio Vaticano I, non ha più bisogno di essere vista come motivo di disaccordo fra noi”¹⁰⁵.

Nella *Dichiarazione* si approfondisce anche il significato della giurisdizione, cioè dell’autorità o potere (*potestas*) per l’esercizio di un ufficio, determinandone anche i limiti, come ad esempio le specifiche funzioni riguardanti l’*episcopé* (primati, metropolitani, vescovi diocesani).

Ai diversi livelli di *episcopé* non viene attribuita, infatti, la stessa autorità: “Dove un metropolita ha giurisdizione nella sua provincia, questa giurisdizione non è semplicemente l’esercizio, in un ambito più vasto, di quella esercitata dal vescovo nella sua diocesi.

Essa è determinata da funzioni specifiche, che deve esercitare in relazione con i suoi confratelli vescovi”¹⁰⁶. Ogni vescovo riceve l’autorità pastorale per l’esercizio della sua *episcopé*, proclamando e spiegando la parola di Dio, amministrando i sacramenti, conservando la sua Chiesa nella santità e verità; tale autorità pastorale, la giurisdizione, comporta che i fedeli accettino le decisioni prese e attuate dal vescovo per promuovere la *koinonia*¹⁰⁷.

Non si tratta di un potere arbitrario che viola la libertà altrui, “ma di una necessità, affinché il vescovo possa servire il proprio gregge come suo pastore (Cfr. *Chiarimento sull’autorità*, 5). Allo stesso modo, in senso alla *koinonia* universale e alla collegialità dei vescovi, anche il primate universale esercita la giurisdizione necessaria per l’attuazione delle sue funzioni, la principale delle quali è servire la fede e l’unità dell’intera Chiesa”¹⁰⁸.

Difficoltà e malintesi sono sorti per l’attribuzione al vescovo di Roma di una giurisdizione universale, immediata e ordinaria dal concilio Vaticano I, e l’ARCIC chiarisce il significato della terminologia tecnica, giuridica: “La giurisdizione del vescovo di Roma, in quanto primate universale, è chiamata ordinaria e immediata (cioè non mediata) poiché è inerente al suo ufficio; è chiamata universale semplicemente perché deve renderlo capace di servire l’unità e l’armonia della *koinonia* come un tutto e in ciascuna delle sue parti”¹⁰⁹.

La giurisdizione del vescovo di Roma crea preoccupazioni agli Anglicani poiché temono che l’autorità centralizzata possa usurpare i diritti di un metro-

¹⁰⁵ Ivi, 117.

¹⁰⁶ Ivi, 118.

¹⁰⁷ Cfr. ivi, 119.

¹⁰⁸ Ivi.

¹⁰⁹ Ivi, 120.

politica nella sua provincia o di un vescovo nella sua diocesi, non possa comprendere le situazioni locali, la legittima diversità culturale, mettendo in pericolo una corretta libertà di coscienza¹¹⁰.

La commissione sottolinea nuovamente - come già aveva fatto nella prima dichiarazione sull'autorità - la dimensione collegiale del primato universale, che non pone dei limiti alla sua autorità di intervenire, parlare ed agire in determinate occasioni, per il bene di tutta la Chiesa.

Nell'esercizio del ministero episcopale è sempre presente la sollecitudine ecclesiale universale, che si realizza tramite la giurisdizione universale del primate universale, che tuttavia ha delle limitazioni, poiché il "primato non è un potere autocratico sulla Chiesa, ma un servizio nella e alla Chiesa che è una comunione di Chiese locali nella fede e nella carità"¹¹¹.

La giurisdizione universale del primate universale comporta la responsabilità di intervenire in certi casi particolari - allo scopo di promuovere il bene della Chiesa universale - nelle questioni di una Chiesa locale, accogliendo gli appelli contro le decisioni del vescovo locale, che deve sottostare all'autorità del primate, che assieme al collegio episcopale deve salvaguardare la fede e l'unità della Chiesa universale¹¹².

La giurisdizione universale, nel promuovere l'unità e cattolicità della Chiesa, deve anche salvaguardare la legittima espressione delle diverse tradizioni ecclesiali: "La responsabilità collegiale e primaziale per il mantenimento della vita peculiare delle Chiese locali implica un giusto rispetto dei loro usi e tradizioni, purché questi non contraddicano la fede o spezzino la comunione.

La ricerca dell'unità e la preoccupazione per la cattolicità non debbono essere separate"¹¹³. Anche se venissero condivisi dagli Anglicani e dai Cattolici - puntualizza l'ARCIC - questi principi teologici, restano le questioni pratiche; gli Anglicani, infatti, chiedono garanzie affinché la giurisdizione del primate universale non sopprima le loro tradizioni teologiche, liturgiche, spirituali, imponendo delle tradizioni ad essa estranea, ma in base a quanto viene affermato nella *Dichiarazione*, tale garanzia viene salvaguardata¹¹⁴.

La commissione affronta il discorso sull'*infallibilità* partendo dalla dimensione cristocentrica, pneumatologica ed ecclesiologica. La via, la verità e la vita è Cristo stesso che affida alla Chiesa, assistita dallo Spirito Santo, la missione di

¹¹⁰ Cfr. *ivi*.

¹¹¹ *Ivi*, 121.

¹¹² Cfr. *ivi*, 122.

¹¹³ *Ivi*, 123.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, 124. Nella *Dichiarazione* vengono riportate a tal proposito le parole di Paolo VI: "Non vi sarà alcun tentativo di diminuire il legittimo prestigio e il degno patrimonio di pietà e di costumi proprio della Chiesa anglicana [...]" (AAS 62 [1970], p. 753).

annunciare e insegnare il Vangelo, di testimoniare, di essere custode e maestra della verità. La certezza della Chiesa di poter assolvere tale compito si basa sulla fiducia nello Spirito Santo che la rende capace di compiere la sua missione.

L'ARCIC precisa che nessuna autorità nella Chiesa può aggiungere nulla alla rivelazione, alla testimonianza apostolica, per cui le decisioni dottrinali devono avere il fondamento scritturistico interpretato secondo il pensiero della Chiesa¹¹⁵.

Nonostante ciò - rileva la commissione anglicana-cattolica - occorre chiedersi se non vi sia "uno speciale dono ministeriale relativo al discernimento della verità e all'insegnamento affidato in periodi cruciali a una sola persona per renderla in grado di parlare con autorità nel nome della Chiesa, al fine di mantenere il popolo di Dio nella verità"¹¹⁶.

In certi momenti la Chiesa, per essere fedele alla verità del Vangelo, può esprimere un giudizio decisivo, che diventa parte della sua testimonianza permanente su aspetti essenziali dottrinali, come avviene con i concili generali che definiscono la fede, sul fondamento della rivelazione e in risposta alle esigenze del tempo; in questo modo l'unità nella verità di tutta la Chiesa cresce sempre più¹¹⁷. Nelle definizioni dottrinali è coinvolta tutta la Chiesa, che chiarisce e arricchisce la sua comprensione della verità, chiarendone il significato con un'attiva riflessione sulla definizione. Anche se una definizione non acquista autorità solo con la recezione del popolo di Dio, tuttavia "l'assenso dei fedeli è l'indicazione conclusiva che la decisione autoritativa della Chiesa in materia di fede è stata autenticamente preservata dall'errore.

Lo Spirito Santo che mantiene la Chiesa nella verità porterà i suoi membri ad accettare come vera la definizione e ad assimilarla, se ciò che è stato dichiarato espone in modo autentico la rivelazione"¹¹⁸.

L'autorità dottrinale della Chiesa - che esprime senza errore un giudizio decisivo su aspetti importanti della fede - si esplica mediante alcuni organismi a diversi livelli: i concili universali, che prendono decisioni su aspetti importanti della fede, e il primato universale che parla a nome di tutta la Chiesa¹¹⁹.

Questo ministero magisteriale non aggiunge nulla alla rivelazione, ma l'approfondisce, la chiarisce, smascherando l'errore, chiarendo, esplicitando aspetti della fede che la comunità crede in modo implicito, traducendola dal punto di vista morale e applicandola alle situazioni contemporanee¹²⁰. Anche se non tutte le dichiarazioni magisteriali vanno considerate come espressioni permanenti

¹¹⁵ Cfr. *EO* 1, 125.

