



Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica

Istituto Superiore di Scienze Religiose “Donnaregina” di Napoli



I.S.S.R. Donnaregina - Napoli

Anno XXXI (2025) – Nuova serie
2025 – N. 1

Nota

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

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

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

Consiglio di redazione

Dario SESSA (Direttore responsabile)

Salvatore DE SIMONE

Ernesto RUSSO

Francesco RUSSO

Si ringrazia la sig.ra Rosalia Cannone per il prezioso lavoro di *editing*.

Autorizzazione Tribunale di Napoli 2036 del 01/03/1969

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

INDICE DEL N. 1/2025

DARIO SESSA

Editoriale3

GIUSEPPE DENTE GATTOLA

La confessione on line, un'ipotesi possibile?7

GIUSEPPE MARCO SALVATI OP

Etica della comunione trinitaria in un Centro di studi cattolico25

MAURO SESSA

Relazioni primarie e sviluppo psicologico della persona. La teoria dell'attaccamento33

MAREK ŠMÍD

Gli sforzi di riforma dei sacerdoti cattolici e l'istituzione della Chiesa cecoslovacca nel gennaio 192047

DARIO SESSA

La "racion teologica" tra teologia filosofica e teologia rivelata. Le sfide del presente67

PAOLO LAINO

Atanasio di Alessandria e la questione ariana101

MARIA MADDALENA BARONISSI

I volti di Maria Maddalena nella Sacra Scrittura123

Recensioni 143

Editoriale

di Dario Sessa

Il numero 1 del 2025 si presenta miscellaneo. Esso consta di ben sette contributi, dei quali gli ultimi due sono estratti di tesi di Baccalaureato in Scienze Religiose particolarmente meritevoli, alle quali è stata accordata dalla Commissione esaminatrice la dignità di pubblicazione. Come di consueto, esso si chiude con una ricca serie di recensioni di opere, alcune delle quali particolarmente analitiche.

Il primo saggio è del prof. Giuseppe Dente Gattola, canonista e tratta di un tema attuale e, in un certo senso, provocatorio, come si evince dal titolo: “La confessione on line, un’ipotesi possibile?”. Facendo riferimento al *lock-down* del 2020 dovuto al CoVid19, durante il quale per i fedeli non è stato possibile recarsi dal sacerdote per confessarsi e alcuni di loro hanno chiesto ai propri sacerdoti se fosse possibile confessarsi attraverso il cellulare o la *webcam*, l’A. sviluppa la problematica. La risposta sostanzialmente negativa viene argomentata alla luce della normativa di riferimento, in quanto l’assunto normativo di riferimento (Can. 960 C.J.C.) prevede che la confessione individuale e integrale e l’assoluzione costituiscono l’unico modo ordinario con cui il fedele è riconciliato con Dio e la Chiesa. La normativa viene argomentata anche alla luce di motivazioni teologiche e psicologiche che postulano la presenzialità e inducono a rispondere negativamente al quesito.

Il secondo saggio è offerto da p. Giuseppe Marco Salvati OP, teologo dogmatico nonché prelato segretario della Pontificia Commissione Teologica (PATH). Il saggio, dal titolo “Etica della comunione trinitaria in un Centro di studi cattolico” riprende quanto proposto in una giornata di studi tenuta nella Pontificia Università San Tommaso (*Angelicum*) il 10 maggio 2024. Esso è di grande attualità nell’ambito di una comunità accademica, in quanto pone sinteticamente in evidenza “alcune esigenze etiche che dovrebbero connotare l’esperienza di vita e soprattutto le relazioni umane di una comunità speciale, qual è quella di un Centro di studi cattolico (Università e sue diverse Facoltà, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Seminario)”. L’A. lo fa facendo riferimento alla “rilevanza della professione di fede in Dio uno e trino, in ordine alla strutturazione dei legami, dell’esercizio delle responsabilità, delle priorità da riconoscere”: ascolto intelligente della Parola, trasmissione del sapere della fede, esercizio della ragione credente, impegno a fare della teologia (e delle

discipline ad essa collegate) una riflessione che si configuri come *sapida scientia*.

Di natura completamente diversa il saggio del dr. Mauro Sessa, psicologo, dal titolo “Relazioni primarie e sviluppo psicologico della persona. La teoria dell’attaccamento”. Essa, formulata da John Bowlby e sviluppata dalla sua scuola, è definibile come una “cornice” che esplora l’importanza delle prime relazioni tra i bambini e i loro *caregiver*, in quanto sono proprio queste a influenzare in maniera determinante lo sviluppo emotivo, sociale e cognitivo dell’individuo. “L’idea-guida alla base di questa cornice teorica si fonda sul bisogno innato da parte dei bambini di instaurare legami stretti con figure di riferimento, cioè con coloro che forniscono loro sicurezza e protezione”, cioè alle radici del vincolo possiamo trovare le relazioni primarie che vengono ad instaurarsi e che costituiscono legami psicologicamente determinanti. L’A. offre, quindi, utili spunti di riflessione, trasferibili e tesauroizzabili anche in ambito pastorale, fornendo strumenti per una analisi congruente ed efficace dei fenomeni legati a storie infantili di abusi e trascuratezza, che esitano in età adulta a quell’ampio spettro di disturbi di personalità, che va da sintomi dissociativi a disturbi d’ansia e depressione e contempla anche abuso di sostanze alcoliche e stupefacenti. Essa, inoltre, può essere anche alla radice della dipendenza affettiva.

Il saggio “Gli sforzi di riforma dei sacerdoti cattolici e l’istituzione della Chiesa cecoslovacca nel gennaio 1920” dello storico Marek Šmíd analizza gli sforzi di riforma dei sacerdoti cechi tra il 1915 e il 1920, che, dopo un breve e sofferto confronto con la Chiesa cattolica, portarono alla creazione della Chiesa cecoslovacca indipendente da Roma. L’A. analizza con competenza e delicatezza l’annosa questione, inquadrandola nella Cecoslovacchia democratica e della sensibilità di ampie frange dei credenti allo spirito della modernizzazione e del progressismo, nonché dello iato tra “basso” e “alto” clero cecoslovacco e si ponevano per lo più in contrasto con le idee dell’alto clero ceco, tradizionalmente legato all’ambiente asburgico e iperconservatore. L’analisi si riconduce ai pontificati di Benedetto XV e Pio XI, che guidarono la Chiesa cattolica rispettivamente dal 1914 al 1922 e dal 1922 al 1939, facendo riferimento alle attività della nunziatura apostolica in Cecoslovacchia (Clemente Micara) ed alla segreteria di Stato Vaticana (Pietro Gasparri), facendo ricorso alle fonti documentali. Viene così offerta una sapida ed esaustiva ricostruzione del fenomeno.

Il saggio “La ‘ragion teologica’ tra teologia filosofica e teologia rivelata. Le sfide del presente”, di Dario Sessa, parte dalla constatazione che anche a prescindere da ogni rivelazione, la teologia è stata ed è un ambito tematico

che l'uomo ha sempre coltivato come nodo privilegiato della ricerca filosofica, assecondando la tendenza dell'anima ad aprirsi a quello che, con felice e fortunata espressione, viene designato come il "totalmente altro". L'A. si sofferma, quindi, sui due *iter* paralleli ma non coincidenti, che sono la teologia filosofica (Il "Dio dei filosofi") e quella rivelata (Il "Dio di Abramo"), per cogliere la radicale diversità epistemologica tra lo statuto della teologia filosofica, che è *ex cogitatu* e in quello della teologia rivelata, che è *ex auditu*. Una volta puntualizzata la radicale diversità epistemologica, l'A. delinea i tratti salienti dei due accessi al problema di Dio, soffermandosi infine a quel rinnovamento della teologia rivelata auspicato nel *motu proprio* di papa Francesco *Ad theologia promovendam* (2023). Esso auspica la valorizzazione della valenza sapienziale della teologia e, al tempo stesso, incoraggia una riflessione contestualizzata, sinodale e sostanziata dall'idea di una "Chiesa in uscita", capace di fondere riflessione e pastorale, rispondendo alle "sfide del presente".

Il saggio "Atanasio di Alessandria e la questione ariana" costituisce un estratto della tesi di baccalaureato di Paolo Laino, discussa il 2 dicembre 2024 (relatori prof. Salvatore De Simone e Dario Sessa) e ritenuta dalla Commissione degna di pubblicazione. L'A. si propone di approfondire alcuni aspetti legati alla lotta all'arianesimo e di definire, in modo netto, i pilastri dell'ortodossia, analizzando l'azione di Atanasio di Alessandria, che – per usare le parole di Gregorio Nazianzeno – fu la grande "colonna della Chiesa", in quanto dotato, allo stesso tempo, di eccezionale lucidità, intuizione, capacità di riflessione e di una indomita forza per lottare contro l'errore. Si approfondiscono alcuni temi, tra i quali si distinguono gli aspetti dottrinari legati alla cosiddetta *unione ipostatica*. Apprezzabile è l'obiettivo della ricerca che vuol identificare quei valori indispensabili per inculturare la fede, cioè, per definire il sostrato culturale, riferito alla figura di Atanasio, in cui si trovano i pilastri dell'autenticità e dell'ortodossia della *fides*. Ugualmente preziosa è l'attenzione alla frizione con l'imperatore Giuliano, che permette di delineare, con maggiore chiarezza, dal punto di vista concettuale e storico, l'*iter* che condusse alla definitiva risoluzione della *vexata quaestio* dei rapporti tra arianesimo e cristianesimo.

Ugualmente frutto della redazione di una tesi di baccalaureato in Scienze religiose è il saggio "I volti di Maria Maddalena nella Sacra Scrittura", che riprende la tesi discussa dall'A. il 18 marzo 2024 (relatori: prof.ssa Vittoria D'Alario e prof. Antonio Ascione) e che è stata ugualmente giudicata dalla Commissione degna di pubblicazione. Il lavoro è stimolante, attuale ed interessante, in quanto la figura di Maria Maddalena ha attraversato i secoli,

suscitando un ampio ventaglio di interpretazioni e rappresentazioni. “Il suo nome, frequentemente associato all’immagine di una donna dalla vita dissoluta successivamente pentita, ha pervaso opere letterarie, raffigurazioni artistiche e anche l’omiletica”. L’indagine esamina dettagliatamente il materiale evangelico evidenziando le difficoltà degli apostoli nel credere all’annuncio pasquale delle donne. La loro forte incredulità, peraltro evidenziata dallo stesso Gesù risorto quando appare agli Undici e li rimprovera per la loro durezza di cuore (cfr. *Mc* 16,14) sembra persistere - ad opinione dell’A. - nello sviluppo della comunità cristiana. E probabilmente, “questo atteggiamento di scetticismo ha contribuito ad alterare l’identità di Maria Maddalena, spesso confusa con la peccatrice anonima pentita e redenta da Gesù nel Vangelo lucano, anziché emergere come discepola e testimone privilegiata di Cristo”. Il lavoro, attingendo alle fonti, vuol restituire a Maria Maddalena il suo ruolo di “apostola” di Cristo e, contestualmente, per offrire a noi credenti il valore profondo della sua preziosa testimonianza.

Come di consueto una serie ampia di recensioni, alcune delle quali notevolmente dettagliate, chiude il numero della Rivista.

La confessione on line, un'ipotesi possibile?

di Giuseppe Dente Gattola

1. Introduzione

Il codice di diritto canonico al canone 960 prevede che la confessione individuale e integrale e l'assoluzione costituiscono l'unico modo ordinario con cui il fedele è riconciliato con Dio e la Chiesa. Tuttavia, nel 2020 a causa del *lockdown* dovuto al CoVid19, per i fedeli non è stato possibile recarsi dal sacerdote per confessarsi e alcuni di loro hanno chiesto ai propri sacerdoti se fosse possibile confessarsi attraverso il cellulare o la webcam. Ciò manifesta il bisogno di questi fedeli di incontrare il ministro sacro per ricevere il conforto dell'assoluzione e da questa richiesta nasce la domanda se sia possibile consentire ai fedeli, che sono impossibilitati a recarsi dal sacerdote per malattia o altre gravi ragioni, di ricevere l'assoluzione avvalendosi dell'ausilio di tecnologie come il telefono cellulare o la *webcam*.

2. Il sacramento della penitenza

L'uomo ha disubbidito tante volte alla volontà di Dio e nell'Antico Testamento è presente il riferimento alla riconciliazione tra Dio e l'uomo attraverso il sacrificio degli animali, compiuto dal sommo sacerdote. Nel libro del Levitico, ad esempio, è descritto il sacrificio da parte del sommo sacerdote dei capri che dovevano essere senza macchia e perfetti. Il sommo sacerdote prendeva due capri maschi dei quali uno veniva offerto come sacrificio per il peccato e l'altro capro veniva mandato via nel deserto, per la rimozione del peccato¹. Nel Vangelo secondo Matteo è descritta la pratica della riconciliazione tra due persone:

“Se il tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano. In verità vi dico: tutto quello che

¹ Lev 16, 5-22.

legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo”².

La dimensione comunitaria della procedura descritta nel brano tratto dal Vangelo secondo Matteo è richiamata dall’ Apostolo Paolo nel riferimento alla pratica applicata nella comunità dei cristiani prima di procedere alla scomunica dei peccatori³. Dai brevi accenni all’Antico e al Nuovo Testamento emerge la dimensione comunitaria della riconciliazione tra Dio e l’uomo che trova la piena realizzazione nel sacramento della penitenza istituito da Gesù.

La storia del sacramento della penitenza è divisa in tre periodi. Il primo si sviluppa dalla Chiesa primitiva fino al VI sec., in cui il peccatore, escluso a causa di una colpa grave dalla comunione con la comunità degli altri fedeli, poteva riconciliarsi con essa attraverso un procedimento sviluppato in tre fasi.

La prima fase era quella della scomunica, in cui il penitente per un determinato periodo di tempo era escluso dalla comunione con la comunità degli altri fedeli. Ciò avveniva dopo una liturgia penitenziale in cui il Vescovo, alla presenza della comunità, imponeva le mani sul penitente e gli faceva indossare un vestito penitenziale, confinandolo nello stato di penitente. La seconda fase del tempo della penitenza durava vari anni in cui il penitente compiva le penitenze che gli erano state imposte, come, ad esempio, digiuni ed elemosine. Nel corso di questa fase della procedura di riconciliazione i fedeli potevano partecipare alla S. Messa, ma, all’inizio della celebrazione eucaristica, dovevano allontanarsi o ritirarsi nello spazio riservato ai penitenti. Infine la terza fase della liturgia penitenziale era quella della riconciliazione in cui il fedele era riammesso alla piena comunione con la comunità nel corso di una liturgia solenne al termine della quale il penitente poteva ricevere l’Eucarestia. La partecipazione del penitente alla vita della comunità, tuttavia, continuava ad essere limitata dai divieti che gli erano stati imposti⁴.

² Mt 18, 15-18.

³ Questa procedura è ripresa da San Paolo nella prima lettera ai Corinzi, che, al capitolo 5, evidenzia la competenza della comunità ad occuparsi dei propri fedeli che abbiano compiuto il peccato di incesto (Cfr. 1Cor 5, 1-13).

⁴ Nell’atto di riconciliazione con la Chiesa rileva la figura del Vescovo sotto due aspetti. Da un lato come capo della Chiesa che presiede la comunità dei fedeli nel pregare per il perdono del penitente da parte di Dio; dall’altro lato come capo della comunità ecclesiale, che, in forza del potere delle chiavi ricevuto da Cristo, apre la porta della riconciliazione, segnando in questo modo la conclusione di tutta la liturgia della penitenza. Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE SVIZZERA, *Penitenza e confessione*, 5 novembre 1970, vol. II; F. J. NOCKE, *Dottrina dei sacramenti*, tr. it., Queriniana, Brescia 2010, pp. 163-165.

Tra il VI e l'XI sc, in cui si sviluppa il secondo periodo della storia del sacramento della penitenza, ha iniziato a diffondersi una nuova forma di penitenza sacramentale caratterizzata dalla reiterabilità e che ha origine da monaci missionari irlandesi con i quali si applica la pratica di reiterare la remissione dei peccati mediante la confessione⁵.

Nella nuova forma di penitenza sacramentale il fedele non era più chiamato a partecipare a un rito pubblico di imposizione della penitenza o di ingresso nell'*ordo poenitentium* e successivamente non era più gravato per tutta la propria vita da interdetti penitenziali. Inoltre, la penitenza pubblica era imposta quando erano stati commessi peccati pubblici; invece, quando si trattava di peccati non pubblici, il peccatore poteva espiare i peccati con la penitenza privata segreta. Inoltre, il penitente era tutelato dalla riservatezza, poiché incontrava privatamente il sacerdote, al quale confessava i propri peccati e il sacerdote imponeva al penitente determinate opere di penitenza, definite secondo le misure prestabilite in appositi *Libri penitentiales* e il fedele poteva ricevere l'assoluzione solo dopo aver compiuto la penitenza⁶.

Nel XI sec. la prassi circa l'assoluzione è cambiata, prevedendo in via ordinaria, e non più straordinaria, che l'assoluzione venisse concessa dopo che il penitente avesse confessato i propri peccati e ciò per ragioni pratiche,

⁵ La reiterabilità della nuova procedura di penitenza consisteva nella possibilità per il penitente di presentarsi nuovamente dal sacerdote per confessarsi e ricevere l'assoluzione nel caso in cui ricadeva un'altra volta nel peccato grave dopo essersi confessato. Per il ricorso più frequente alla penitenza, il ministro che amministrava il sacramento era il sacerdote, mentre il Vescovo si occupava della riconciliazione in occasione di grandi feste alle quali partecipavano più penitenti. Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, tr. it., LDC, Torino 1970, p. 14; J. RAMOS-REDIGOR, *Il sacramento della penitenza*, tr. it., Elledici, Torino 1972, pp. 175-178.

⁶ Dal VI al XI sc la procedura del Sacramento della penitenza era divisa in tre fasi che restano quelle della procedura precedente al VI sc: prima l'accusa dei peccati davanti al sacerdote, il quale fissava modalità e durata della penitenza secondo il genere e la gravità dei peccati; poi, terminata la penitenza, il penitente riceveva l'assoluzione con la quale era riconciliato con la Chiesa e con Dio (CONFERENZA EPISCOPALE SVIZZERA, *Penitenza e confessione*, vol. II, p. 5). Il penitente, dopo aver ricevuto la penitenza dal sacerdote, si allontanava per adempiervi e, dopo averlo fatto, tornava dal sacerdote per ricevere l'assoluzione. Tuttavia, il sacerdote provvedeva a pronunciare la formula di assoluzione immediatamente dopo la confessione dei peccati, quando il penitente non poteva recarsi nuovamente dal sacerdote dopo per ricevere l'assoluzione, il che accadeva, ad esempio, per motivi di salute o per la lunghezza della strada da percorrere per recarsi dal sacerdote. Questa eccezione è diventata la regola a partire dal IX sc in cui all'accusa dei peccati seguiva immediatamente l'assoluzione senza attendere che il peccatore compisse la penitenza. Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, cit., pp. 14-16 e H. VORGRIMLER, *Nuovo dizionario teologico*, EDB, Bologna 2004, pp. 627-628.

come, ad esempio, quella di venire incontro ai penitenti che per malattia o perché moribondi non potevano recarsi nuovamente dal sacerdote per ricevere l'assoluzione. Inoltre, in questo periodo la struttura del sacramento della penitenza si afferma come confessione privata auricolare, che è resa obbligatoria almeno una volta l'anno da Innocenzo III nel IV Concilio Lateranense del 1215 per favorire spiritualmente la maggior parte possibile di fedeli⁷.

Il luogo proprio della confessione per il fedele prima dell'XI sec. era presso la casa del monaco o del sacerdote e solo dopo l'XI sec. l'intero rito della riconciliazione si è svolto nella chiesa dove il ministro era seduto su una sedia. Successivamente, con il Concilio di Trento, fu prescritta una sede chiusa che separava il penitente dal ministro⁸. Questa disposizione è stata confermata nel Codice di diritto canonico del 1917 e in quello del 1983 in cui il canone 964 §2 del codice prevede che relativamente alla sede per le confessioni, le norme vengano stabilite dalla Conferenza Episcopale, garantendo tuttavia che si trovino sempre in un luogo visibile i confessionali, provvisti di una grata fissa tra il penitente e il confessore, cosicché i fedeli che lo desiderano possano liberamente servirsene. Tuttavia, per giusta causa, il sacramento della riconciliazione può essere amministrato fuori del confessionale, come, ad esempio, quando il sacerdote non può confessare in chiesa può farlo in altro luogo come l'ufficio parrocchiale.

3. Forma ordinaria e straordinaria della Riconciliazione

L'evoluzione storica del sacramento della Riconciliazione indica che l'incontro personale tra penitente e ministro sacro è stato un elemento insostituibile nella struttura di questo sacramento. Questa caratteristica è stata confermata nel Codice di diritto canonico del 1983 nel quale il canone 960 C.J.C sancisce l'obbligo della confessione individuale, con la relativa assoluzione, come unico mezzo ordinario per ottenere la riconciliazione con Dio e con la Chiesa. Nell'incontro personale con il sacerdote il fedele deve confessare in maniera integra e completa i peccati gravi che ha commesso di cui sia a conoscenza dopo l'esame di coscienza. Il canone accenna poi ad altre possibili forme di riconciliazione che hanno carattere straordinario e che possono verificarsi solo in presenza di un'impossibilità fisica o morale, per le quali il fede-

⁷ Cfr. H. VORGRIMLER, *Nuovo dizionario teologico*, cit., p. 125.

⁸ Cfr. J. RAMOS-REDIGOR, *Il sacramento della penitenza*, cit., p. 186.

le è esonerato dalla confessione sacramentale, cui è tenuto quando viene meno la situazione eccezionale oggetto dell'impossibilità⁹.

L'impossibilità fisica si verifica quando il fedele non può confessarsi perché ignora la lingua o ha dei disturbi, oppure si trova in un luogo colpito da calamità naturale.

L'impossibilità morale ad una celebrazione ordinaria della confessione si verifica quando l'accusa integrale dei peccati comporterebbe il pericolo di una grave infamia a carattere estrinseco per il penitente o il pericolo di scandalo o di gravi danni per il fedele. L'impossibilità morale può scaturire anche dal rischio che il sacerdote violi il sigillo sacramentale o dalla possibilità che il penitente o il confessore commettano un peccato a seguito della confessione, o vi sia la possibilità del crearsi di un grave scrupolo per il penitente¹⁰.

Sebbene il canone 960 C.J.C preveda che la confessione individuale e integra dei peccati sia l'unico modo ordinario con il quale il fedele è riconciliato con Dio e con la Chiesa, il canone 961 C.J.C. disciplina l'assoluzione collettiva, che è un modo *straordinario* di celebrare il sacramento¹¹.

Si tratta di un'anticipazione dell'assoluzione in favore di più penitenti che è applicata quando è certa la loro volontà di confessarsi, che non può però

⁹ La necessità di una confessione integrale dei peccati è stata sottolineata da San Giovanni Paolo II, secondo il quale la confessione integra dei peccati mortali deve essere la premessa alla degna recezione dell'Eucarestia, quando il fedele è conscio di peccato mortale e ciò non nei limiti di una prescrizione della Chiesa, ma come esigenza di diritto divino. Cfr. S. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri della Sacra Penitenzieria Apostolica e di tutti i Collegi dei Padri penitenzieri minori, ordinari e straordinari, delle Basiliche Patriarcali di Roma*, 30.1.1981, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vol. IV, p. 193.

¹⁰ Cfr. J. RAMOS-REDIGOR, *Il sacramento della penitenza*, cit., p. 273; V. DE PAOLIS, *Il sacramento della penitenza*, in GRUPPO ITALIANO DI DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La funzione di santificare della Chiesa*, Glossa, Milano 1995, pp. 132-134; T. RINCÓN-PÉREZ, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, in A.S. SÁNCHEZ-GIL (a cura di), *Sacramenti e diritto*, Edizioni Santa Croce, Roma 2018, p. 298. La dottrina converge nel ritenere che si verifica ugualmente impossibilità morale "quando, in virtù di una particolare relazione tra il penitente e il sacerdote, risulta opportuno non rivelare al confessore certe situazioni della propria coscienza o quando lo stesso sacerdote potrebbe soffrire un grave scandalo a motivo di circostanze o contenuti di cui venga a conoscenza connesse con il peccato commesso" [A. D'AURIA, *I doveri e i diritti del fedele rispetto alla confessione*, in "Periodica de re canonica", n. 100 (2011), p. 6].

¹¹ Il Pontificio Consiglio per i testi legislativi in una risposta data ad un Legato Pontificio si è pronunciata sull'assoluzione generale, evidenziando che il canone 961 C.J.C riveste il carattere di eccezionalità, dato che la confessione individuale è parte di un diritto fondamentale del fedele e di un grave dovere di giustizia dei sacri pastori. Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Assoluzione generale senza previa confessione individuale*, 8 novembre 1996.

essere attuata in quel momento per colpa dei fedeli. Inoltre, con l'assoluzione collettiva la Chiesa viene incontro ai fedeli, che hanno difficoltà insormontabili a confessare i propri peccati individualmente, per non lasciarli a lungo privi della grazia sacramentale e della partecipazione all'Eucarestia¹².

La normativa compresa nel canone 961 C.J.C. è il risultato di un processo normativo che si si è sviluppato in modo graduale a partire dal XX secolo in occasione della prima e seconda guerra mondiale.

Il primo intervento sull'assoluzione collettiva risale al 1912 e fu della Sacra Penitenzieria Apostolica che autorizzò l'assoluzione generale dei soldati mandati al fronte durante la guerra dato che essi per il loro elevato numero non potevano accedere alla confessione individuale¹³. Nel 1915 la Sacra Penitenzieria Apostolica intervenne nuovamente sulla questione se i soldati mandati al fronte potessero ricevere l'assoluzione generale e diede risposta affermativa, equiparando i soldati a coloro che si trovano in pericolo di morte. Inoltre, la Sacra Penitenzieria confermò l'obbligo per i soldati della confessione auricolare quando possibile¹⁴.

Fino alla seconda guerra mondiale la situazione di necessità che giustificava la concessione della facoltà dell'assoluzione generale era limitata al pericolo di morte a motivo della guerra. Poi nel 1944 la Penitenzieria Apostolica ha ampliato la facoltà di assolvere ad altre e gravi situazioni di necessità, tra le quali, ad esempio, quella in cui i penitenti sarebbero rimasti per lungo tempo privi della grazia sacramentale o della santa Comunione, a causa della scarsità di sacerdoti. Inoltre, la Penitenzieria Apostolica stabilì che era l'Ordinario ad avere la competenza di stabilire quando fosse configurabile la situazione di necessità e che senza la sua autorizzazione impartire l'assoluzione generale rappresentava un grave abuso¹⁵.

Nel 1944 la Congregazione *De propaganda Fide* ha emanato un documento concernente l'applicazione della prassi dell'assoluzione generale nei paesi di missione nei casi in cui i sacerdoti, essendo in scarso numero, non potessero visitare determinate comunità cristiane¹⁶. La prassi dell'assoluzione generale è stata poi argomento dei temi conciliari nel Concilio Vaticano II in

¹² Cfr. P. SORCI, *Il perdono di Dio tra penitenza e riconciliazione*, Città Nuova Editrice, Roma 2021, p. 96.

¹³ Cfr. SACRA PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Les cleres soldats*, 18 marzo 1912;

¹⁴ Cfr. SACRA PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Declaratio de absolutione impertienda militibus ad praelium vocatis*, 6 febbraio 1915; SACRA PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Dubium de militibus in statu bellicae convocationis*, 29 maggio 1915.

¹⁵ Cfr. SACRA PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Ut Dubia*, 25 marzo 1944.

¹⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PROPAGANDA FIDE, *Facultas datui*, 25 agosto 1966;

cui si trattava della necessità di specificare i casi in cui era possibile applicarla, l'opportunità di estenderla e il dovere dei fedeli che ne beneficiavano di confessare successivamente i peccati gravi nella confessione individuale. Ma nel Concilio le proposte su questi argomenti non si sono concretizzate in disposizioni presenti nei documenti conciliari¹⁷.