¹¹⁶ *Ivi*.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, 126.

¹¹⁸ *Ivi*, 127.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, 128.

¹²⁰ Cfr. *ivi*, 129.

della verità, tuttavia “possono presentarsi delle situazioni in cui serie divergenze di opinione su questioni cruciali di urgenza pastorale richiedano un giudizio più definitivo. Ogni dichiarazione del genere sarebbe intesa come un’espressione del pensiero della Chiesa, inteso non solo nel contesto del suo tempo e luogo, ma anche alla luce dell’intera esperienza e tradizione della Chiesa”¹²¹.

Le definizioni dottrinali, pur essendo la risposta a problematiche determinate da situazioni storiche, e formulate secondo le categorie culturali, teologiche, del tempo, hanno un valore durevole per la vita della Chiesa, quando salvaguardano un aspetto sostanziale della fede: “L’autorità dottrinale della Chiesa è un servizio a cui i fedeli si rivolgono per avere una guida, specialmente in tempi d’incertezza; ma la sicurezza circa la veracità del suo insegnamento riposa in ultima analisi più sulla sua fedeltà al Vangelo che sul carattere o l’ufficio della persona da cui è espresso.

L’insegnamento della Chiesa è proclamato perché è vero, non è vero semplicemente perché è stato proclamato. Il valore di una tale proclamazione autoritativa consiste nella guida che offre ai fedeli”¹²².

L’ARCIC, nonostante le importanti affermazioni fin qui sviluppate, riprende quanto già affermato nella prima *Dichiarazione*, ancora una volta senza un adeguato chiarimento: né i concili generali, né i primati universali sono sempre e comunque preservati dall’errore, persino nelle dichiarazioni ufficiali.

Il giudizio della Chiesa, in genere, si esprime attraverso una decisione sinodale, ma a volte un primate, in comunione con gli altri vescovi, può dare espressione a una decisione anche prescindendo da un sinodo. La responsabilità nel preservare la Chiesa da errori fondamentali appartiene a tutta la Chiesa, può venire esercitata a nome suo anche da un primate universale; l’azione dello Spirito si esprime anche con altri organismi e individui, ma “vi sono stati momenti nella storia della Chiesa in cui sia i concili sia i primati universali hanno protetto le posizioni legittime che erano aggredite”¹²³.

Un servizio per preservare la Chiesa dall’errore - chiarisce l’ARCIC - è quello svolto dal vescovo di Roma, in quanto primate universale, sia all’interno che all’esterno del processo sinodale¹²⁴.

Il vescovo, nonostante ciò, non riveste un mero ruolo consultivo, e la dichiarazione del vescovo di Roma non risolve immediatamente la questione controversa, una volta per sempre, poiché ci devono essere condizioni rigorose

¹²¹ Ivi.

¹²² Ivi.

¹²³ Ivi, 130.

¹²⁴ Cfr. ivi, 131. Nella *Dichiarazione* è riportato come esempio il giudizio di Leone I, nella sua lettera al concilio di Calcedonia, che aiutò a mantenere una visione equilibrata della questione cristologica delle due nature.

affinché il discernimento della verità del vescovo di Roma sia autoritativo, come indicato dal concilio Vaticano I: “Egli deve parlare esplicitamente in quanto centro della *koinonia*; senza essere sotto il peso di pressioni esterne; avendo cercato di conoscere il pensiero dei suoi fratelli nell’episcopato e della Chiesa nel suo insieme; e con la chiara intenzione di emanare una decisione vincolante su un problema di fede o di morale”¹²⁵.

Per i Cattolici, quando sono rispettate tali condizioni, il giudizio del vescovo di Roma è esente da errore e la proposizione è vera; per gli Anglicani, invece, la questione è più complessa: “Se la definizione proposta all’assenso non fosse manifestamente una legittima interpretazione della fede biblica e in linea con la ortodossa tradizione, gli Anglicani ritengono doveroso procrastinare la ricezione della definizione per poterla studiare e discutere”¹²⁶.

La *Dichiarazione* riporta come esempio la reazione anglicana ai dogmi mariani, promulgati dal vescovo di Roma al di fuori del sinodo. Anglicani e Cattolici sono d’accordo sul fatto che l’unico mediatore è Cristo, e vengono rifiutate le interpretazioni mariane che oscurano il cristocentrismo; c’è anche accordo sul fatto che la mariologia dipende molto dalla cristologia e dalla ecclesiologia; si è d’accordo pure nel riconoscere alla *Theotokos* la sua grazia e la sua vocazione unica che le attribuisce un posto d’onore nella comunione dei santi¹²⁷.

Anglicani e Cattolici sono d’accordo sul fatto che Maria “è stata preparata dalla grazia divina a essere la madre del redentore, dal quale essa stessa fu redenta e introdotta nella gloria. Inoltre siamo d’accordo - afferma la commissione - nel riconoscere in Maria un modello di santità, di obbedienza e fede per tutti i cristiani. Accettiamo che è possibile guardare ad essa come a una figura profetica della Chiesa di Dio, sia prima che dopo l’incarnazione”¹²⁸.

I dogmi dell’Immacolata Concezione e dell’Assunzione costituiscono un problema per quegli Anglicani che ritengono non abbiano un sufficiente fondamento biblico, espressione dell’autorità del vescovo di Roma, indipendentemente da un concilio, vincolante per tutti i fedeli. Gli Anglicani si pongono il problema se, per una eventuale unione fra le due Chiese, sarà loro richiesto di sottoscrivere i dogmi in questione.

Nella *Dichiarazione* si fa risaltare che una conseguenza della separazione è stata la radicalizzazione delle posizioni; sia gli Anglicani che i Cattolici hanno accentuato l’importanza dei dogmi mariani in sé, oscurando altre verità direttamente correlate con i fondamenti della fede cattolica¹²⁹.

¹²⁵ EO 1, 131.

¹²⁶ Ivi.

¹²⁷ Cfr. ivi, 132.

¹²⁸ Ivi.

¹²⁹ Cfr. ivi.

Tale questione rimanda al nodo centrale della problematica del primato: “Nonostante il nostro accordo sulla necessità di un primato universale in una Chiesa unita, gli Anglicani non accettano il possesso garantito di un tale dono di assistenza divina nel giudizio, necessariamente legato all’ufficio del vescovo di Roma, in forza del quale le sue decisioni formali possono essere ritenute come pienamente sicure prima dell’accettazione da parte dei fedeli. Tuttavia il problema riguardante l’accettazione è intrinsecamente difficile”¹³⁰.

L’ARCIC precisa che non è corretto affermare che le definizioni conciliari o papali non abbiano diritto all’accettazione dei fedeli, finché non siano state sottoposte all’esame e al giudizio di ogni singolo cristiano. Anglicani e Cattolici sono d’accordo nel ritenere che, anche senza lo speciale carisma del primato universale, la Chiesa ha la possibilità di ricevere e accertare la verità della rivelazione, come viene attestato dai doni di grazia e di verità presenti nelle Chiese non in piena comunione con la sede romana¹³¹.

La tradizione cattolica romana ha usato il termine infallibilità¹³² per descrivere la garantita libertà da errori di fondo nel giudizio. Cattolici e Anglicani sono d’accordo nel ritenere che tale prerogativa appartenga pienamente solo a Dio; quando è riferita a un uomo in circostanze molto particolari, può portare a dei malintesi, ed è questo il motivo per cui il termine infallibilità non viene usato nella *Dichiarazione*: “Riconosciamo - afferma la commissione - anche che l’attribuzione al vescovo di Roma dell’infalibilità a certe condizioni ha provocato una tendenza ad attribuire un’importanza esagerata a tutte le sue affermazioni”¹³³.

Nella prima *Dichiarazione* sull’autorità era stato espresso l’accordo sulla complementarietà della conciliarità e del primato. Con la nuova *dichiarazione* anglicana-cattolica si è realizzato un progresso su tale consenso: “Ora possiamo affermare insieme - sottolinea la commissione - che la Chiesa ha bisogno di un’autorità molteplice e diffusa, in cui sia coinvolto tutto il popolo di Dio, e anche di un primato universale come servitore e centro di unità visibile nella verità e nell’amore.