Dopo il Concilio Vaticano II il percorso di definizione dei limiti della prassi dell'assoluzione generale è proseguito per evitare che fosse estesa al di fuori dei casi eccezionali. Questo scopo è stato perseguito nel Codice di diritto canonico in cui la disciplina sull'assoluzione generale a più penitenti è presente nei canoni 961-963, dai quali si desume il carattere eccezionale dell'assoluzione a più penitenti senza una previa confessione personale e integra dei peccati. Tuttavia, l'assoluzione generale non dispensa dall'obbligo di confessare i peccati, che è sospeso per il periodo in cui non è possibile la confessione individuale¹⁸.

L'assoluzione generale può essere impartita solo nei casi tassativamente previsti nel canone 961 §1 C.J.C che così dispone: l'assoluzione a più penitenti insieme senza la previa confessione individuale non può essere impartita in modo generale se non:

1) Vi sia imminente pericolo di morte ed al sacerdote o ai sacerdoti non basti il tempo per ascoltare le confessioni dei singoli penitenti;

2) Vi sia grave necessità, ossia quando, tenuto conto del numero dei penitenti, non si hanno confessori sufficienti per ascoltare, come si conviene, le confessioni dei singoli entro un tempo conveniente, sicché i penitenti, senza loro colpa, sarebbero costretti a rimanere a lungo privi della grazia sacramentale o della sacra comunione; però la necessità non si considera sufficiente quando non possono essere a disposizione dei confessori, per la sola ragione di una grave affluenza di penitenti, quale può aversi in occasione di una grande festa o di un pellegrinaggio.

Il canone 961 §2 dispone che spetta al Vescovo diocesano determinare se nel caso concreto, alla luce dei criteri concordati con gli altri membri della Conferenza Episcopale, si verificano le condizioni per impartire l'assoluzione generale¹⁹.

¹⁷ Cfr. A.A.V.V., *Disciplina sull'assoluzione generale nel Codice del 1983 (cann. 961-963) alla luce della dottrina del Concilio di Trento sull'integrità della confessione sacramentale*, in "Tesi Gregoriana", n. 7(1996), pp. 97-99.

¹⁸ Cfr. Ivi, pp. 90-91.

¹⁹ Un esempio di decisione del Vescovo in base al canone 961 §2 è il decreto emanato dal Vescovo della Diocesi di Como, nel quale è disposto che possono impartire l'assoluzione a più penitenti senza previa confessione individuale: i sacerdoti assistenti religiosi presso le

L'assoluzione sacramentale a più penitenti è una forma straordinaria di riconciliazione e ciò si desume dai canoni 962-963 C.J.C. Il can. 962 §1 C.J.C. stabilisce i requisiti per la validità dell'assoluzione generale che sono quello generale di essere ben disposti e quello specifico di confessare individualmente, a tempo debito, i singoli peccati gravi. La disposizione del can. 962 §2 C.J.C. concerne, invece, aspetti relativi alla liceità come il dovere del ministro di premettere all'assoluzione generale l'istruzione di cui nel §1 e l'esortazione che ciascuno provveda a porre l'atto di contrizione²⁰.

Il canone 963 C.J.C. dispone che il fedele al quale sono stati perdonati i peccati gravi mediante l'assoluzione generale, si accosti quanto prima, quando si presenti l'occasione, alla confessione individuale.

Nel testo del canone il requisito della tempestività relativo alla confessione individuale è subordinato a quello dell'opportunità di farlo quando si presenti l'occasione, prima che il fedele riceva un'altra assoluzione generale, a meno che non sopraggiunga una giusta causa²¹.

strutture ospedaliere, case di cura, RSA dove i gli ammalati siano in pericolo di vita o si trovino in situazioni in cui non è possibile garantire il segreto della confessione e le adeguate misure sanitarie. Nel decreto è prevista anche la concessione della facoltà di impartire l'assoluzione generale nei casi di necessità improvvisa ai parroci per le comunità presenti nel territorio della loro parrocchia quando non è possibile garantire il segreto della confessione e le adeguate misure sanitarie. Cfr. O. CANTONI, *Decreto Assoluzione a più penitenti senza previa confessione individuale*, 25 marzo 2020.

²⁰ Cfr. PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, *Codice di diritto canonico e leggi complementari*, a cura di J. ARIETTA e J. COLETTI, San Pietro, Roma 2004, p. 645; E. FRANK, *I sacramenti dell'iniziazione, della penitenza e dell'unzione degli infermi, commento ai canoni 834-1007 del Codice di Diritto Canonico*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2018, p. 208; B.F. PIGHIN, *I sacramenti e: dottrina e disciplina canonica*, Marcianum Press, Venezia 2020, p. 258.

²¹ La previsione del canone 963 C.J.C. conferma che non ci sono eccezioni al dovere della confessione individuale, che è l'unico modo ordinario di riconciliazione oggetto di un precetto divino da cui il fedele non può essere dispensato. Ne consegue, che, seppure ci sia un'impossibilità fisica o morale di confessare individualmente i peccati, è necessario che il penitente abbia il proponimento di perfezionare la confessione mediante la confessione individuale non appena sia venuta meno la causa che ha impedito di confessarsi in modo completo. Inoltre, la necessità della confessione individuale è alla base della previsione del dovere dei penitenti di riconoscersi come peccatori quando ricorrono all'assoluzione generale. Cfr. Ivi, p. 646 e B.F. PIGHIN, *I sacramenti: dottrina e disciplina canonica*, cit., pp. 258-259.

4. L'incontro tra penitente e ministro sacro nel *web*: la confessione *on-line* è possibile?

La risposta alla domanda se la confessione *on-line* sia possibile richiede un previo riferimento alla struttura del sacramento.

Nel sacramento sono presenti l'elemento umano-materiale e spirituale-divino, come Cristo, che è l'incarnazione di Dio sulla terra. Il primo è il segno sacramentale, che è di natura sensibile ed è costituito da una materia, cose e azioni, e da una forma consistente nelle parole prescritte che determinano il significato della materia, contribuendo all'identificazione del sacramento. Ad esempio, le parole pronunciate dal ministro durante il battesimo servono a distinguere il lavacro sacro del battesimo. Nella struttura del sacramento è presente poi l'elemento spirituale-divino, la realtà della *res*, consistente nella Grazia santificante effetto del sacramento.

Altri elementi del sacramento sono il ministro, la cui azione conferisce la Grazia sanificante alla persona e il soggetto che riceve il sacramento. L'azione *ex opere operato* del sacramento significa che il sacramento ha un'efficacia oggettiva, che non dipende dai meriti del ministro, poiché l'azione salvifica dipende da Cristo che ha istituito i sacramenti e li ha affidati alla Chiesa che li amministra per la santificazione degli uomini mediante i suoi ministri. Il carattere del sacramento come azione ecclesiale ad esempio nel sacramento della confessione è presente con l'assoluzione impartita dal sacerdote mediante la quale il penitente è riconciliato con Dio e con la Chiesa ferita dal suo peccato.

Nel canone 960 C.J.C. sono compresi gli elementi sostanziali del sacramento della penitenza, rappresentati dal ministro legittimo e dal fedele pentito, il quale nell'incontro personale con il sacerdote si accusa dei peccati, ricevendo con l'assoluzione impartita dal ministro sacro il perdono e la riconciliazione con Dio e con la Chiesa.

Alla luce della struttura del sacramento è interessante affrontare la questione se sia possibile che il sacramento della riconciliazione sia amministrato dal sacerdote, quando lui e il penitente non siano presenti nello stesso luogo. A mo' di esemplificazione, quando il penitente è una persona ammalata che per le proprie condizioni di salute non può incontrare in presenza il sacerdote per confessarsi.

La risposta alla domanda è negativa, poiché, in base alla realtà del sacramento, il carattere personale dell'incontro tra il fedele e il ministro è un elemento immodificabile della struttura del sacramento della confessione. In proposito, la Congregazione per la Dottrina della fede ha evidenziato che la

confessione individuale e completa con l'assoluzione resta l'unico mezzo ordinario per riconciliarsi con Dio e con la Chiesa e che l'assoluzione può essere impartita solo quando il fedele è presente²².

Inoltre, Krzysztof Nykiel, reggente della Penitenzieria Apostolica, alla domanda se in una situazione di emergenza, il telefono o la mail, potessero essere considerati strumenti idonei alla confessione, ha risposto: "La confessione sacramentale non può avvenire per telefono o *e-mail* o con altri strumenti di comunicazione, per motivi legati alla tutela del Sigillo Sacramentale, soprattutto ci vuole la presenza fisica del penitente"²³.

La presenza fisica del ministro e del fedele nella celebrazione del sacramento, secondo il rito approvato, è necessaria poiché richiama il simbolo e la parola che nel rito della penitenza sono strettamente collegati tra loro per evidenziare la centralità di entrambi nella dinamica salvifica del sacramento. Inoltre, la necessità dell'incontro personale del penitente con il ministro ordinato è confermata dalla definizione dei sacramenti come un'azione della Chiesa poiché in essi è presente l'assemblea presieduta dal ministro competente che opera in nome di Cristo²⁴.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica prevede che la contrizione, intesa come il dolore dell'animo e la riprovazione del peccato commesso, accompagnati dal proposito di non peccare più in avvenire, quando proviene dall'amore di Dio amato sopra ogni cosa, è detta *perfetta*.

Questa contrizione rimette le colpe veniali; ottiene anche il perdono dei peccati mortali, qualora comporti la ferma risoluzione di ricorrere, appena possibile, alla confessione sacramentale²⁵.

La citata previsione del Catechismo della Chiesa Cattolica circa la contrizione perfetta rappresenta una ragione ulteriore per escludere la possibilità della confessione *on-line* per il fedele. Inoltre, la ristretta elencazione presente

²² La necessità di definire delle norme era nata dalla preoccupazione di molti Ordinari dovuta alla difficoltà che i propri fedeli, a causa della scarsità di sacerdoti, avevano nell'accostarsi al sacramento della penitenza. Ma gli Ordinari dei luoghi si erano rivolti alla Sacra Congregazione riguardo alla diffusione della pratica di impartire l'assoluzione sacramentale a più fedeli insieme che si erano solo genericamente confessati. Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Norme pastorali circa l'assoluzione sacramentale generale*, 25 marzo 1944.

²³ Reperibile su www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2020-03/confessione-riconciliazione-coronavirus-24-ore-signore.html

²⁴ Cfr. L. MALDONADO, *Sacramentalità, sacramenti e azione liturgica*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 25-28; F. J. NOCKE, *Dottrina dei sacramenti*, cit., pp. 47-52.

²⁵ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La catechesi e il catechismo degli adulti*, 20.5.1995, pp. 1451-1452.

nel canone 961§1 C.J.C. delle ipotesi in cui è possibile l'assoluzione generale conferma che confessione individuale e personale rappresenta l'unico modo ordinario per il fedele per ricevere il perdono dei peccati ed essere riconciliato con Dio e con la Chiesa.

Nonostante l'impossibilità della confessione *on-line*, si potrebbe ipotizzare che il fedele, il quale non può incontrare personalmente il sacerdote per confessarsi, abbia la possibilità nell'incontro di direzione spirituale *on-line* di ricevere l'assoluzione. Quest'ultima verrebbe impartita dal sacerdote riguardo ai peccati di cui il fedele gli ha parlato nella direzione *online* e a condizione che il fedele si sia impegnato a confessarsi quando ne avrà l'opportunità. Ciò si potrebbe verificare, ad esempio, quando il fedele non può recarsi dal sacerdote a causa delle proprie condizioni fisiche o di altra circostanza grave come il *lockdown* e che potrebbero essere individuate come le situazioni di necessità in presenza delle quali il fedele può ricevere l'assoluzione *online* dal sacerdote. Si tratta di una proposta, che è ispirata dalla fattispecie dell'assoluzione generale a più penitenti per i due elementi dell'assoluzione senza previa confessione e per il previo impegno del fedele di confessarsi quando ne avrà la possibilità.

In merito all'assoluzione *online*, si potrebbe prevedere che i Vescovi nelle proprie diocesi abbiano la competenza, come per l'assoluzione generale, di individuare, secondo criteri generali definiti dalla Conferenza Episcopale, i casi di grave necessità in cui sia consentita l'assoluzione *on-line sub conditione* della futura confessione. Inoltre, nell'eventuale disciplina potrebbe essere previsto anche che il sacerdote nell'incontro *on-line* possa procedere all'assoluzione solo dopo essere stato autorizzato da parte del Vescovo diocesano, previamente informato attraverso una relazione da parte dei sacerdoti circa la situazione concreta.

Riguardo all'assoluzione *online sub conditione* di una successiva confessione, per evidenziare l'importanza di una sua introduzione nell'ordinamento canonico, si richiama la circostanza che, nel corso dell'emergenza dovuta al CoVid19, l'impossibilità per le persone di incontrarsi e riunirsi in gruppo ha comportato la diffusione attraverso le piattaforme degli incontri di catechesi per l'iniziazione cristiana e degli esercizi spirituali nel web. Dopo la pandemia, è rimasta la possibilità di partecipare *online* ad incontri di esercizi spirituali. Ad esempio sul sito della Arcidiocesi di Lecce sono stati proposti per il periodo di quaresima degli esercizi spirituali per venire incontro a chi era impossibilitato ad essere presente: gli ammalati, gli anziani, le monache di clausura.

Nel *web* poi sono presenti anche siti che consentono alle persone di avere un confronto con sacerdoti e religiosi circa le proprie necessità spirituali ed esistenziali. Gli organizzatori di questi siti offrono un servizio di accompagnamento spirituale da parte di sacerdoti nei confronti di persone che non hanno la possibilità di recarsi in Chiesa²⁶.

In merito alla direzione spirituale *online* si precisa che l'accompagnamento spirituale è un ministero ricevuto dalla Chiesa per aiutare coloro che desiderano essere guidati dallo Spirito Santo in un discernimento strumentale alla comprensione di se stessi, dei propri limiti, degli affetti disordinati e del peccato, così da avvicinarsi a Dio, vivendo pienamente la propria vocazione personale. La direzione spirituale adempie a questo ruolo dal XIII secolo, in cui nelle case di formazione dell'Ordine dei Frati Minori e di quello dei Predicatori era prevista la presenza di un religioso che avesse competenza sia nel foro interno che in quello esterno.

Nel XVI secolo S. Ignazio di Loyola, riguardo al discernimento della volontà di Dio, propose un metodo di discernimento spirituale con l'aiuto di una guida, il *magister rerum spiritualium*. Questo metodo di S. Ignazio nel XVI secolo ispirò l'introduzione della figura del padre spirituale nelle *Costituzioni* dei Collegi della Compagnia di Gesù, nei quali era previsto che nei collegi oltre ai confessori ci fossero dei maestri di vita spirituale capaci di trasmettere prima di tutto la pietà agli studenti. Il ruolo del direttore spirituale come figura che accompagna la persona nella propria vita spirituale si delineò sempre di più con San Francesco di Sales e San Vincenzo de' Paoli, che evidenziarono il compito del padre spirituale di accompagnare con spirito di paternità la persona nella pratica del discernimento della volontà di Dio²⁷.

La collocazione della formazione sacerdotale come luogo principale di espressione della direzione spirituale prese forma a partire specialmente dal Concilio di Trento anche se la disciplina relativa alla formazione spirituale riguardava specialmente la confessione e le pratiche di pietà. Poi con il Codice di diritto canonico del 1917 si sviluppa la disciplina canonica sulla vita spirituale con la previsione dell'obbligatorietà del direttore spirituale. In seguito, con il Concilio Vaticano II²⁸, la funzione del direttore spirituale consiste soprattutto nell'accompagnamento spirituale dei seminaristi, per aiutarli a vivere in intima comunione con il Padre, per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. Infine il Codice di diritto canonico del 1983 non ha aggiunto

²⁶ Cfr. <https://amenapps.com/iniziazione.html?lang=it>

²⁷ Cfr. S. PANIZZOLO, *Il Director Spiritus nei seminari: excursus da Trento ai giorni nostri*, in "Seminarium", n. 39 (1999), pp. 475-484.

²⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam Totius*, 28 ottobre 1965, n. 8.

novità particolari alla normativa relativa alla funzione del direttore spirituale, ma ha introdotto l'obbligatorietà della figura del padre spirituale nella formazione sacerdotale.

L'ambito in cui il direttore spirituale svolge la propria funzione è quello della formazione spirituale dei seminaristi per aiutare i candidati al sacerdozio a discernere la volontà di Dio e ad avvicinarsi a Lui. Il direttore spirituale adempie a questa funzione mediante colloqui personali strumentali alla costituzione di un rapporto di paternità e figliolanza spirituale per aiuta la persona a sperimentare l'amore di Dio avvicinandosi a Lui²⁹.

Inoltre, il colloquio spirituale tra il seminarista o altri fedeli e il direttore spirituale, in genere riguarda prima di tutto la conoscenza della persona, del suo stato psicologico, le tendenze interiori e i peccati che ne sono espressione. Queste caratteristiche iniziali del colloquio spirituale sono utili per aiutare la persona nel discernimento della volontà di Dio³⁰.

Nel rapporto di direzione spirituale quanto è riferito dalla persona al padre spirituale è coperto dal segreto e su questo punto la Penitenzieria Apostolica ha evidenziato che al foro interno appartiene anche il foro interno extra-sacramentale, il quale anche se è esterno a quello del sacramento della penitenza, è occulto e in esso rientra la direzione spirituale³¹.

L'ordinamento canonico nel sacramento della penitenza tutela il penitente con il sigillo sacramentale, mediante il quale le colpe che il fedele riferisce in confessione sono oggetto di un inviolabile segreto di diritto divino che è sottratto ad ogni autorità umana. E il legislatore ecclesiastico per tutelare il segreto della confessione al can. 983 §1 prevede che il sigillo sacramentale è inviolabile; pertanto non è assolutamente lecito al confessore tradire anche solo in parte il penitente con parole o in qualunque altro modo e per qualsiasi causa. Inoltre, il can. 984 §1 statuisce: È affatto proibito al confessore far uso delle conoscenze acquisite dalla confessione con aggravio del penitente, anche escluso qualsiasi pericolo di rivelazione; §2: Colui che è costituito in autorità ed ha avuto notizia dei peccati in una confessione ricevuta in qualunque momento, non può avvalersene in nessun modo per il governo esterno. Il canone 1550 §2 dispone che i sacerdoti per quanto concerne tutto ciò che fu loro rivelato nella confessione sacramentale, anche

²⁹ Cfr. G. INCITTI, *La direzione spirituale nella formazione dei chierici*, in "Ius Ecclesiae", n. 21 (2009), pp. 119-121.

³⁰ Cfr. L. PASCUCI, *La direzione spirituale nella vita e nel ministero del prete*, in "Formazione permanente del Clero", 2006.

³¹ Cfr. PENITENZIERIA APOSTOLICA, *Nota della Penitenzieria Apostolica sul foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale*, 1 luglio 2019.

se il penitente ne richieda la manifestazione; anzi, tutto ciò che da chiunque ed in qualunque modo fu udito in occasione della confessione, non può essere recepito neppure come indizio di verità. Le norme relative al segreto confessionale che sono state citate non possono essere applicate alla direzione spirituale, poiché quest'ultima non è un sacramento, ma la *privacy* del fedele è tutelata dato che il padre spirituale non può rivelare quanto il fedele gli ha riferito senza il suo consenso. In proposito, l'Istruzione *Dignitas Connubii* dispone che nel processo i chierici sono esenti dall'obbligo di rispondere per quanto sia stato loro manifestato in ragione del sacro ministero³².

La riservatezza della direzione spirituale è tutelata anche attraverso il canone 240 C.J.C. che proibisce di chiedere il parere non solo del confessore, ma anche del direttore spirituale, in occasione dell'ammissione agli Ordini sacri o per la dimissione dal seminario dei candidati al sacerdozio. Inoltre, l'Istruzione *Sanctorum Mater*, relativa alle inchieste diocesane per le Cause dei Santi, vieta di ammettere a testimoniare non soltanto i confessori, a tutela del sigillo sacramentale, ma anche i direttori spirituali del Servo di Dio per tutto ciò che abbiano appreso nel foro di coscienza fuori della confessione sacramentale³³.

L'applicazione della *webcam* all'accompagnamento spirituale rappresenta un'evoluzione del rapporto tra fedele e ministro ordinato sia perché consente ad essi, anche se distanti, di vedersi e parlare tra di loro, sia perché con la direzione spirituale online si estende la dimensione virtuale a un ambito importante che è quello dell'intimità della coscienza del fedele. Questa novità suggerisce la possibilità, solo per i fedeli impossibilitati a incontrare il sacerdote per gravi ragioni, di concedere al ministro sacro la facoltà di assolvere nella direzione spirituale on line chi gli ha parlato dei propri peccati, con l'impegno del fedele di confessarsi quando verrà meno la situazione di necessità che glielo impedisce.

La novità dell'assoluzione *online* può essere giustificata anche dalla circostanza che essa è strumentale ad una piena realizzazione nella vita del fedele del rapporto tra lui e Dio, che è parte dell'uomo il quale nella propria essenza è un essere rivolto a Dio. In particolare, tutti gli uomini una volta per tutte in maniera oggettiva sono stati redenti da Cristo e ogni fedele mediante il battesimo e con la fede può fare propria la redenzione compiuta da Cristo e

³² PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Istruzione *Dignitas Connubii*, 25 gennaio 2005, art. 194 § 2.

³³ CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, Istruzione *Sanctorum Mater*, Istruzione per lo svolgimento delle inchieste diocesane o eparchiali nelle cause dei Santi, 17 maggio 2007, art. 101.

può rinnovarla attraverso l'impegno di seguire Cristo, così nella sua vita emerge sempre di più l'uomo nuovo che è presente in lui. Tuttavia, la redenzione operata da Cristo non cancella l'uomo vecchio che continua a essere presente nel cristiano, il quale solo con la fede può dare inizio in sé ad una nuova creazione per sostituire l'uomo vecchio con l'uomo nuovo.

Nel cristiano in cui si fa strada l'uomo nuovo, Cristo opera conformandolo al Suo esempio di obbedienza alla volontà del Padre. Infatti, quando l'uomo nell'intimità della coscienza incontra Cristo, in lui inizia un cammino di conversione nel quale progressivamente il fedele sente Cristo sempre più vicino a sé, compenetrandosi nel suo modo di essere. In particolare, la persona che si conforma a Cristo porta a compimento l'amore di Cristo traducendolo in azioni concrete nella propria vita quotidiana nei confronti dell'altro³⁴.

La collocazione in via straordinaria dell'assoluzione nella dimensione virtuale della direzione spirituale *online* è giustificata dalla circostanza che essa consente ai fedeli, impossibilitati a incontrare il sacerdote, di beneficiare dell'assoluzione, attraverso la quale i fedeli sono riconciliati con Dio e con la Chiesa e sono aiutati a rinnovare nell'impegno quotidiano la relazione profonda con Dio e con essa la *salus animarum*.

In merito alla *salus animarum* Paolo VI nel discorso da lui tenuto nell'ambito dei lavori preparatori al nuovo codice di diritto canonico affermò che il fine immediato o prossimo del Diritto canonico – visto come ordinamento ma anche come scienza – è quello di comporre le sue norme e istituzioni in modo tale che siano indirizzate al supremo fine pastorale della *salus animarum*: cioè, a far sì che tutti i membri della Chiesa, i *Christifideles*, conoscano la grandezza della loro vocazione, vivano secondo le esigenze ascetiche ed apostoliche di questa dignità di figli di Dio e raggiungano così il fine per il quale sono stati creati e redenti: la visione beatifica nel Regno. Per il Santo Padre il principio supremo – “*celsissimum finem*” – della “*salus animarum*” è considerato come principio ispiratore e strutturale dell'intero ordinamento giuridico della Chiesa e, conseguentemente, del suo necessario aggiornamento³⁵.

Gli incontri di catechesi ed esercizi spirituali *online* possono essere considerati come i primi passi dell'applicazione della dimensione virtuale del *web* nell'ambito della materia spirituale. La direzione spirituale *online*,

³⁴ Cfr. R. GUARDINI, *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 50-65, 80-85, 99-101.

³⁵ Cfr. PAOLO VI, *Discorso del Santo Padre Paolo VI al Tribunale della Sacra Romana Rota per l'apertura del nuovo anno giudiziario*, 8 febbraio 1973.

invece, può essere considerata come un'ulteriore sviluppo dell'uso degli strumenti del web come la *webcam* nell'ambito più intimo della coscienza. Questa evoluzione nell'utilizzo della *webcam* suggerisce, come accennato, che la dimensione virtuale del *web* possa essere anche strumento utile per la riconciliazione con l'assoluzione *online*. Essa, se ammessa, rappresenta una risposta concreta ed efficace alla necessità di venire incontro alla salvezza delle anime dei fedeli che sono impossibilitati per malattia o altra situazione di necessità a confessarsi in presenza. Tuttavia, in questa ipotesi, la realtà del sacramento della confessione è preservato mediante l'impegno del fedele di confessarsi quando verrà meno la situazione di necessità.

5. Conclusioni

Il Pontificio Consiglio per le comunicazioni sociali ha pubblicato un'Istruzione pastorale sul progresso informatico in cui la Chiesa è incoraggiata a usare *internet* come strumento di evangelizzazione per promuovere i valori cristiani presso i giovani, gli adulti, gli anziani e le persone costrette a casa³⁶. E il ricorso alla *webcam* per gli esercizi spirituali e per la direzione spirituale è una manifestazione dell'intenzione della Chiesa di essere aggiornata rispetto all'evoluzione informatica per impiegare i frutti di questo progresso nella propria missione di evangelizzazione, così da poter raggiungere un numero crescente di persone, comprese quelle che sono condizionate da problemi di salute che impediscono loro di frequentare le chiese.

L'uso da parte della Chiesa della *webcam* o di altri strumenti del cyberspazio nella propria missione di evangelizzazione non comporta un superamento della realtà del sacramento e ciò implica che nell'incontro online il sacerdote non può amministrare il sacramento della confessione. Tuttavia, la realizzazione della *salus animarum* dei fedeli rappresenta una ragione valida per consentire che l'assoluzione non sia legata alla presenza del sacerdote e del fedele nello stesso luogo, ma sia impartita dal sacerdote nell'incontro virtuale in cui il ministro sacro e la persona possono vedersi e ascoltarsi reciprocamente con l'ausilio della *webcam*.

La necessità di tutelare la *privacy* del fedele esiste specialmente quando la direzione spirituale riguarda i peccati del fedele in quanto c'è il rischio di potenziali intrusioni esterne volte a violare la segretezza del dialogo *on-line*. Tuttavia, anche in questo caso, la *privacy* è tutelata non solo attraverso le norme previste dall'ordinamento canonico ma anche quelle previste dal legi-

³⁶ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, Istruzione pastorale *La Chiesa e internet*, 28 febbraio 2002, 5.

slatore civile per tutelare la *privacy*, tra le quali l'articolo 8 della Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo che riconosce il diritto al rispetto della vita privata che è stato tutelato con il GDPR che in Italia è entrato in vigore il 24 maggio 2016.

La proposta di introdurre nell'ordinamento canonico, per il fedele che per gravi ragioni è impossibilitato a incontrare il sacerdote, la previsione dell'assoluzione online *sub conditione* di confessarsi in futuro non ha lo scopo di promuovere la sostituzione nella confessione della realtà del sacramento con la dimensione virtuale del *cyberspazio*. Ma ha la finalità di evidenziare l'utilità della webcam come ponte attraverso il quale il fedele, ricevendo dal sacerdote l'assoluzione nella direzione *online*, si riconcilia con Dio e con la Chiesa nella parte più intima della coscienza in cui custodisce la memoria dei propri peccati e ciò a vantaggio della propria conversione.