Ciò non significa che tutte le differenze siano state eliminate; ma se un ufficio e una funzione petrina devono essere esercitati nella Chiesa, in cui un primato universale è chiamato a servire come centro visibile, allora è proprio di questo ufficio possedere sia una chiara responsabilità d’insegnamento che

¹³⁰ Ivi, 133.

¹³¹ Cfr. ivi.

¹³² Nella nota 7 viene chiarito ulteriormente il significato dell’infalibilità per la Chiesa cattolica. Si tratta soltanto che essa è preservata dall’errore affinché sia conservata nella verità; non si tratta di una particolare ispirazione positiva o di una rivelazione. Il dono concesso al vescovo di Roma, in particolari circostanze, è espressione dell’infalibilità di tutta la Chiesa (*EO* 1, 134).

¹³³ Ivi.

dei doni appropriati dello Spirito che gli consentano di assolverla»¹³⁴. L'ARCIC conclude evidenziando che le discussioni su conciliarità e primato non sono destinate a restare statiche, sono aperte ad ulteriori sviluppi che, tuttavia, non ci potranno essere se le due Chiese non intraprendono iniziative concrete, per passare dall'accordo teologico alla prassi, alla vita vissuta nell'unica *koinonia*¹³⁵.

6. Il ministero ordinato per le donne

L'ammissione delle donne al ministero presbiterale nella Chiesa d'Inghilterra¹³⁶ venne promossa dall'*Anglican Group for the Ordination of Women to the Historic Ministry* sin dal 1930. Le prime ordinazioni femminili della Comunione anglicana furono quelle di Florence Li Tim-Oi nel 1944 e Jane Hwang e Joyce M. Bennett nel 1971 a Hong Kong. Il 24 luglio del 1974 i vescovi Daniel Corrigan, Robert L. De Witt e Edward R. Welles della Chiesa episcopaliana degli Stati Uniti d'America, con il vescovo Antonio Ramos del Costa Rica, ordinarono undici donne come presbiteri, senza la raccomandazione del Comitato permanente, previsto come prerequisito canonico per l'ordinazione.

Inizialmente ci fu il contrasto con il Sinodo generale anglicano; nel settembre del 1976 la Conferenza generale della Chiesa episcopale approvò l'ordinazione femminile sia presbiterale che episcopale. Come prima reazione molti sacerdoti e laici opposti al *Congress of St. Louis* tentarono di creare una Chiesa anglicana autonoma negli USA e in Canada. Nonostante i tentativi per avere una Chiesa unita nordamericana, si originarono diverse Chiese continentali anglicane, che attualmente fanno parte del *Continuing Anglican Movement*.

La prima donna della Comunione anglicana a ricevere l'ordinazione episcopale è stata Barbara Harris, eletta vescovo suffragante nella diocesi episcopale del Massachusetts nel 1988 e ordinata nel febbraio seguente. La Chiesa d'Inghilterra nel marzo del 1994 ammise trentadue donne al ministero presbiterale. Il 17 novembre 2014 il Sinodo generale della Chiesa d'Inghilterra ha promulgato il provvedimento che consente l'ammissione delle donne all'ordinazione episcopale e le prime ordinazioni episcopali ci sono state nel 2015.

La maggioranza delle province anglicane oggi consente l'ordinazione episcopale femminile, nella Chiesa episcopaliana - come già rilevato - degli Stati Uniti d'America, nella Chiesa anglicana del Canada, della Nuova Zelanda e Polinesia, nella Chiesa d'Irlanda, nella Chiesa anglicana dell'Africa meridiona-

¹³⁴ Ivi, 135.

¹³⁵ Cfr. ivi.

¹³⁶ Cfr. https://wikipedia.org/wiki/Sacerdozio_femminile [ultimo accesso 9 maggio 2019].

le, nella Chiesa dell'India del Sud, nella Chiesa del Galles e nella Chiesa episcopale di Cuba.

Il ministero ordinato femminile ha creato problemi anche al dialogo ecumenico, come già accennato, e nel novembre 1975 si tenne a Roma un incontro informale tra Anglicani e Cattolici presso il Segretariato per l'unione dei cristiani per esaminare con “quale grado e in quali modi le Chiese che hanno donne sacerdoti e le Chiese senza donne sacerdoti possono essere riconciliate nella comunione sacramentale”¹³⁷.

Il Segretariato per l'unione dei cristiani accettò la proposta e nel maggio 1977 con il comitato permanente del Consiglio consultivo anglicano si concordò di realizzare una consultazione congiunta. La consultazione, costituita da cinque membri di ciascuna Chiesa, completò il rapporto congiunto a Versailles dal 27 febbraio al 3 marzo 1978, denominato *Consultazione di Versailles*.

Lo scopo della consultazione non è stato quello di discutere se sia giusto o meno l'ordinazione femminile praticata da alcune Chiese della Comunione anglicana, quanto piuttosto di esaminare “in quale misura e in quali modi le Chiese che hanno donne presbiteri e quelle che non ne hanno possono riconciliarsi nella comunione sacramentale”¹³⁸.

Nella Comunione anglicana la maggioranza accetta l'ordinazione delle donne al presbiterato, ma la Chiesa cattolica ritiene di dovere essere fedele alla testimonianza ininterrotta della tradizione di oriente e occidente, e la tradizione rispecchia il piano di Dio per la sua Chiesa¹³⁹.

Poiché le due posizioni sono molto diverse si pone il problema di come poter arrivare alla piena comunione reciproca che presuppone il reciproco riconoscimento dei ministeri. Per la Chiesa cattolica non è possibile riconoscere l'ordinazione delle donne¹⁴⁰ in seno all'anglicanesimo e per gli Anglicani è molto difficile accettare la posizione cattolica, perché ritengono che l'ammissione delle donne sia conforme alla tradizione, sia un suo legittimo sviluppo¹⁴¹. Anche se nella Comunione anglicana su tale questione ci sono tensioni e divergenze esse rientrano nella dinamica dell'unità nella diversità.

¹³⁷ Cfr. COMITATO ANGLICANO - CATTOLICO ROMANO, *Consultazione sull'ordinazione delle donne al sacerdozio*. Rapporto, Versailles (Francia), 27 febbraio - 3 marzo 1978, in *OE* 1, p. 261.

¹³⁸ Ivi, 262.

¹³⁹ Cfr. ivi, 263.

¹⁴⁰ Cfr. Dichiarazione *Inter insigniores* della Sacra Congregazione per la dottrina della fede (1976), Lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Ordinatio sacerdotalis* (1994), confermata dall'attuale prefetto della Congregazione per la dottrina della fede Luis Francisco Ladaria (<https://www.avvenire.it/chiesa/.../dottrina-della-fede-il-no-alle-donne-prete-definitivo> [ultimo accesso 10 maggio 2019]).

¹⁴¹ Cfr. *EO* 1, pp. 264-265.

La consultazione ha affrontato la problematica con estrema chiarezza per rispettare il dialogo internazionale anglicano-cattolico già ben avviato: “A causa della nostra reciproca stima, nessuna delle due comunioni può prendere alla leggera il fatto che l’altra sembra compiere degli atti non autorizzati dal volere di Cristo per la sua Chiesa, oppure sembra mancare di sensibilità agli incitamenti dello Spirito santo”¹⁴².

Nonostante la complessità della situazione ci sono però dei motivi di speranza. Le Chiese anglicane che hanno ammesso le donne al presbiterato lo hanno fatto nella convinzione di non essersi allontanate dalla concezione tradizionale del ministero apostolico, come espresso nella *Dichiarazione di Canterbury* dell’ARCIC. Poiché la dichiarazione *Inter insigniores* non afferma esplicitamente che la non ammissione delle donne al sacerdozio sia una questione *de iure divino*, sembra non escludere ulteriori sviluppi¹⁴³. Sviluppi ci potranno essere - auspicano i membri della consultazione - da un approfondimento di alcune tematiche di fondo, come la sessualità umana, la cultura e la tradizione, la libertà e l’autorità.