Etica della comunione trinitaria in un Centro di studi cattolico

di Giuseppe Marco Salvati OP

1. Introduzione

Le riflessioni che seguono¹ intendono porre brevemente in evidenza alcune esigenze etiche che dovrebbero connotare l'esperienza di vita e soprattutto le relazioni umane di una comunità speciale, qual è quella di un Centro di studi cattolico (Università e sue diverse Facoltà, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Seminario). Ciò che si intende segnalare è l'incidenza o rilevanza della professione di fede in Dio uno e trino, in ordine alla strutturazione dei legami, dell'esercizio delle responsabilità, delle priorità da riconoscere. Naturalmente quanto verrà va ad aggiungersi a quelli che sono i doveri fondamentali di questi ambienti di studio, ossia: l'ascolto intelligente della Parola, la trasmissione del sapere della fede, l'esercizio della ragione credente, l'impegno a fare della teologia (e delle discipline ad essa collegate) una riflessione che si configuri come *sapida scientia*.

2. Trinità origine, modello, fine

La teologia contemporanea ha ripreso, approfondito e valorizzato (e continua a farlo...) il *novum* e il *proprium* del pensiero cristiano². E ha sottolineato, tra le altre cose, che il Dio trino costituisce il *fondamento* primo, il *paradigma* luminoso e il *fine* attraente, sia del pensiero che cerca di comprende-

¹ Il testo riprende in buona sostanza - rispettandone lo stile comunicativo - quanto proposto in una giornata di studi tenuta nella Pontificia Università San Tommaso (*Angelicum*) il 10 maggio 2024.

² Su questo argomento, cfr., tra l'altro: E. DURAND-V. HOLZER, *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, 2 voll., Cerf, Paris 2008-2010; G. M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen Gentium a nuestros días*, in "Estudios Trinitarios", n. 1 (2005), pp. 3-22; G. M. SALVATI, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive*, in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, pp. 9-24; A. STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, in G. CANOBBIO-P. CODA (a cura di), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 89-174.

re l'essere, la realtà (*ontologia trinitaria*)³; sia dello sforzo di mettere a fuoco l'identità e la missione della Chiesa (*ecclesiologia trinitaria*)⁴; sia dell'impegno a comprendere l'identità dell'uomo (*antropologia trinitaria*)⁵; oppure guarda alla Trinità per elaborare una corretta visione del creato e del rapporto dell'uomo con l'ambiente⁶; o anche per sviluppare una riflessione veramente 'cristiana' (ossia ispirata a Gesù Cristo e alla sua Parola) sull'*etica*⁷.

Ormai è chiaro per il pensiero credente che la concezione trinitaria di Dio non è un semplice tema di speculazione teologica; non è un teorema celeste senza rilevanza per la vita; non è un puro gioco verbale, che nulla aggiunge all'affermazione dell'unità/unicità di Dio; non è un'appendice insignificante della fede. La vita tripersonale o di comunione di Dio costituisce la 'chiave di lettura' ossia di comprensione di ogni aspetto della realtà, l'orizzonte della vita e del pensiero dei credenti⁸.

Ora, la Trinità, in tanto è *paradigma* o *modello*, in quanto è origine (o *causa*) e punto di arrivo (o *fine*) della realtà e della sua storia. Segnato in profondo dalla Trinità e orientato ad essa come al proprio traguardo, l'universo dispiega la propria esistenza (o storia) all'ombra del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Create dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito; sanate ed

³ Su ciò, cfr., ad esempio, il *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, Città Nuova, Roma 2021, diretto da P. CODA. Su quest'opera, cfr. N. SALATO, *Manifesto: per un nuovo progetto di ontologia trinitaria. Nota in margine ad un recente libro di P. Coda con M. B. Curi, M. Donà e G. Maspero*, in «Rassegna di teologia», n. 4 (2021), pp. 681-691.

⁴ Cfr., tra l'altro: G. CALABRESE, *Per un'ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, EDB, Bologna 2000; B. FORTE, *La Chiesa della Trinità: saggi sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.

⁵ G. M. SALVATI, *Notas de antropologia teológica en perspectiva trinitaria*, in «Studium. Filosofia y Teología», n. 15 (2005), pp. 23-43; E. SCOGNAMIGLIO, *Il Volto dell'uomo: saggio di antropologia trinitaria*, San Paolo, Cinisello Balsamo, vol. 1-2, 2006-2008; R. WEIMANN, *La fede nel Dio trinitario e l'immagine dell'uomo*, in G. AUGUSTIN (a cura di), *Dio Amore e Bellezza: Padre, Figlio e Spirito Santo*, LEV, Città del Vaticano 2020, pp. 49-68.

⁶ Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*, nn. 238-240.

⁷ A. FERRARI, *Trinità ed etica. Nuove prospettive nella spiritualità dell'unità di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2016; A. FUMAGALLI, *Spirito e libertà. Fondamenti di teologia morale, Queriniana, Brescia* 2022; T. GOFFI, *Etica cristiana trinitaria*, EDB, Bologna 1995; M. PÉREZ FERNÁNDEZ et al. (a cura di), *Trinidad y vida moral*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002; O. RICKMANN, *La struttura trinitaria della morale di s. Tommaso*, Diss. Pontificia Università San Tommaso, Vaduz, [s.n.] 2005; A. J. TORRANCE-M. BANNER (a cura di), *The Doctrine of God and theological ethics*, T. & T. Clark, London-New York 2006.

⁸ Su ciò, mi permetto rinviare a G. M. SALVATI, *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, EDI, Napoli 2011³.

elevate dai Tre, grazie alla mediazione del Cristo, nella forza dello Spirito, le creature, che già possono sperimentare una reale comunione con Divina Comunità mentre vivono nel tempo, sono in cammino - nella fatica e nella speranza - verso la Patria trinitaria. In modo particolare, la comunità dei credenti, la Chiesa, mentre procede il proprio pellegrinaggio nella storia “*inter persecutiones mundi et consolationes Dei*” - come ha scritto Agostino e come ci è stato ricordato dal Concilio Vaticano II⁹ - si lascia illuminare dalla ‘luce trisolare’ (P. Evdokimov), per procedere in modo sicuro nell’impegno a rendere degno dell’eternità il tempo che Dio affida alla nostra responsabilità. Attenzione: non si deve mai dimenticare che il nostro riferirci alla Trinità non significa ignorare la ‘distanza’ tra la terra e il cielo; quando parliamo della Trinità quale *paradigma*, dobbiamo procedere *cum cautela et modestia*, direbbe Tommaso, per non cadere in vere e proprie *intemperanze ermeneutiche*, che potrebbero ridurre la vita trinitaria di Dio a una *gabbia concettuale* o a uno strumento con cui si tenta di imporre le proprie opinioni o addirittura per giustificare l’una o l’altra ideologia; sarebbe irriverente e indegno asservire la Trinità ad interessi culturali o di qualsiasi altro genere. In breve, non è lecito azzerare la *distanza o differenza ontologica* che separa la Trinità dalla storia. Come diceva giustamente R. Guardini¹⁰, la Trinità è l’*Urbild*, ossia il prototipo, l’archètipo, dell’agire sociale e politico e, si può senz’altro aggiungere, di ogni aspetto dell’esperienza e del pensiero della comunità cristiana; ma ciò va inteso nel senso che noi ci ‘ispiriamo’, ci riferiamo ad Essa, con la consapevolezza della sua radicale alterità¹¹.

3. Comunione trinitaria

Nella sua speciale maniera di considerare l’identità di Dio, ossia il suo modo di essere, la comunità cristiana, alla scuola di Gesù di Nazaret, afferma che Egli è comunità o comunione di Tre Distinti (il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo). Come insegna la teologia trinitaria ecclesiale, fin dal tempo dei Cappadoci, fra i Tre esiste un certo *ordine (taxis)* che, da una parte, evidenzia l’originalità di ognuno di Essi; dall’altra, esprime la ‘posizione’ di ognuna delle distinte Persone in rapporto alle altre. Detto in modo differente, ogni

⁹ Rispettivamente nel *De civ. Dei*, XVIII, 51, 2 e in *Lumen gentium*, n. 8.

¹⁰ R. GUARDINI, *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità*, in *Id., Scritti politici (Opera Omnia VI)*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 89-98.

¹¹ Lo hanno ricordato con chiarezza, tra gli altri: L. BOFF, *A Trindade e a sociedade*, Vozes, Petrópolis 2014⁶; E. CAMBON, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999.

Persona (o *ipostasi*) divina non è pensabile se non in rapporto con (*syn*) le altre. Questo porta a dire che la distinzione o originalità dei Tre è *relativa*, nel senso che riguarda i reciproci rapporti. Come a dire che l'originalità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non è indebolita o minacciata dalla reciprocità; al contrario, si fonda su di essa.

Possiamo anche aggiungere: guardando ai Tre, vediamo che la loro indiscutibile originalità (il loro essere *persone* o *ipostasi* realmente distinte), da una parte, non si realizza come possesso geloso, ma con una comunicazione della vita; dall'altra, che essa unisce i Distinti, proprio mentre li costituisce nella loro originalità. Ne deriva che in Dio, l'*unità* non è una 'morta uniformità' e che in Lui l'*uguaglianza* (dovuta al possesso totale della vita divina da parte di ogni Persona) e la *distinzione* si verificano in modo perfetto, simultaneo e totale. Nella vita dei Tre, *unità e molteplicità* si attuano nello stesso tempo, perché ognuno dei Tre, come insegnano Agostino e Tommaso, non soltanto *ha*, ma è relazione. Ed Essi vivono fra di loro quello stato o condizione che la teologia esprime ricorrendo ai termini *koinonia* (*communio*, comunione) e *perichoresis*: essi sono l'Uno rivolto all'Altro, l'Uno nell'Altro, in comunione perfetta e inscindibile e in una sorta di 'eterno e vitale movimento'.

Si noti bene che, in Dio, la comunione non soltanto suppone l'originalità dei Tre Distinti, ma indica anche l'unità nella molteplicità. In un certo senso, essa è sintesi dei due aspetti e consente che ognuno di essi non mortifichi, né elimini l'altro.

4. Etica della comunione

E veniamo all'etica. All'inizio della *Prima secundae* della *Summa theologiae*, con una prospettiva che è di un'attualità straordinaria, Tommaso insegna che l'etica indica la riflessione sull'uomo in quanto soggetto che è *dominus suorum actuum per rationem et voluntatem*¹²; quindi è riflessione sull'uomo che agisce con responsabilità, mosso dall'intenzione di raggiungere il vero e autentico fine ultimo, che è la beatitudine, che consiste nella comunione con il Dio trino.

Prima di passare a evidenziare le 'ricadute' etiche del riferimento alla Trinità, vorrei tornare di nuovo sul concetto di *communio*, riprendendo quanto scrisse qualche anno fa Hans Urs von Balthasar¹³. Egli faceva notare che que-

¹² TOMMASO d'AQ., *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 1, a.1.

¹³ Cfr. *Communio: un programma*, in «Communio», n. 1 (1972), pp. 3-12.

sto termine contiene una radice indoeuropea, *mun*, che si ritrova sia nel termine latino *moenia*, che indica le mura della città, sia nel termine *munus* che indica il *compito*, il *servizio* che si è chiamati a svolgere oppure il *dono*, il *regalo* che si fa a qualcuno. Alla luce di queste ultime affermazioni e di quelle fatte precedentemente, a proposito della *divina comunione*, è possibile affermare che le persone (umane) in *comunione*, non soltanto hanno un riferimento comune che ne definisce l'identità (la città era racchiusa all'interno delle mura e così le mura diventavano riferimento comune e identitario); ma significa anche che esse [le persone in comunione] sono chiamate a rendersi un reciproco servizio e a fare dono di sé l'una all'altra. Tra di esse esistono legami che sono decisivi, sia per comprenderne l'identità, sia per percepire con esattezza il loro agire.

5. Etica della comunione in una Università

Come si traduce, sul piano etico, questo nostro ispirarci alla comunione trinitaria, in un Centro di studi cattolico? Quali sono le dimensioni che connotano (o dovrebbero connotare) il nostro stile di esistenza, in quanto appartenenti a questa speciale *communitas*, che è una Università Pontificia, una Facoltà di Teologia, un Istituto Superiore di Scienze Religiose, un Seminario per la formazione teologica?

Ne richiamo i principali. Ognuna di queste dimensioni meriterebbe un approfondimento. Io mi limito ad enunciarle, lasciando all'intelligenza di ognuno l'impegno a scandagliarle. Dirò qualche parola in più solamente sull'ascolto e sul dialogo.

- La *reciprocità*, contro ogni chiusura egoistica;
- L'*accoglienza*, contro ogni rifiuto dell'altro;
- Il *servizio*, contro ogni presunzione di superiorità;
- L'*incontro*, per non cadere nella tentazione di isolarsi (quella trinitaria è l'etica del *syn*, del *con*, è quella nella quale si usa spesso il verbo *to meet*);
- La *povertà di spirito*, contro ogni orgogliosa pretesa di autosufficienza;
- La *disponibilità alla ricerca*, contro ogni appagamento intellettuale;
- Lo *stupore*, contro ogni assuefazione alla verità;
- La *fraternità* e la *solidarietà*, contro ogni discriminazione e ogni indifferenza agli altri e ai loro bisogni;
- L'*universalità*, contro ogni restrizione mentale e culturale dei confini;

- L'ascolto, contro ogni chiusura superba che pretende di capire e di sapere tutto.

Sia permesso dire qualcosa in più: Docenti e Studenti sono per professione uomini e donne dell'ascolto. Ciò vale in modo particolare in ambienti accademici in cui siamo tutti 'uditori della Parola', quella di Dio, che è inesauribile. Ma noi siamo anche 'ascoltatori e ricercatori della verità'; quest'ultima, come sempre diciamo citando san Tommaso, che a sua volta riprende l'*Ambrosiaster*, deve sempre tener desta la convinzione che «omne Verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est»¹⁴.

Il *dialogo* è un'esigenza che discende anche dal fatto che «denken heißt überschreiten»¹⁵: pensare significa andare oltre, superare. Anche su questo tema, qualche parola in più. Papa Benedetto XVI, nella *Caritas in veritate*, ci ha ricordato che la verità è un «"logos" che crea "dia-logos" e quindi comunicazione e comunione»¹⁶.

La *Veritatis gaudium*, ossia la Costituzione apostolica di papa Francesco che riguarda le Università e le Facoltà ecclesiastiche (8 dicembre 2017), al n. 4 c sollecita il dialogo con le culture; e dice che tale dialogo deve andare oltre [*überschreiten*] la semplice *interculturalità* e deve mettere in atto quella *interdisciplinarietà* di cui si parla nella *Evangelii gaudium*¹⁷; e aggiunge: tale dialogo deve essere praticato «non tanto nella sua forma "debole" di semplice multidisciplinarietà (...) quanto piuttosto nella sua forma "forte" di transdisciplinarietà, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio». Un brevissimo commento: la *multidisciplinarietà* è l'avvicinarsi a un oggetto di studio servendosi delle differenti competenze delle varie scienze; l'*interdisciplinarietà*, invece, è lo sforzo di individuare i punti di convergenza e di possibile scambio fra le discipline, al fine di giungere a una visione meno settoriale di un problema o di una realtà, oppure per interpretare in maniera corretta i culturali complessi. La *transdisciplinarietà*, 'va oltre'. Perché? Cosa indica?

Nel 1985, il fisico teorico rumeno Basarab Nicolescu la definì un «pensare oltre i confini»; successivamente l'ha descritta come una «trasgressione gioiosa delle frontiere tra le discipline»¹⁸.

¹⁴ TOMMASO d'AQ., *Summa theologiae*, I-IIae, q. 109, a.1, ad 1um.

¹⁵ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Vorwort.

¹⁶ Cfr. n. 4.

¹⁷ Cfr. n. 134.

¹⁸ B. NICOLESCU, *Il Manifesto della Transdisciplinarietà*, Armando Siciliano Editore, Messina – Civitanova Marche 2014, p. 17.

Quali conseguenze comporta la transdisciplinarietà?

- Anzitutto, una nuova organizzazione del sapere, che sollecita un paradigma diverso del pensiero, un ‘ripensare il pensiero’ (Edgar Morin) o il bisogno di percorrere vie nuove nello sforzo di cercare e servire la verità;

- Inoltre, propone «nuove metafore per comunicare i nostri pensieri e per incrementare la conoscenza ...apre lo sguardo e allarga le prospettive di indagine in quanto, per migliorare la comprensione, utilizza concetti che non appartengono a una singola disciplina»¹⁹, favorisce il lavoro di squadra;

- chiama in causa, in modo particolare, la teologia, e aggiungerei: tutte le discipline che si studiano nei Centri cattolici di formazione accademica, perché esse fanno riferimento a una Verità che – nella fede – abbiamo ricevuto e che pensiamo costituisca la più alta offerta di senso possibile, perché proveniente da Dio.

Riferendosi al contributo della teologia, Piero Coda usa queste parole: «in ragione del suo statuto epistemico, la teologia [io aggiungerei: un Centro accademico di studio] può e deve contribuire a istituire quello spazio vitale e sapienziale (ultimamente fondato nell’avvento di Dio nella storia degli uomini che è Gesù) in cui i diversi saperi, ciascuno nell’esercizio del proprio metodo e nell’indagine intorno al proprio oggetto, possano contribuire a promuovere i sentieri molteplici della verità nell’amore. In conformità a ciò, la teologia può e deve di concerto intessere un dialogo bilaterale e proficuo per entrambe le parti con i diversi saperi»²⁰.

6. Conclusione

Chiudo con una considerazione che esprime una speranza e un augurio. I Centri di studio cattolici, come la Chiesa, dovrebbero essere il luogo della sinergia, della conversazione (con Dio e fra di noi), della sinodalità. Dovrebbero essere i luoghi in cui si coltiva l’*utopia* (che è l’orizzonte che non si raggiunge, ma fa camminare, come dice Eduardo Galeano); non un’*utopia* qualsiasi, ma quella costituita dal ‘sogno’ del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ossia che si realizzi «l’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano»²¹.

¹⁹ F. MARZOCCA, *Il nuovo approccio scientifico verso la transdisciplinarietà*, Supplemento Rivista “Átopon”, vol. 10 (2014), Edizioni Mythos, Roma, p. 16.

²⁰ P. CODA, *Il proemio della Veritatis gaudium. Una prospettiva programmatica di rinnovamento*, in “*Educatio catholica*”, 4 (2018), n. 2, p. 53.

²¹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 1.

Relazioni primarie e sviluppo psicologico della persona. La teoria dell'attaccamento

di Mauro Sessa

La teoria dell'attaccamento è definibile come una “cornice” che esplora l'importanza delle prime relazioni tra i bambini e i loro *caregiver*, in quanto sono proprio queste a influenzare in maniera determinante lo sviluppo emotivo, sociale e cognitivo dell'individuo. L'idea-guida alla base di questa cornice teorica si fonda sul bisogno innato da parte dei bambini di instaurare legami stretti con figure di riferimento, cioè con coloro che forniscono loro sicurezza e protezione.

In verità il termine “attaccamento” di per sé indica quel sistema dinamico di atteggiamenti e comportamenti che generano e mantengono in vita uno specifico legame fra due persone. Indagando, però, nel profondo, emerge chiaramente che alle radici del vincolo possiamo trovare le relazioni primarie che vengono ad instaurarsi tra bambino e *caregiver*, per cui il termine, nell'orizzonte psicologico, è riferito proprio ai legami originari con le figure di riferimento ed il primo a studiarlo, delineando la “teoria dell'attaccamento” fu John Bowlby¹.

Dal punto di vista epistemologico si tratta di una teoria inserita in una prospettiva sistemica, etologica ed evoluzionista, in grado di offrire propone un nuovo modello psicopatologico in grado - nella *mens* dell'A. - di fornire strumenti per una analisi congruente ed efficace dei fenomeni legati a storie infantili di abusi e trascuratezza, che esitano in età adulta a quell'ampio spettro di disturbi di personalità, che va da sintomi dissociativi a disturbi d'ansia e depressione e contempla anche abuso di sostanze alcoliche e stupefacenti.

¹ J. BOWLBY, *Attaccamento e perdita 1*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1999 e ID., *Attaccamento e perdita 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Il grande psicanalista nasce a Londra nel 1907, figlio di un alto ufficiale, medico di re Edoardo VII e conseguì la laurea prima in scienze precliniche e poi in psicologia. Specializzatosi in medicina presso la University College Hospital, frequentò il tirocinio in psichiatria e si occupò dei disturbi infantili nella prestigiosa Tavistock Clinic di Londra, con lo specifico compito di sviluppare un dipartimento infantile. La sua fama fu tale che nel 1950 ricevette l'incarico dall'Organizzazione di elaborare uno studio sulla salute mentale dei bambini orfani o privati della loro famiglia d'origine. Nel 1980 fu professore all'University College of London e le sue conferenze furono trascritte e raccolte in libri come, “Costituzione e rottura dei legamenti affettivi” e in “Una base sicura”. Dal 1964 al 1979 si dedica alla sua imponente trilogia: *Attaccamento* (1969), *Separazione* (1973) e *Perdita* (1980). Morì a Londra nel 1990.

Essa, inoltre, può essere anche alla radice della dipendenza affettiva patologica, che viene interpretata come conseguenza diretta di disturbi adulti dell'attaccamento. Non a caso Bowlby trae spunti fondamentali dalla lettura delle opere Konrad Lorenz e Nikolaas Tinbergen².

Volendo coglierne l'essenza, basta esplicitarne l'idea-guida: un bambino presenta l'assoluta necessità di sviluppare una relazione con almeno un *caregiver* e questo è fondamentale per un adeguato ed armonioso sviluppo sociale ed emozionale.

Nel caso della relazione madre-bambino, abbiamo una modalità diadica, che è tipicamente occidentale, ma non si tratta dell'unica possibilità³.

1. I comportamenti di attaccamento

Le basi della teoria si fondano su un'osservazione ricorrente e particolarmente significativa. I bambini piccoli mostrano comportamenti decisamente finalizzati a mantenere la vicinanza con il *caregiver*, come il seguire e l'aggrapparsi alla figura di riferimento ed il pianto, allorché questa scompare. Questi comportamenti, definiti "comportamenti di attaccamento", sono visti interpretati da Bowlby come meccanismi evolutivi che hanno permesso la so-

² Si considerino gli studi etologici sull'*imprinting* ed i famosi esperimenti di Harlow con i macachi Rhesus. Essi costituiscono una fonte cui Bowlby attinge largamente al fine di conferire una fondazione solidamente scientifica per implementare i suoi studi e la sua prospettiva psicoanalitica. Secondo la teoria di Lorenz, ad esempio, i piccoli anatrocchi, nel momento in cui erano stati privati della figura materna, tendevano a seguire non solo un essere umano, ma addirittura un qualsiasi altro oggetto, al quale erano legati, ma ben al di là del bisogno di nutrizione, cui peraltro potevano provvedere autonomamente. Ancora a titolo esemplificativo, significativo è l'esperimento di Harlow: dei piccoli di scimmia venivano messi a confronto con due tipi di "madre fantoccio". La prima era fatta di metallo ed aveva un biberon; la seconda fatta di stoffa morbida e pelosa, ma senza biberon. I cuccioli di scimmia preferirono decisamente la madre-fantoccio di stoffa e si attaccavano ad essa fino a 18 ore al giorno, allo stesso modo con cui avrebbero fatto con le loro madri reali (H. HARLOW, *Learning to Love*, Jason Aronson Inc. Publishers, Lanham (Maryland) 1978. Da rilevare come il concetto di "base sicura" sia stato elaborato da John Bowlby nel 1969, osservando il comportamento dei macachi e quello dei bambini nei primi mesi in cui notò la presenza di schemi di comportamento identici. In particolare, verificò come la madre, e la relazione con lei, fornisce al bambino la base sicura dalla quale può allontanarsi per esplorare il mondo e farvi ritorno. Quando il bambino avverte qualche minaccia da parte del mondo esterno, cessa l'esplorazione per raggiungere prontamente la madre per poter ricevere conforto e sicurezza.

³ La modalità diadica può coinvolgere una comunità di *caregivers* (fratelli, famiglia estesa, insegnanti), come si può osservare nelle culture dell'Africa o del Sudamerica. Cfr. N. QUINN-J. QUINN, *Attachment Reconsidered Cultural Perspectives on a Western Theory*, New York, Palgrave MacMillan, New York 2013.

pravvivenza dei piccoli nei contesti ancestrali. La presenza di una figura di attaccamento affidabile non solo garantisce protezione fisica, ma fornisce anche un senso di sicurezza emotiva, permettendo al bambino di esplorare il mondo circostante e di sviluppare fiducia in se stesso e negli altri.

Generalmente la figura di *caregiver* cui viene riconosciuto il primato è la madre, ma non in quanto figura femminile: nulla esclude che anche il padre (o altra figura di *caregiver*) possa diventare principale figura di attaccamento⁴. In particolare, occorre far riferimento ad una serie di concetti che tra di loro sono interrelati, ben evidenziati da Holmes: a) stile di attaccamento, cioè *status* e qualità del fenomeno (sicuri-insicuri, ad es.); b) comportamento di attaccamento, forma di comportamento finalizzato a “mantenere la vicinanza”; c) modello operativo interno di attaccamento, nel senso di “copia del mondo in cui vengono rappresentati il sé, gli altri significativi e le loro interrelazioni e che codifica il particolare *pattern* di attaccamento mostrato da un individuo”⁵.

In concreto, come ben evidenzia Weiss⁶, l’attaccamento viene definito in tre caratteristiche fondamentali: a) ricerca di vicinanza in una figura preferita; b) Effetto base sicura; c) Protesta per la separazione.

a) Ricerca di vicinanza: Si evidenzia una serie di comportamenti incentrati sulla vicinanza, che chiaramente mutano in funzione dell’età e delle circostanze, ma che hanno in comune la concentrazione su una figura determinata (o anche un ristretto numero di figure determinate). Bowlby a tal proposito ritiene che la tendenza sia *monotropica*, cioè avente a riferimento una singola figura che prevale, in genere la madre. E proprio per questa tendenza (Bowlby la definisce “marcata”) che l’uomo è portato a sviluppare un attaccamento profondo per una persona (con tutte le conseguenze prevedibili in termini di dipendenza affettiva).

b) Base sicura: Ci troviamo di fronte a un concetto centrale nella teoria dell’attaccamento. La metafora è giustificata dal ruolo svolto dalla “figura di attaccamento” che funge da “base sicura” da cui il bambino può anche allontanarsi per esplorare l’ambiente, ma alla quale farà ritorno in cerca di sicurez-

⁴ Circa il ruolo del padre e il medesimo come figura principale di attaccamento cfr. l’interessante studio di I. BRETHERTON, *Fathers in Attachment. Theory and Research: A review*, in “Early Child Development and Care”, n. 180/1 (2010), pp. 9-23.

⁵ J. HOLMES, *La teoria dell’attaccamento*, cit., p. 70.

⁶ R. WEISS, *Attachment in adult life*, in C.M. PARKES-J. STEVENSON-HINDE, (a cura di), *The place of attachment in Human Behavior*, Routledge, London 1982. Val la pena sottolineare che non si tratta di Edoardo Weiss, psicologo italiano (1889-1970) seguace ed amico di Freud, che ha contribuito a introdurre la psicoanalisi in Italia.

za, conforto e protezione. Si tratta di favorire il raggiungimento di questo equilibrio tra esplorazione e vicinanza, cruciale per lo sviluppo del senso di autonomia e sicurezza⁷.

c) La teoria dell'attaccamento è articolata in diversi stili di attaccamento, identificati attraverso studi osservazionali, come l'esperimento della "*strange situation*". Si tratta di una "situazione sperimentale" approntata da Mary Ainsworth, una collaboratrice di Bowlby, che la elaborò per determinare il tipo di attaccamento tra *caregiver* e bambino⁸. In questo contesto, i bambini sono osservati mentre affrontano brevi separazioni e riunioni con la loro figura di attaccamento. Le risposte dei bambini hanno permesso di identificare quattro principali stili di attaccamento: sicuro, insicuro-evitante, insicuro-ambivalente e disorganizzato⁹.

Il *legame sicuro* è caratterizzato dalla fiducia del bambino nella disponibilità e nel supporto del *caregiver*. I bambini con questo stile di attaccamento mostrano angoscia durante la separazione, ma si calmano rapidamente al ritorno del *caregiver*, riprendendo l'esplorazione con serenità. Questo stile di attaccamento è associato a una maggiore capacità di formare relazioni sane e a una maggiore resilienza emotiva.