Nonostante le gravi difficoltà, tuttavia “sia gli Anglicani che i Cattolici si sentono chiamati a continuare la ricerca sulle nuove forme di ministero a cui lo Spirito santo potrebbe chiamarli, nonché a sviluppare un rinnovato senso della loro reciproca unità”¹⁴⁴.

Le Chiese, nella fedeltà alla tradizione, sono chiamate a grande flessibilità di forma e di stile, per i rapidi cambiamenti in atto nella società, per la varietà di culture e situazioni concrete in cui svolgono il loro servizio, per il contributo teologico innovativo delle giovani Chiese. I membri della consultazione, senza sottovalutare i problemi, confidano che la confidenza reciproca non si affievolisca, per continuare e intensificare il dialogo e la cooperazione, per crescere nella piena unità in Cristo sostenute dallo Spirito.

I problemi creati all’unità anglicana dal ministero ordinato femminile¹⁴⁵, ha portato alla costituzione del movimento *Global Anglican Future Conference* (GAFCON), riunitosi a Gerusalemme nel 2008 come “movimento spirituale che mira a preservare e a promuovere la verità e la forza del Vangelo della salvezza in Gesù Cristo come noi Anglicani - essi affermano - lo abbiamo ricevuto”¹⁴⁶.

Gli aderenti al GAFCON si oppongono alle ‘*derivate liberal*’ di alcune province; dichiarano di non essere in comunione con le Chiese di loro apparte-

¹⁴² Ivi, 266.

¹⁴³ Cfr. ivi, 267.

¹⁴⁴ Ivi, 268.

¹⁴⁵ Anche il ministero presbiterale ed episcopale per gli omosessuali, la benedizione delle coppie omosessuali.

¹⁴⁶ *Un cammino per l’avvenire. Dichiarazione di GAFCON*, in *Il Regno-Documenti* 15 (2008) p. 509.

nenza e asseriscono, pure, di essere un'associazione confessante. Durante la riunione a Gerusalemme del GAFCON venne redatto un *Patto* che doveva essere sottoscritto in piena libertà dalle Chiese della Comunione anglicana prima del Consiglio consultivo del 2012¹⁴⁷.

Nel testo del Patto, che venne inviato nel 2009, vengono messi in risalto i vari punti del comune patrimonio di fede e si afferma il ruolo centrale del vescovo come custode e maestro di fede, segno visibile di unità, ministero esercitato personalmente e collegialmente. Nel testo viene indicata anche la funzione di un *Comitato permanente* della Commissione anglicana, con il compito di vigilare sul funzionamento del Patto¹⁴⁸.

La terza conferenza del GAFCON si è tenuta dal 17 al 22 giugno 2018 a Gerusalemme; ha manifestato l'acuirsi dei contrasti all'interno della Comunione anglicana e il pericolo di fratture fra le 39 province non ancora è superato¹⁴⁹. L'ordinazione delle donne, come pure di omosessuali dichiarati ha portato alcuni Anglicani, anche vescovi, a chiedere di essere accolti nella piena comunione della Chiesa cattolica. Benedetto XVI ha accolto le loro richieste con la Costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus* (9 novembre 2009)¹⁵⁰.

Si sono costituiti ordinariati locali (Gran Bretagna, Stati Uniti, Australia), non senza problemi; con l'approvazione da parte della Santa Sede hanno adottato rubriche liturgiche particolari¹⁵¹. Nonostante le varie criticità il dialogo

¹⁴⁷ Cfr. *Lambeth 2008*, in *Il Regno-Documenti* 15 (2008), pp. 505-506.

¹⁴⁸ Cfr. *Il patto della Comunione anglicana*, in *Il Regno-Documenti* 3 (2010), pp. 121-128; SALA D., *Comunione anglicana: le ragioni dell'unità*, in *Il Regno-Attualità* 2 (2010), p. 16; ID., *Comunione anglicana. Presentato il Patto*, in *Il Regno-Attualità* 2 (2010), p. 48.

¹⁴⁹ Cfr. SALA D., *Verso Lambeth*, in *Il Regno-Attualità* 14 (2018), p. 437. Nel 2015 l'arcivescovo di Canterbury J. Welby aveva partecipato all'incontro dei primate e dei rappresentanti del GAFCON per evitare scissioni e venne rimandata la Conferenza di Lambeth prevista per il 2018 [Cfr. D. SALA, *Comunione anglicana. Sud globale*, in *Il Regno-Attualità* 10 (2015), p. 687].

¹⁵⁰ Cfr. RUGGIERI G. (a cura di), *La Costituzione Anglicanorum coetibus e l'ecumenismo*, Dehoniane, Bologna 2012 [segnalazione in *Il Regno-Attualità* 12 (2012), pp. 403-404]. Per la costituzione Cfr. *Il Regno-Documenti* 21 (2009), pp. 705-711; BRUNELLI G. - SALA D., *Anglicanorum coetibus. Inghilterra: l'ecumenismo prosegue. Intervista a Mons. Vincent Nichols*, in *Il Regno-Attualità* 22 (2009), p. 746; SESBOUE B., *Anglicanorum coetibus. Recezioni: dalle difficoltà il meglio possibile*, in *Il Regno-Attualità* 22 (2009), p. 748; ACCATTOLI L., *Anglicanorum coetibus*, in *Il Regno-Attualità* 22 (2009), p. 776; SALA D., *Adesioni alla Anglicanorum coetibus*, in *Il Regno-Attualità* 8 (2010) 265, 12 (2010), p. 412; L. ORSY, *Dibattito. Anglicani nella Chiesa cattolica: una fase di transizione. Riflessioni di un canonista*, in *Il Regno-Attualità* 2 (2010), p. 15; SALA D., *Malesseri Anglicani*, in *Il Regno-Attualità* 6 (2010), p. 194; ID., *Ecumenismo. Anglicani: la recezione chiusa. Williams, la Chiesa d'Inghilterra e la Comunione*, in *Il Regno-Attualità* 14 (2012), pp. 444-445; ID., *Regno Unito. Ordinariato anglicano*, in *Il Regno-Attualità* 22 (2010), p. 773.

¹⁵¹ Cfr. SALA D., *Uso liturgico proprio per gli ex Anglicani*, in *Il Regno-Attualità* 18 (2013), p. 578. Il presidente della GAFCON, l'arcivescovo Nicholas Okon primate della provincia ni-

anglicano-cattolico non si è fermato e costituisce un importante contributo, non solo per la comunione fra le due Chiese, ma per tutto l'*oikoumene*, a servizio della riconciliazione del mondo.

7. Conclusioni

Il dialogo anglicano-cattolico dell'ARCIC ha esaminato il ministero ordinato in relazione al suo fondamento biblico, alla teologia e spiritualità della sua particolare missione, che è a servizio della *koinonia* nella Chiesa, della varietà dei doni e servizi di tutti i battezzati. È stata analizzata anche la questione critica del ministero dell'*episkopè*, arrivando a un consenso che può favorire la piena comunione fra le due Chiese.

Il primato anche è stato oggetto del dialogo anglicano-cattolico, sia dal punto di vista biblico-teologico, sia storico. Il confronto dell'ARCIC ha evidenziato che il primato non è in contrasto con la conciliarità e con il *sensus fidelium*, ma è espressione di tali importanti espressioni della *koinonia* ecclesiale.

Non sono stati risolti tutti i problemi, ma occorre tradurre in prassi quanto già raggiunto attualmente con la convergenza, affinché ci possano essere ulteriori sviluppi. Neppure le ordinazioni femminili possono ostacolare il progresso del dialogo bilaterale, anche se le posizioni permangono diverse. Nonostante le varie criticità il dialogo anglicano-cattolico non si è arrestato e costituisce un importante contributo, non solo per la comunione fra la Chiesa cattolica e la Comunione anglicana, ma per tutto l'*oikoumene*, a servizio della riconciliazione del mondo.

geriana, ha invitato i membri dell'organismo a non partecipare alla conferenza di Lambeth che si terrà nel 2020.