L'attaccamento *insicuro-evitante* si manifesta quando il bambino tende a evitare il contatto con il *caregiver*, mostrando poca angoscia durante la separazione e evitando il contatto al ritorno. Questo comportamento è spesso il risultato di una risposta inconsistente o rifiutante del *caregiver* alle necessità del bambino, portando quest'ultimo a sviluppare una maggiore autosufficienza emotiva.

L'attaccamento *insicuro-ambivalente* si osserva nei bambini che mostrano alti livelli di angoscia durante la separazione e difficoltà a calmarsi al ritorno del *caregiver*. Questi bambini possono cercare conforto, ma allo stesso tempo resistere al contatto, riflettendo una relazione caratterizzata da impre-

⁷ Cfr. J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., pp. 72-73.

⁸ M. AINSWORTH-J. BOWLBY, *Child Care and the Growth of Love*. Penguin Books, London 1965. L'esperimento, che si dipana in otto fasi, ha queste caratteristiche: 1) In una stanza vengono fatti entrare e poi lasciati soli, un genitore (*caregiver*) con il figlio; 2) Nella stanza ci sono giocattoli e il bambino, una volta esplorato l'ambiente, può giocare; 3) Entra un estraneo che sta prima in silenzio, poi parla con il genitore e subito dopo coinvolge il piccolo in qualche gioco; 4) Il genitore esce lasciando il bambino solo con l'estraneo; 5) Il genitore rientra successivamente e contemporaneamente esce lo sconosciuto; 6) Il genitore lascia di nuovo il bambino da solo; 7) Entra l'estraneo e cerca di consolare il bambino; 8) Il genitore rientra nella stanza.

⁹ Cfr. J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 70.

vedibilità e ansia. Questo stile di attaccamento può portare a difficoltà nelle relazioni future e a un maggiore rischio di problemi emotivi.

L'attaccamento *disorganizzato* è il più preoccupante e si caratterizza per comportamenti contraddittori o disorientati. I bambini con questo stile di attaccamento possono mostrare paura o confusione nei confronti del *caregiver*, spesso risultato di esperienze traumatiche o di maltrattamento. Questo stile è associato a gravi difficoltà emotive e comportamentali in età adulta.

Costante è la protesta per la separazione ed Holmes rende bene questa terza caratteristica affermando:

“Cerca di staccare un’ostrica dallo scoglio e questa ci si attaccherà sempre più forte. La prova più grande della presenza di un legame di attaccamento è l’osservazione della reazione alla separazione. Bolwby identificò la risposta primaria provocata nei bambini della separazione dai genitori. Pianto, grida, urli, morsi, calci: questo comportamenti “cattivi” sono la risposta normale quando un legame di attaccamento è minacciato e presumibilmente hanno la funzione di ripararlo”¹⁰.

Si tratta di un fenomeno di grande rilevanza, che esprime chiaramente la “resistenza” del legame di attaccamento e che “ha implicazioni enormi per la psicopatologia infantile e adulta”¹¹. In altri termini, il legame è così intenso che, anche se la fonte dello stress è la stessa figura di attaccamento, il comportamento di attaccamento si rafforza¹², anche se assume forme disorganizzate. Questo è una chiave per comprendere “la moglie picchiata che continua a tornare dal marito violento e lo stato di “allerta congelato” del bambino che ha subito violenze fisiche (...) e conferma l’irresistibile bisogno di una base sicura, per quanto disfunzionale questo stare aggrappati possa essere”¹³.

¹⁰ Ivi, p. 75.

¹¹ Cfr. Ivi, p. 76. Emblematico l’esperimento di Rutter, che rileva come le scimmie di Harlow quando le loro madri di pezza le minacciavano con potenti getti di aria compressa, si aggrappavano comunque alle loro madri di pezza. Cfr. M. RUTTER, *Attachment and the development of social relations*, in M. RUTTER (a cura di), *The Scientific Foundation of Development in Psychiatry*, Heinemann, London 1980.

¹² E. HESSE-M. MAIN, *Disorganised Infant, child and adult attachment. Collapse in bahavioral and attentional strategies*, in “Journal of the American Psychoanalytic Association”, n. 48 (2000), pp. 1097-1127.

¹³ J. HOLMES, *La teoria dell’attaccamento*, cit., p. 76.

2. Il peso dell'attaccamento ed il suo sviluppo

Un elemento chiave della teoria è l'idea che le esperienze precoci con le figure di attaccamento influenzino lo sviluppo di modelli operativi interni, che sono rappresentazioni mentali di se stessi e degli altri. Questi modelli guidano le aspettative e i comportamenti nelle relazioni future, mantenendo una certa continuità nel modo in cui gli individui percepiscono e si relazionano con il mondo sociale¹⁴.

Questo fa ben comprendere il perché la teoria dell'attaccamento abbia avuto un impatto significativo non solo in psicologia, ma anche in ambiti come la psichiatria, la pedagogia e la terapia familiare. Essa ha infatti fornito una base per comprendere come le prime esperienze siano determinanti nello sviluppo emotivo e relazionale, e ha sottolineato l'importanza di un *caregiving* sensibile e responsivo per la salute mentale a lungo termine.

Numerose ricerche hanno ampliato la teoria originale, esplorando come i fattori culturali, genetici e ambientali interagiscano con i processi di attaccamento. Ad esempio, mentre i principi di base della teoria sembrano essere universali, le manifestazioni dei comportamenti di attaccamento possono variare significativamente tra culture diverse. In alcune culture, la vicinanza fisica continua e il *co-sleeping* sono normali e supportano stili di attaccamento sicuri, mentre in altre, l'enfasi sull'autonomia precoce può influenzare diversamente lo sviluppo dell'attaccamento.

Inoltre, la teoria dell'attaccamento ha stimolato lo sviluppo di interventi terapeutici mirati a migliorare le relazioni di attaccamento. Ad esempio, programmi di intervento precoce che mirano a migliorare la sensibilità del *caregiver* hanno mostrato di essere efficaci nel promuovere stili di attaccamento sicuri e nel ridurre il rischio di problemi emotivi e comportamentali.

Un'altra area di interesse è l'attaccamento in età adulta, con studi che esplorano come gli stili di attaccamento infantili si manifestino nelle relazioni romantiche e nelle dinamiche familiari. La ricerca ha dimostrato che gli adulti con attaccamenti sicuri tendono a formare relazioni più soddisfacenti e stabili, mentre quelli con attaccamenti insicuri possono sperimentare difficoltà nelle relazioni intime e nel mantenere legami emotivi.

¹⁴ Cfr. Ivi, p. 71. Si consideri che il comportamento di attaccamento si esprime ogni qual volta si consegua e si riesca a mantenere la vicinanza di un altro individuo che sia differenziato e preferito (R. HINDE, *Attachment: Some conceptual and biological issues*, in C.M. PARKES-J. STEVENSON-HINDE, (a cura di), *The place of Attachment in human behavior*, Tavistock, London 1982).

Dunque, la teoria dell'attaccamento offre una comprensione complessa e integrata di come le prime relazioni influenzino lo sviluppo umano. Evidenzia l'importanza cruciale del *caregiving* nella formazione delle basi emotive e relazionali degli individui, e sottolinea la necessità di interventi che supportino relazioni sicure e nutrienti fin dall'inizio della vita. Le sue applicazioni cliniche e pratiche continuano a essere di grande rilevanza per professionisti di diverse discipline, offrendo strumenti preziosi per promuovere il benessere psicologico e relazionale.

“Il bambino nasce in uno stato di grande immaturità (una conseguenza, suggeriscono i biologi evoluzionisti, del bisogno di far uscire il grosso cervello umano dal foro pelvico prima che sia troppo tardi!). Quindi non è sorprendente che, diversamente dalle anatre, dalle scimmie e dagli altri animali, il sistema di attaccamento umano impieghi diversi mesi prima di svilupparsi; soltanto dopo sei mesi il bambino comincia a esibire pienamente la triade di ricerca di vicinanza, effetto base sicura e protesta per la separazione”¹⁵.

Manualisticamente e schematicamente le fasi in cui si articola l'ontogenesi¹⁶ del sistema di attaccamento sono quattro:

a) 0-6 mesi: orientamento e *pattern* di riconoscimento. In questa fase assistiamo ad una reazione notevole al contatto umano (nei primi 10 giorni si sviluppa l'abilità di imitare i movimenti facciali, l'attivazione del sorriso (dopo un mese, evocando un rispecchiamento nella madre, per cui “la sensibilità materna e l'appropriata responsività sono un elemento chiave della qualità dell'adattamento via via che lo sviluppo procede”¹⁷). Nei primi sei mesi di vita

¹⁵ J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 76.

¹⁶ Il termine “ontogenesi”, introdotto da E. Haeckel (1866), indica lo sviluppo dell'individuo, che viene studiato principalmente dall'embriologia e consiste nei processi di accrescimento e differenziazione dell'organismo animale, che dall'uovo raggiunge la forma dell'adulto. L'*ontogenesi* si contrappone alla *filogenesi*, termine questo che designa lo sviluppo non dell'individuo, come il precedente, ma della specie. L'ontogenesi è, quindi, una sorta di “riassunto” della filogenesi. Semplificando, infatti, l'ontogenesi è una ricapitolazione della filogenesi. In biologia, infatti, per filogenesi s'intende l'evoluzione dei gruppi sistematici animali e vegetali dai tempi più lontani all'età attuale.

¹⁷ *La teoria dell'attaccamento*, cit., 77. L'imitazione dei movimenti facciali è stata studiata da A. MELTZOFF-K. MOORE, *Imitation in new born infants: Exploring the ranges of gesture imitated and underlying mechanism*, in “Developing Psychology”, n. 25 (1989), pp. 954-962. Il sorriso di “rispecchiamento G. GERGELY-P. FONACY-E. JURIST-M. TARGET, *Affect Regulation, Mentalization and Development of the Self*, Karnac, London 2004. circa il ruolo

è fondamentale, quindi, il cosiddetto “ambiente di sostegno”, espressione questa di Winnicott che denota “non solo il sostegno fisico del bambino, ma l'intero sistema psicofisiologico di protezione, sostegno, cura e contenimento che circonda il bambino e senza il quale egli non sopravviverebbe né fisicamente, né emotivamente”¹⁸.

b) 6 mesi-3 anni: attaccamento *set goal*. Alla fine dei sei mesi il bambino diventa molto più discriminante nel guardare e stabilisce una sorta di matrice interattiva con la madre. Successivamente l'attaccamento si evolve e rafforza, come nel caso che incomincia a verificarsi a 7 mesi “ansia per l'estraneo”: il bambino in presenza di un volto nuovo tace e si aggrappa alla madre¹⁹.

“Bowlby si raffigura il sistema di attaccamento in questa fase come basato su *set goals*, che egli paragona alla regolazione di un termostato mantenuto da un sistema di controllo a *feedback*. Il *set goal* per il bambino è mantenersi abbastanza vicino alla madre: usarla come una base sicura per le operazioni quando la minaccia ambientale è al minimo ed esibire proteste per la separazione o segnali di pericolo quando ce n'è bisogno”²⁰.

In altri termini, il sistema di attaccamento si evidenzia nel *social referring* (contatto visivo con la madre) cercando segnali che lo portino all'esplorazione o al ritiro, il tutto riducibile a un “regolamento della distanza”²¹. L'esito del processo, col terzo anno di vita, da regolamento di distanza

della responsività materna nella qualità dell'attaccamento cfr. M.D.S. AINSWORTH, *The development of infant-mother relationship*, in B.M. CALDWELL-H.N. RICCIUTI (a cura di), *Review of Child Development Research*, Chicago University Press, Chicago 1973, vol. 3, pp. 76-85.

¹⁸ J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 78. Cfr. D. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, tr. it., Armando, Roma 1974. Per una disamina completa della fase cfr. H. POLAN-M. HOFER, *Psychobiological origins of infant attachment and its role on development*, in J. CASSIDY-P. SHAVER (a cura di), *Handbook of Attachment*, Guilford, New York 2008².

¹⁹ Sempre valido un saggio del 1950 R. SPITZ, *Anxiety in infancy*, in “International Journal of Psycho-Analysis”, n. 31 (1950), pp. 138-143.

²⁰ J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 79.

²¹ J. BYNG-HALL, *Symptom bearer as marital distance regulator*, in “Family Process”, n. 19 (1980), pp. 335-365. A tal proposito chiosa Holmes: “Il genitore iperansioso può inibire il comportamento esplorativo del bambino facendolo sentire represso o soffocato; di converso il genitore trascurante può inibire l'esplorazione perché non riesce a fornire una base sicura, conducendo a un sentimento di angoscia o abbandono” (J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 79).

diventa relazione e porta al sistema di attaccamento che persisterà tutta la vita.

c) Dai 3 anni in poi: la relazione. Gli elementi che caratterizzano la transizione della vicinanza alla relazione sono da ricercarsi in una nuova situazione: “Con l’avvento del linguaggio e l’espandersi della raffinatezza psicologica del bambino, dai tre ai quattro anni, sorge un *pattern* molto più complesso che non può essere descritto in termini semplicistici di comportamento”²², al punto che la teoria generale dell’attaccamento si fonde con la teoria generale dei legami affettivi (terminologia di Bowlby) che altro non è che la teoria generale delle relazioni, assumendo forme più sofisticate²³, che vengono esaminate da Bowlby nella prospettiva del “modello operativo interno”.

Esso è il corrispettivo del “mondo interno” degli psicoanalisti, ma in prospettiva pratico-operativa²⁴, che permetta di attivare un meccanismo operativo, “con i piedi per terra”, in maniera di rendere concreto il “lavoro su se stessi” della psicoanalisi, con una aderenza concreta e puntuale verso il mondo esterno²⁵ ed una maggiore flessibilità operativa, in termini di pianificazione e ricerca empirica. Non a caso Beck, in uno studio afferente alla depressione, notava come il concetto di modello operativo, pur nato all’interno di un contesto psicoanalitico, fosse piuttosto espressione di una curvatura epistemologica cognitivista²⁶.