Autore: Lucia Antinucci - Edoardo Scognamiglio

Titolo: *Il sogno dell'unità. Il cammino ecumenico delle Chiese. Storia, teologia, spiritualità, evangelizzazione.*

Casa Editrice: Elledici

Luogo e anno di pubbl.: Torino 2018

Riferimenti: pp. 317

Il titolo fa riferimento alla suggestiva immagine del “sogno diurno”, utilizzata da Karl Rahner a proposito dell'unità dei cristiani. “Sogno” realizzabile, ma non ancora sufficientemente vicino.

Ed è proprio in vista di questo traguardo, l'unità dei Cristiani, che l'opera, scritta a quattro mani, presenta una ricognizione di quanto è stato fatto (e non è poco) e quanto ancora resta da fare per la realizzazione di questo “sogno diurno”. Il tutto ripercorrendo l'*historia reintegrationis* attraverso una lettura “teologica”, secondo le competenze maturate dagli autori Edoardo Scognamiglio e Lucia Antinucci.

Va detto che entrambi sono più che titolati a parlare di ecumenismo.

Edoardo Scognamiglio, filosofo e teologo, è stato fino al 2017 consultore del S. Padre per il *Pontificio Consiglio per la Famiglia*, è docente stabile di teologia dogmatica presso la sez. S. Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli, è vicedirettore del *Consiglio Regionale delle Chiese Cristiane della Campania*, è direttore per l'*Ufficio dell'Ecumenismo e Dialogo Interreligioso* della diocesi di Caserta-Alife, nella quale è incardinato come sacerdote, nonché Direttore del *Centro Studi*

Francescani per il Dialogo Interreligioso e le Culture di Maddaloni (CE).

Lucia Antinucci, teologo dogmatico, è stata anche docente presso la sez. S. Tommaso della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli. Attualmente è Presidente dell'*Amicizia Ebraico-Cristiana di Napoli* e fa attivamente parte del *Gruppo Interconfessionale delle Attività Ecumeniche* di Napoli e della *Commissione Ecumenica della Campania*.

La passione per il tema e la profonda fede nella possibilità di realizzare il “sogno” trapela nel lavoro, che oltre ad essere scientificamente fondato, è anche appassionante e coinvolgente.

L'*iter* del lavoro è evidenziato nel sottotitolo *Il cammino ecumenico delle Chiese. Storia, teologia, spiritualità, evangelizzazione*.

Gli ambiti tematici sono sviluppati in 5 capitoli, preceduti da un'utile *Introduzione* dal titolo *Il sogno profetico di Karl Rahner* (pp. 3-7).

Il I cap. (pp. 9 - 38), dal titolo *Alle origini del movimento ecumenico*, prospetta le fasi iniziali dell'*iter* ecumenico, partendo dai primi tentativi di dialogo interconfessionale attraverso le tappe di Lovanio, Nairobi, Vancouver, Basilea e Seul, per cogliere le linee direttrici che ci portano al dibattito odierno. Di fondamentale importanza per la comprensione generale è il § 12, che traccia un quadro delle origini del movimento.

Il II cap. (pp. 39-90), dal titolo *La chiesa cattolica e l'ecumenismo*, focalizza l'attenzione sull'atteggiamento della Chiesa Cattolica, partendo dal documento conciliare *Unitatis Reintegratio* e fornendo un ampio panorama

del Magistero post-conciliare, con particolare riferimento all'operatività effettiva del citato decreto ed alla metodologia in esso suggerita.

Il III cap. (pp. 91-125), dal titolo *Chiesa, sacramenti e ministeri in alcuni dialoghi ecumenici*, approfondisce il tema teologicamente e focalizza la sua attenzione su una lunga serie di confronti interconfessionali. Fa, infatti, riferimento all'ecclesiologia nei dialoghi ecumenici nelle varie commissioni anglicano-luterana, anglicano-ortodossa, cattolico-luterana, cattolico-ortodossa etc, fino ad arrivare all'*Accordo di Lima* (BEM) su Battesimo, Eucaristia e Ministero.

Il IV cap. (pp. 127-184), dal titolo *Il dialogo fraterno tra cattolici e ortodossi*, analizza il dialogo tra le due posizioni, peraltro molto vicine, focalizzando l'attenzione dal Vaticano II ai giorni nostri. Parte dal "desiderio comune" e, seguendo le tappe più importanti, delinea problemi e prospettive teologiche. Il contributo non trascura una serie di divergenze e tratta nel § 5 del "Santo e grande sinodo Pan-Ortodosso", per delinearne attese, speranze e sfide.

Il V cap. (pp. 185-256), dal titolo *Libertà e grazia in Lutero: il vangelo di Gesù Cristo*, è squisitamente teologico e riparte dalla domanda di Lutero sulla giustificazione per pervenire alla presentazione della *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* (1999) della quale vengono sviscerati i nodi tematici essenziali. Il § 7 presenta senso e portata della commemorazione congiunta della riforma del 2017. I

nodi teologici del dialogo cattolico-luterano vengono approfonditi nel § 8.

La *conclusione* (pp. 257-273), dal titolo "Il tutto è superiore alla parte", ha come sottotitolo *La speranza di annunciare insieme l'unico vangelo di Gesù Cristo* (p. 257) e s'incentra sul problema della credibilità dell'annuncio che è strettamente connessa alla sfida dell'unità.

In appendice abbiamo un utile *glossario* (pp. 275-285) che analizza i termini chiave, un'interessante nota informativa sull'ecumenismo in Italia (pp. 287-292) ed una nota dal titolo *La santa radice del dialogo ebraico-cristiano* (pp. 293-304). Conclude il volume la postfazione del pastore Antonio Squitieri della chiesa metodista, Presidente del *Consiglio Regionale delle Chiese Cristiane della Campania*, dal titolo *La scelta di essere cristiani ecumenici*.

Il lavoro, di lettura scorrevole, è decisamente interessante e stimolante. È utile non solo per un primo accostamento alle problematiche dell'ecumenismo, ma anche per un approfondimento specialistico, sia per la solidità dei supporti documentali, sia per la profondità del discorso teologico.

Umberto Rosario Del Giudice

Autore: Gianpiero Tavolaro (a cura di)

Titolo: *Crocifissi con il crocifisso. La vicenda di Teresa Musco*

Casa editrice: Rubettino

Luogo e anno di pubbl.: Catanzaro 2018

Riferimento: pp. 126

Il volume, strutturato in tre parti, raccoglie gli Atti del Convegno su Teresa Musco e la sua singolare esperienza cristiana, promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sez. San Tommaso, svoltosi il 19 maggio 2017.

La prima parte, quasi a modo di introduzione alla vicenda di Teresa, è incentrata sul fenomeno mistico che si confronta con le culture: il linguaggio, le forme di religiosità e i simbolismi indicano la vivacità, soprattutto, del nostro popolo del Meridione d'Italia in rapporto alla fede. Segue una lettura biblica, con esplicito riferimento alla "mistica paolina". Il binomio, cultura e Parola di Dio, conclude la prima sezione.

La seconda parte si focalizza sulla vita di Teresa raccontata dai suoi biograf. Il carisma di Musco viene comparato con alcune figure emblematiche come quelle di S. Caterina da Siena, S. Teresa Lisieux e S. Gemma Galgani. La sezione termina con la trattazione della mistica della Croce nel '900.

La terza parte, infine, offre un primo bilancio sugli studi degli scritti di Teresa e l'attualità del suo messaggio.

È interessante notare come *la vicenda di Musco* abbia fatto da fulcro ad una riflessione più ampia e articolata, che mette in dialogo l'antropologia

culturale, la sociologia, la storia e la teologia.

Queste discipline hanno avuto la possibilità di dialogare e confrontarsi sul significato, il valore e, per tanti aspetti, sull'enigma e il mistero del dolore. La Facoltà Teologica, che propone come convegno di studi e approfondimento l'evento di Teresa, si rivela come un organismo vivo e attento al territorio e si mette in ascolto per leggere nella storia i segni della fede. È questo il senso della prossimità "teologica": dalla vita alla fede e dalla fede alla vita.

Il Golgota e il sepolcro vuoto, richiamandosi vicendevolmente nella quotidianità, sono l'espressione di uno stesso volto. I *crocifissi* e i *risorti* spesso camminano insieme, gli uni portano le stigmate di Cristo, gli altri i segni gloriosi della sua resurrezione.

Teresa è posta *come spettacolo per il mondo*, perché nel suo corpo *il morire di Gesù è vivo*.

La verità del sepolcro vuoto, senza la quali è *vana la nostra fede e la nostra predicazione*, talvolta, stentano ad essere visibili, perché il dolore rende l'uomo più empatico con chi soffre. Le lacrime, il sangue, le ferite evocano più facilmente gli stati emotivi di tanta gente, che solidarizza più con la sofferenza che con la gloria.

A seconda delle svariate sensibilità, il patire assume forme espressive differenti che denotano atteggiamenti di fede o rassegnazione, di speranza e di attesa, ma anche di sconforto, rabbia, abbandono.

La pietà popolare sembra ritrovarsi maggiormente in quelle forme di devo-

zione che più corrispondono al proprio stato di vita: la *via crucis* è più praticata rispetto alla *via lucis* e i *primi venerdì* del mese, sono, in un certo qual senso, più privilegiati della *domenica*.

La mistica della croce, senza la mistica della resurrezione, non potrebbe contemplare la verità di Dio e della sua incarnazione con la vicenda umana che ha accompagnato il Cristo Redentore. Sappiamo bene che uno dei grandi interrogativi antropologici è proprio il divenire sofferente della storia umana; di fronte al dolore l'uomo grida verso Dio, lo prega o impreca, certamente non è indifferente.

Teresa è la donna, che soffre e offre, segna una sosta di sconcerto e contemplazione, soprattutto per chi è alla ricerca di risposte. Il carisma che porta in sé è quello del *morire di Gesù*. È proprio da questa oblazione che nasce la vita, data per il bene di tutti. Teresa dona il suo soffrire per la Chiesa e i suoi ministri. Si concretizza in lei il *chicco di grano che muore e produce frutti*. I relatori del Convegno, con il loro peculiare contributo, hanno evidenziato in modo ammirevole questa *figura mistica e sofferente*, coniugata al *femminile*.

La lodevole iniziativa ha rivelato ancora una volta che Dio ha seminato nella nostra amata terra tanti semi di amore, alcuni ancora nascosti. È auspicabile che questo libro sensibilizzi ulteriormente le coscienze, soprattutto quelle di coloro che amano la teologia, a discernere gli altri *prodigi e miracoli* che il Signore ha fatto in mezzo a noi.

Antonio Scarpato

Autore: Matteo Di Giovanni

Titolo: *Averroè*

Casa editrice: Carocci

Luogo e anno di pubbl.: Roma 2017

Riferimento: 284

Averroè (1175-1232) è certamente uno degli autori più interessanti e significativi del mondo medioevale e non solo in ambito strettamente arabo, in quanto l'eco del suo pensiero è ampio anche al di fuori di esso.

Dal nome latinizzato come *Avveroès*, si tratta di una figura poliedrica, in quanto, oltre che filosofo, fu anche giurista, medico e matematico. Con Avicenna, che lo precede cronologicamente, si attesta al vertice della filosofa araba.

Nato nella Spagna musulmana da nobile famiglia nobile di magistrati (padre e nonno furono, infatti, "gadi", cioè giudici nella Cordoba islamica), anche lui ricoprì la medesima carica, il che spiega la competenza e l'attitudine al diritto, oltre che la sua sincera passione per tale ambito disciplinare.

Il filosofo-giurista, però, non sempre è stato compreso ed adeguatamente interpretato, per cui l'A., nel ricco e documentato volume che presentiamo, suggerisce nuove piste di riflessione in tal senso e riesce da subito a suscitare un vivo interesse per il personaggio anche nel lettore meno aduso a questi temi.

Nella sua *Introduzione*, l'A., in via preliminare, chiarisce che lo scopo dell'opera è - come anticipato - superare quella sorta di parzialità nel delineare la figura del discusso pensatore. Alla maggioranza delle persone, infatti, ad Averroè si associa l'attività di

mero commentatore dell'*opus aristotelicum*, comprimendo indebitamente l'originalità del suo pensiero.

Dal punto di vista storiografico, poi, l'A. si propone di contribuire a demolire il falso mito secondo il quale Averroè sarebbe assunto a notorietà solo dopo la ricezione del suo pensiero in ambiente ebraico e latino, il che costituisce un infondato pregiudizio storiografico.

La tesi di fondo dell'A., che costituisce l'elemento trainante dell'intero lavoro, consiste nell'assunto secondo il quale Averroè fu "un vero intellettuale musulmano" (p. 19), il che rimanda alle risultanze del dotto lavoro dell'islamologo francese Dominique Urvoy (*Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris 1998¹).

Nel I capitolo, dal titolo "L'uomo e l'opera", l'A. si sofferma con rigosità sulla figura e sulle opere del filosofo, dedicando doverosamente un ampio spazio sulla contestualizzazione storica e culturale, senza la quale il costruito e la tesi stessa del lavoro non avrebbero adeguato supporto.

Vengono offerti riferimenti anche abbastanza dettagliati sulla situazione socio-storico-politica e culturale della al-Andalus (Andalusia araba) nel XII secolo, che attraverso un periodo di sconvolgimenti, in quanto si passa dalla dinastia almoravide a quella almohade. I riflessi socio-culturali e politici sono notevoli, anche in forza della predicazione di Ibn Tumart ed alla riabilitazione del teologo musulmano al-Gazali, come pure al recupe-

ro dei contributi di filosofia e teologia precedente.

Nel II capitolo dal titolo "L'indagine su Dio", l'A. illustra il nodo centrale della teologia di Averroè, che si delinea in un significativo parallelismo rispetto alle controversie filosofico-teologica del rapporto federazione, che diventa ancor più palese per la presenza anche in contesto arabo della disputa tra dialettici ed anti-dialettici. In prospettiva musulmana si tratta del rapporto tra la *rivelazione coranica* e l'*attività filosofica*.

Il referente letterario del tema è costituito da alcune opere di Averroè, come il *Trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia* (che era pressoché sconosciuto nel Medioevo latino), l'*Incoerenza dell'incoerenza* (famosa difesa della filosofia aristotelica dall'attacco di Al-Ghazali che taccia la dottrina dello stagirita di contraddizioni e incoerenza) e l'*Esposizione dei metodi argomentativi circa i principi della religione*.

L'A. è molto attento ad individuare come punto nodale della problematica il confrontare tra pensiero teologico di Averroè e quello che definisce "lo scetticismo di al-Gazali", oltre che alla posizione di altri teologi araba e perviene alla conclusione che Averroè è fedele alla "ragione dimostrativa filosofica". A supporto di questa tesi si comprende il costante riferimento agli *Analitici posteriori* di Aristotele.

E qui abbiamo un valore aggiunto rispetto alle altre trattazioni: l'A., infatti, si collega alla problematica giuridica ed all'esigenza di una riforma in tal senso, che per l'Averroè, il qua-

le fu anche giurista positivo, costituisce una vera priorità. Di tutto questo, nota l'A., la trattatistica tradizionale non tiene conto (pp. 91-94).

La valenza attuale del problema viene colta saggiamente dall'A., che ritiene ineludibile questo aspetto della questione se si vuole avere una comprensione delle problematiche e degli orientamenti della cultura araba oggi (p. 108).

Il terzo capitolo, dal titolo "L'indagine sull'anima", affronta un tema celebre dell'averroismo latino, cioè quello dell'anima e della famosa dottrina dell'intelletto separato. Nella sua trattazione sull'anima Averroè si rifà al *De anima* di Aristotele, del quale scrisse ben tre commenti contenenti una variante di soluzione al problema dell'intelletto possibile o paziente in rapporto all'intelletto agente o attivo.

L'A. nota come nel delineare la dottrina dell'intelletto agente inteso come "attualizzatore dell'intellezione", Averroè sia debitore di Ibn Bagga. Nel *Commento grande*, peraltro, si perviene alla tesi dell'intelletto possibile inteso come sostanza, quindi sussistente indipendentemente dalla materia e, di conseguenza unico per tutti gli uomini, universale ed eterno. Essa, quindi, ha per lui una duplice: una parte individuale non eterna e in una divina, condivisa da tutti gli esseri umani.

Si tratta del presupposto di quella grande disputa sull'intelletto, che darà luogo ad una *disputatio* famosa nell'averroismo latino, oggetto della radicale critica che parte da Alberto Magno e sarà sviluppata da Tommaso d'Aquino, che scriverà intorno al 1270 il *De unitate intellectus contra Aver-*

roistas. Il dottore angelico aggiungerà anche una critica altrettanto radicale alla dottrina della "doppia verità".

Nell'ultimo capitolo, il quarto, al titolo "L'indagine sul mondo", l'A. approfondisce come Averroè si proponga, mediante la sua interpretazione dello stagirita di riuscire a recuperare la dottrina genuina di Aristotele, rispetto alla quale evidenzia le insufficienze delle interpretazioni della precedente filosofia araba precedente, come, ad esempio, l'interpretazione emanatista farabiano-avicenniana, improntata non più all'aristotelismo, ma addirittura ad una sorta di neo-platonismo.

Averroè ridimensiona anche la tradizione e l'A. non esita, legittimamente, a definirlo "umanista" in virtù della sua fiducia nella dimostrativa il che lo pone in antitesi con al-Gazali.

Umanistica, peraltro, è anche l'attenzione per la filologia. Averroè, peraltro, non conosceva il greco e si avvicinò alle opere greche solo grazie alle traduzioni in arabo realizzate dai cristiani siriani.

Appassionata, inoltre, la sua attenzione per la dimensione politico-giuridica.

L'A. rileva, però, che il suo sforzo non avrà particolare seguito nella filosofia araba ma lo avrà nell'Europa latina.

Il lavoro è denso e costituisce un'utile trattazione su Averroè, ritenuto non a torto come uno dei più acuti e ricchi pensatori dell'Islam, a anche dei più discussi e misconosciuti, ma enormemente attuale e paradossalmente, nelle intenzioni, vicino a Tommaso, allorché sostiene l'armonia tra fede e ragione, rivendicando ai fi-

losofi il pieno diritto di studiare la religione utilizzando gli strumenti razioncinativi, anche considerando che l'islam non lo vieta.

Ricco di spunti, supportato da adeguati elementi documentali, scritto in maniera lineare, il lavoro si prospetta ricco e fecondo.

Dario Sessa

Autore: Antonio Terracciano - Antonio Ascione (a cura di)

Titolo: *La teologia in ascolto dell'umano. Orizzonti fondativi*

Casa Editrice: Verbum Ferens

Luogo e anno di pubblicazione:

Napoli 2016

Riferimenti: pp. 210

L'interessante pubblicazione raccoglie gli atti del Convegno annuale dei Docenti della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sez. S. Tommaso tenutosi nel febbraio 2016 dal titolo "Teologia in ascolto dell'umano".

Esso si propone di indicare il cammino di una Chiesa "in uscita", capace cioè di "aprirsi al mondo". Il sottotitolo *Orizzonti fondativi* chiarisce ulteriormente tale prospettiva e la valenza teologica dello studio.

Ne sono curatori i proff. Antonio Terracciano e Antonio Ascione.

Nella ampia e circostanziata *Presentazione* di Antonio Terracciano (pp. 5-14) si delinea una contestualizzazione del contributo e se ne presentano le motivazioni, riconducendole anche all'appello del Pontefice ad orientare il

cammino ecclesiale in modo tale da concretizzare ancor di più l'immagine conciliare, sempre attuale, di una Chiesa "intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia" (GS 1).

Di qui l'auspicio di formulare una "teologia in uscita", cioè rivolta verso quelle che il Pontefice definisce "periferie dell'umano" e la contestuale esigenza di offrire un contributo fondativo a tale istanza attraverso la riflessione teologica.

La prospettiva si radica nell'intuizione di Schillebeeckx di una *historia salutis* nella quale si prenda atto della dimensione "dell'umanità come storia di Dio" (p. 7).

Il primo contributo del prof. Adolfo Russo, emerito di Teologia Dogmatica, dal titolo *La teologia in ascolto dell'umano* (pp.15-38), propone una riflessione densa, ma appassionata e coinvolgente, volta a capire se l'umano possa essere "fonte" della teologia e in che misura si possa parlare di Dio partendo dall'umano, o, per usare le parole stesse dell'A. "pensare a Dio a partire dall'uomo" (p. 16), strada questa "meno utilizzata, ma forse più feconda" (ivi).

La risposta affermativa si fonda sulla dottrina dell'uomo come *imago Dei* e sulla considerazione dell'uomo non in astratto, ma come essere *storico*, che "oltre ad essere fonte della riflessione teologica, ne costituisce anche il destinatario unico" (p. 18). Questo spinge a considerare ancor meglio l'*Incarrazione*, che si situa tra "mistero e paradosso" (p. 22).

L'A. utilizza una serie di immagini chiarificatrici: Gesù che ha come pro-

getto “mettere in piedi l’uomo” (pp. 26-28), alla luce del valore “politico del vangelo” e che vede la chiesa come “un ospedale da campo” (pp. 31-33).

Ne emerge l’impellente necessità di sviluppare una pastorale “creativa”, che porti ad individuare soluzioni nuove nella storia e nella prassi ecclesiale.

L’A. ben rende la prospettiva, utilizzando il suggestivo termine di “liturgia dell’esistenza”. L’auspicio è che essa sappia dissolvere il “fatalismo di massa” in nome di una “utopia possibile” (p. 38).

Il secondo contributo dal titolo *Il mondo come sacramento. Il linguaggio della fraternità e della bellezza* (pp. 39-69) è di Edoardo Scognamiglio, teologo dogmatico.

Lo studioso, rifacendosi a tre istanze critiche finalizzate ad ascoltare l’umano oggi, cioè l’*interconnessione* (pp. 41-43), la *dimensione simbolica* (43-49) e il *bisogno di fiducia* (49-52), propone una rivisitazione della *theologia creationis*.

La prospettiva è “dello stupore e del dono”, in cui, echeggiando il Cristostomo “l’indole oblativa dell’uomo è quella della gratuità: perché l’essere viene all’essere donandosi” (p. 57). Si propone, quindi, una lettura “sacramentale” del mondo ed alla luce di tale prospettiva scaturisce una sorta di “visione liturgica” dell’uomo nel mondo, in quanto i segni del volto di Dio sono, per l’A., “inscritti nel codice del mondo” e l’uomo deve imparare a decifrarli, utilizzando il linguaggio sostanziato da stupore, fraternità e bellezza e non dimenticando che “il sì di Dio al mondo non viene a mancare neppure di

fronte al peccato del mondo, un no della creatura al creatore” (p. 60).

Di natura biblica è il terzo contributo dal titolo *Per una historia salutis a partire dal Pentateuco e libri storici* (pp. 71- 90) di Gaetano Castello, professore di S. Scrittura.

Lo studioso parte dalla considerazione che Israele prende coscienza di se stessa come “popolo di Dio” grazie “ad una “coscienza poetica della propria storia” e “non dall’oggettività scientifica delle proprie costruzioni” (p.72). L’esordio serve a chiarire il rapporto tra narrazione biblica e storia, soffermandosi sull’epoca di Giosia e sulla nascita della tradizione. L’esito è che, alla luce di tale prospettiva, viene recuperato il concetto di storia come “luogo” del riconoscimento di Dio che incontra l’uomo, per cui questa storia diventa “sacra” e si distingue dalla storia “profana” proprio in quanto *historia salutis*. Che essa sia “storia di salvezza” appare ancor più evidente nel *Deuteronomio*, che demarca la soglia tra *Torah* e ingresso nella terra promessa e opera una rilettura del passato in funzione del futuro. La *deuterossi* insegna molto al credente e questo viene ben espresso dall’A., allorché conclude che la logica della *historia salutis* “corrisponde, con una bella immagine, al significato della ricapitolazione: come nel riavvolgimento di un rotolo tornando all’inizio per apporre infine un titolo o un breve sommario a tutto lo svolgimento” (p. 88).

Squisitamente teologico è il IV contributo dal titolo “Rivelazione come storia. Un dibattito sempre attua-

le” (pp. 91-130) di Francesco Asti, professore di teologia dogmatica.

L’A. tratta del rapporto tra rivelazione e storia nella teologia, con particolare riferimento ad alcuni ambiti del dibattito contemporaneo.

Dopo la delimitazione dello *status quaestionis* (pp. 91-94) ed alla chiarificazione delle premesse per lo sviluppo della problematica, utilizzando qualche riferimento a Loisy l’A. va al cuore del problema. Riferimenti privilegiati sono il concetto di “Rivelazione indiretta” di Dio nella storia e qui il riferimento è Pannenberg, il teologo della rivelazione come *Parola, incontro, mistero* (pp. 104-111). Dal punto di vista metodologico l’A. conclude constatando che le proposte della rivelazione possono aiutare a meglio comprendere la relazione che Dio ha instaurato con l’uomo. L’esito è l’assunzione da parte del Vaticano II del paradigma di “storia come evento e parola che si intersecano”, portando a far cogliere come l’intervento di Dio nella storia la elevi a *historia salutis*, per cui “un tale studio spinge ancora di più alla ricerca per assaporare meglio la presenza di Dio nella storia umana” (p. 130).

Un altro contributo biblico è *Il vangelo dell’umano. La prassi di Gesù di Nazareth* (pp. 131-162) di Cesare Casale Marcheselli, biblista e professore emerito di S. Scrittura.

Qui si fa riferimento alle potenzialità del “racconto-archetipo” alla luce dell’apporto di Eugen Drewermann e che, per l’A., costituisce uno strumento ricognitivo capace di andare al cuore dell’umano, consentendo di cogliere

quanto va oltre la comprensione della critica storica. Marcheselli lo sottolinea affermando, infatti, che “Il Maestro di Nazareth si immette nell’umano con competenza (conoscenza) e ne dà segni significanti avvalendosi di fatto di valori archetipici: storico-culturali e storico-religiosi” (p. 131).

Si tratta delle immagini e delle narrazioni che colgono l’umano di Gesù nella sua peculiarità, anzi sono capaci di produrre la consapevolezza che “Gesù percorre l’intero registro dell’umano” (p. 161), ivi compresi i ritmi della natura, l’ambiente psico-antropologico e l’esperienza del sé. In lui “così radicalmente uomo” possiamo “raggiungere Dio attraverso le radici dell’umano” (p. 161).

Di natura più antropologico-religiosa è il saggio *Sentieri dell’umano verso il mistero* (pp. 163-182) di Antonio Ascione, professore di filosofia e teologia. L’A. preliminarmente rileva che “già nel titolo è presupposta l’idea che l’umano sia traccia del mistero” (p. 163) e parte da una prospettiva di ottimismo su questo mondo, in quanto esso “pur lontano da Dio nasconde invece una traccia del bisogno di Dio” (p. 163).

Nel saggio l’A. esplora le tracce del vissuto umano nella storia e coglie la sua apertura al mistero, utilizzando prevalentemente coordinate filosofiche. Il tutto viene esemplificato concretamente utilizzando due romanzi.

Nel primo di Cormack McCarty “The Road” (premio Pulitzer 2007) si descrive un viaggio in un mondo post-apocalittico di un padre col figlio.

Dopo ingenti sacrifici del padre, che salva il figlio, quest'ultimo perviene alla consapevolezza di sé e si apre alla speranza anche grazie ai sopravvissuti che incontra, prendendo coscienza di aver ricevuto come preziosa eredità l'esempio della "cura" che di lui ha avuto il padre e che è chiamato a approfondire anche lui a vantaggio degli altri.

Il secondo riferimento è il romanzo di Massimo Recalcati "Cosa resta del Padre?"

Recalcati, da buon psicoanalista, situa il tutto nell'epoca attuale, caratterizzata da quella che suggestivamente è definita "evaporazione della figura paterna". Interessante la riconduzione al "complesso di Telemaco", con cui non si cerca di *restaurare*, ma di *trovare* una guida e Telemaco attende il ritorno del Padre, rovesciando la logica di Edipo, in quanto vede nel padre non un rivale ma una risorsa in termini di speranza (p. 167).

Si tratta di due esempi di tematizzazione della vulnerabilità e della fragilità dell'esistenza senza Dio Padre.

Ugualmente pregnante la considerazione dell'esistenza come connotata da *essere-con*, *co-esistere* e *cura di esistere* e qui il riferimento è Levinas. Sulla "cura" l'A. si sofferma e fornisce un interessante *lessico* (pp. 178-182). Ed in tale ambito situa la *conclusione*, in cui traccia un itinerario "della prossimità solidale cioè del luogo dal quale emerge la traccia di un Assoluto nell'umano" (p. 182).

Il breve, ma denso contributo *Sentieri verso il nulla. Friedrich Nietzsche e Philip Mainländer* (pp. 183-193) di Emanuele Celentano, profes-

sore di filosofia. Egli percorre un versante più filosofico ed analizza il nichilismo attraverso i due autori citati nel titolo. In Nietzsche abbiamo la metafisica della *Leitfrage* (domanda guida), che per il filosofo è legata ad una metafisica "che muta nel tempo della storia". Il nichilismo va inteso come non "mero ateismo, ma è piuttosto una tappa storico-genealogica dell'umanità" (p. 185). Mainländer, peraltro prima di Nietzsche, traccia un itinerario verso il nulla assoluto e ha l'intuizione della "morte o meglio cadaverizzazione di Dio" (p. 188). In lui, però, l'A. rileva una "tensione redentiva" e coglie, con argomentazioni pienamente condivisibili la paradossale positività anche del nichilismo, che cela dietro di sé un desiderio di redenzione, evidente specialmente in Mainländer.

Teologico-pastorale è il contributo *Prospettive pastorali. Prospetto schematico* (pp. 195-201) di Gennaro Matino, teologo pastoralista. Chiamato a partecipare al convegno ed a relazionare in sostituzione del compianto Mons. Schinella, il professore napoletano richiama le sfide ad una teologia in ascolto ("testimoni dell'ascolto") dell'umano in prospettiva appunto pastorale ed individua le piste operative in termini di *linguaggio*, *cambiamento* e *libertà*. Nel farlo si rifà a quelli che definisce "tre testimoni dell'ascolto dell'umano": Schillebeeckx (*Dio umano*), Metz (*fede nella storia*) e Bonhoeffer (*male mascherato*). La conclusione è che "il male è il problema, ciò con cui occorre fare i conti,

cioè contro cui il cristiano è chiamato a resistere” (p. 201).

Due *comunicazioni* chiudono il lavoro: *Nuovi paradigmi antropologici* (pp.203-205) di Edoardo Cibelli, con un’interessante prospettazione dell’uomo che deve essere considerato non solo nella prospettiva di *homo viator*, ma anche di *homo faber* o *homo technologicus*, fino a quella di *uomo neuronale* alla maniera di Changeux. Ne *Il compito della Facoltà Teologica* (pp. 205-206) di Vincenzo Montera, l’A. individua tra i compiti di una Facoltà Teologica quello non secondario di insegnare a “stare dentro alla storia per incontrare l’umano”, il che è reso possibile da una azione corale, nella consapevolezza di un “uomo impastato di Dio”, come afferma Karl Rahner (p. 205). Come rileva nella presentazione il curatore, non tutti i contributi sono direttamente attinenti al tema, almeno *strictu sensu* (p. 13), ma, in ogni caso, in sede di recensione dell’opera, non si può fare a meno di rilevare come tutti gli interventi siano sempre congruenti, in quanto, anche indirettamente, contribuiscono a sviscerare un tema di notevole spessore, di non facile trattazione e anche, sotto alcuni aspetti “delicato”. L’esito del lavoro è quello di offrire un valido contributo alla riflessione, in un’ottica che l’ascolto dell’umano, esigenza imprescindibile di una teologia in uscita, che nulla toglie al “primato di Dio e della Parola”, ma ci insegna che anche l’umano, creato dal Pare, può essere “luogo” di rivelazione.

Dario Sessa