I bambini, alla luce delle esperienze interattive costruisce una serie di modelli di sé e degli altri, assunti di base che esprimono rappresentazioni del-

²² J. HOLMES, *La teoria dell’attaccamento*, cit., p. 81.

²³ Esempifica Holmes: “Se una sera la madre sta per lasciarlo, il bambino può supplicare, circolare, accattivare o mantenere il broncio nel tentativo di mantenere l’attaccamento, piuttosto che piangere o aggrapparsi a lei come avrebbe fatto uno o due anni prima” (Ivi, p. 80).

²⁴ Ad influenzare Bowlby in tal senso, e cioè dell’utilità di un “modello” interno del mondo, furono le argomentazioni prettamente epistemologiche di K. CRAIK, *The Nature of Explanation*, Cambridge University Press, Cambridge 1943, in cui si teorizza come il pensiero possa modellare la realtà in base ad un modello “su piccola scala” del mondo esterno.

²⁵ J. BOWLBY, *Psychoanalysis as a natural science*, in “International Revue of Psychoanalysis”, n. 8 (1981), pp. 243-256). Holmes ipotizza che con queste acquisizioni egli si sia affrancato dalla sua supervisor Melanie Klein (J. HOLMES, *La teoria dell’attaccamento*, cit., p. 81), aprendosi ai processi di pianificazione e ricerca empirico che costituivano il punto debole della psicoanalisi tradizionale.

²⁶ Cfr. A. BECK-A. RUSH-B. SHAW-G. EMERY, *Cognitive Therapy of Depression*, Guilford, New York 1979.

le interazioni generalizzate²⁷, o, per usare una felice e davvero centrata definizione di Horowitz “schemi sé-altro”²⁸.

In altri termini se il bambino ha un attaccamento sicuro il modello operativo interno del caregiver come persona amorevole ed affidabile influenzerà paradigmaticamente sulle future relazioni, il che vale anche nel caso di attaccamento insicuro, con conseguenze opposte.

Holmes chiosa:

«Bowlby desiderava rimodellare la teoria psicoanalitica nei termini di un approccio sistemico in cui i circuiti di *feedback* sono un elemento chiave. Essi sottostanno alla stabilità “epigenetica” dei fenomeni psicologici. Questi sono i circoli virtuosi dello sviluppo sano e i circoli viziosi della psicopatologia in cui assunti negativi sul sé e sugli altri diventano profezie che si autoavverano»²⁹

3. Evoluzione dell'attaccamento nelle relazioni adulte

L'attaccamento nella vita adulta si fonda sui principi elaborati da John Bowlby, considerando che il grande psicologo ha dedicato la sua carriera a esplorare come le prime esperienze con i *caregiver* influenzino lo sviluppo emotivo e relazionale lungo tutto l'arco della vita. Bowlby ha ipotizzato che i modelli di attaccamento formati durante l'infanzia perdurino nell'età adulta, modellando le interazioni intime e sociali degli individui. In altri termini, proprio attraverso i modelli operativi interni, i *patterns* di attaccamento vengono “trasposti” nella vita adulta³⁰.

Gli studi di Bowlby hanno dimostrato che i bambini sviluppano stili di attaccamento sicuri o insicuri in base alla qualità delle loro interazioni con i *caregiver*. Questi stili di attaccamento, una volta stabiliti, diventano parte integrante dei modelli operativi interni, cioè le rappresentazioni mentali di sé

²⁷ Cfr. D. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino*, tr. it., Bollati-Boringhieri, Torino 1987.

²⁸ Cfr. M. HOROWITZ, *An Introduction to Psychodynamics*, Routledge, London 1988; M.J. HOROWITZ, (a cura di), *Schemi-persona e modalità di relazione disfunzionali*, tr. it., Città Nuova, Roma 2001.

²⁹ J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 82.

³⁰ Cfr. il saggio di M. MIKULINGER-P.R. SHAVER, *Attachment in Adulthood*, Guilford, New York 2007. Esso esamina questo meccanismo di “trasposizione” e ne coglie gli aspetti più rilevanti. Per l'impatto di tale “trasposizione” delle dinamiche affettive cfr. pure M. MIKULINGER-P.R. SHAVER-D. PEREG, *Attachment theory and affect regulation: The dynamics, development and cognitive consequences of Attachment related strategies*, in “Motivation and Emotions”, n. 27 (2003), pp. 77-102.

stessi e degli altri che guidano le aspettative e i comportamenti nelle relazioni future. Nell'età adulta, questi modelli di attaccamento si manifestano nelle relazioni intime, come quelle romantiche, e influenzano profondamente la qualità e la stabilità delle interazioni.

L'attaccamento e la dipendenza, secondo Bowlby non costituiscono una fase, ma restano per l'intero arco della vita, per cui la dipendenza non viene mai eliminata, superata, "ma trasformata da *pattern* infantili e puerili in dipendenza matura"³¹. "Il matrimonio e gli "attaccamenti romantici" sono, quindi, la manifestazione adulta dell'attaccamento, nel senso che questa relazione fornisce una base sicura (...) e un guscio protettivo in caso di bisogno"³².

Come si anticipava in precedenza, uno dei concetti chiave introdotti da Bowlby è il modello epigenetico dello sviluppo, che suggerisce che il comportamento e le esperienze iniziali di attaccamento interagiscono con la biologia dell'individuo in un processo dinamico. Questo modello implica che, sebbene le esperienze precoci siano cruciali, i cambiamenti nelle esperienze e nei contesti possono influenzare l'espressione dei modelli di attaccamento nel corso della vita. In altre parole, le esperienze successive possono modificare o rafforzare i modelli di attaccamento stabiliti nell'infanzia. Si pensi, ad esempio, alla genitorialità "che riporta alla luce la personale storia di attaccamento del nuovo genitore (...) si presentano nuove sfide riguardo alla capacità di contenere, reagire, entrare in sintonia e lasciare liberi i propri figli"³³.

Tutto ciò si ripercuote sulla dipendenza affettiva, proprio perché nella vita adulta, gli stili di attaccamento influenzano profondamente le relazioni romantiche. Gli individui con un attaccamento sicuro tendono a formare relazioni stabili e soddisfacenti, caratterizzate da fiducia, comunicazione aperta e una buona capacità di bilanciare indipendenza e vicinanza. Essi sono in grado di esprimere i propri sentimenti e bisogni in modo chiaro e sono generalmente più resilienti di fronte alle difficoltà relazionali.

³¹ J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 84. Hofer la definisce un "regolatore nascosto" in casi di angoscia o stress (M.A. HOFER, *Psychobiological roots of early attachment*, in "Current Directions in Psychological Sciences", n. 15/2 (2006), pp. 84-88). Ad esempio "La turbolenza dell'adolescenza può essere vista in termini bowlbiani come generata dalla complessità del distacco (dataachment) e del nuovo attaccamento (re-attachment) che l'adolescente deve portare a termine" (J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 85).

³² Ivi, p. 85. La stessa formula del matrimonio cristiano "in salute e malattia" ricorda che "un aspetto centrale del matrimonio è quello di fornire una base sicura e un sistema di attaccamento" (Ivi).

³³ Ivi.

Al contrario, gli adulti con attaccamento insicuro-ansioso, che hanno sperimentato una cura incoerente o imprevedibile durante l'infanzia, possono mostrare una forte dipendenza dai loro partner, con un bisogno costante di rassicurazione e paura dell'abbandono. Questi individui tendono a preoccuparsi eccessivamente delle loro relazioni, manifestando comportamenti possessivi e ansiosi che possono mettere a dura prova i loro legami romantici.

Appare logicamente consequenziale, quindi, quello che Holmes definisce "il compito originale" di Bowlby: "trovare connessioni fra "gli eventi della vita", come la perdita dei genitori o la loro noncuranza, e lo sviluppo di sintomi psichiatrici nei bambini e negli adulti"³⁴, il che trova l'elemento discriminante nella distinzione-chiave: attaccamento sicuro e ansioso.

4. La transgenerazionalità dell'attaccamento ed il modello epigenetico

L'importanza della transgenerazionalità nell'attaccamento è un altro aspetto rilevante. Gli stili di attaccamento possono essere trasmessi da una generazione all'altra, poiché i genitori con attaccamento insicuro possono inconsciamente replicare i loro modelli di attaccamento nei confronti dei propri figli. Tuttavia, attraverso la consapevolezza e l'intervento precoce, è possibile interrompere questo ciclo e promuovere attaccamenti più sicuri nelle generazioni future³⁵.

L'attaccamento nella vita adulta è intrinsecamente correlato al concetto di dipendenza affettiva proprio in quanto entrambi riflettono le dinamiche relazionali e emotive che influenzano il modo in cui gli individui si legano agli altri. Guardando più da vicino questa relazione, possiamo osservare diversi punti di contatto e interazioni tra i due concetti.

Innanzitutto, l'attaccamento nella vita adulta si basa sui modelli di attaccamento formati durante l'infanzia, che influenzano la percezione di se stessi, degli altri e delle relazioni. Questi modelli possono favorire o ostacolare la capacità di un individuo di instaurare e mantenere relazioni intime e soddisfacenti.

³⁴ Ivi, p. 87.

³⁵ C. BOGLIOLO, *Transgenerazionalità e psicoterapie*, Franco Angeli, Milano 2013. L'interrogativo che muove la ricerca dell'A. è sintetizzabile come segue: in che modo una famiglia può conservare e tramandare nel tempo la sua identità e il suo patrimonio interiore? Quali meccanismi consentono passaggi di dati, o di modelli mentali, da una generazione alle successive? Il volume raccoglie una serie di contributi inerenti queste tematiche, proposti da studiosi, didatti, psicoterapeuti ed esperti di varia appartenenza epistemologica.

La prospettiva aperta dal modello epigenetico³⁶ è fondamentale per una piena comprensione della problematica. Com'è noto, l'epigenetica, oggi molto studiata, specialmente in ambito oncologico, ma di notevole valenza in psicologia, studia come età ed esposizione a fattori ambientali (si pensi agli agenti fisico-chimici esterni, alla dieta seguita, all'attività fisica coltivata dai singoli soggetti), possano generare modifiche all'espressione dei geni, anche senza modificare in alcun modo la sequenza del DNA.

Si tratta di molteplici e diversi meccanismi epigenetici e le modifiche che essi apportano all'espressione dei geni sono in molti casi sono assolutamente reversibili. Inoltre, va anche detto che le caratteristiche epigenetiche si modificano più volte nel corso della vita e sono suscettibili di essere trasmesse sia nell'ambito del singolo individuo (da una cellula che si duplica alle cellule figlie), sia dai genitori alla prole.

Al centro dell'attenzione è l'epigenoma, cioè l'insieme dei composti che possono modificare l'espressione dei geni, cioè il modo e la frequenza in cui le informazioni in essi contenute viene letta e tradotta in proteine. Orbene, se in passato si riteneva che l'espressione dei geni fosse determinata esclusivamente dalla sequenza dei geni stessi e di parti contigue (in un certo senso "scritte" nel DNA), oggi la prospettiva è cambiata in quanto sappiamo che a tale espressione contribuiscono molti meccanismi e molecole, tra cui quelli epigenetici³⁷.

Orbene, il modello di Bowlby suggerisce che le esperienze relazionali successive possono influenzare e modificare i modelli di attaccamento stabiliti durante l'infanzia. Questo significa che, sebbene i modelli di attaccamento abbiano radici profonde nell'infanzia, le esperienze relazionali nell'età adulta possono rafforzare o attenuare la tendenza alla dipendenza affettiva. Ad esempio, una relazione romantica stabile e sicura potrebbe offrire un terreno fertile per la crescita personale e la riduzione della dipendenza affettiva, mentre una relazione caratterizzata da instabilità e insicurezza potrebbe alimentare la dipendenza emotiva.

³⁶ Il termine deriva dal greco *ἐπί, epì*, (sopra) e *γεννητικός, gennitikòs*, (genetico) ed indica qualcosa che si colloca al di "sopra" dei geni, e dunque del DNA e della sequenza di basi azotate di cui è composto.

³⁷ Cfr. A. BIRD, *Perceptions of epigenetics*, in *Nature*, vol. 447, n. 7143, 2007, pp. 396–398, V.E.A. RUSSO-R.A. MARTIENSSSEN-A.D. RIGGS, *Epigenetic mechanisms of gene regulation*, Cold Spring Harbor Laboratory Press, Plainview NY 1996; E. JABLONKA-G. RAZ, *Transgenerational Epigenetic Inheritance: Prevalence, Mechanisms, and Implications for the Study of Heredity and Evolution*, in "The Quarterly Review of Biology", n. 84/2 (2009), pp. 131–176.

Inoltre, è importante considerare il ruolo della consapevolezza e dell'autoriflessione nell'attaccamento e nella dipendenza affettiva. Gli individui che sono consapevoli dei propri modelli di attaccamento e dei loro bisogni emotivi sono più inclini a identificare e affrontare la dipendenza affettiva in modo efficace. La terapia, in particolare quella basata sulla teoria dell'attaccamento, può fornire un contesto sicuro in cui esplorare i modelli relazionali e sviluppare strategie per promuovere una maggiore autonomia emotiva e ridurre la dipendenza affettiva.

Infine, è importante considerare anche il contesto culturale e sociale in cui si sviluppano gli stili di attaccamento e la dipendenza affettiva. Le norme culturali e le aspettative sociali possono influenzare le dinamiche relazionali e contribuire alla formazione di modelli di attaccamento e comportamenti di dipendenza affettiva. Ad esempio, in contesti culturali in cui la dipendenza emotiva è vista come normale o persino romantica, gli individui potrebbero essere più inclini a sviluppare comportamenti di dipendenza affettiva³⁸.

Nella odierna prassi psicoterapeutica l'attenzione è "posta molto di più sulle sottili interazioni genitore-bambino che contribuiscono agli aspetti qualitativi dei legami di attaccamento"³⁹.

³⁸ Bowlby è essenzialmente un sistematizzatore teorico e demandò ai collaboratori la ricerca sui corrispettivi sperimentali che validassero i suoi assunti, come Mary Ainsworth che concettualizza e individua modalità di misurazione dei modelli di attaccamento sicuro/insicuro (M.D:M. AINSWORTH, *Attachment Retrospect and prospect*, in C.M. PARKES-J. STEVENSON-HINDE, (a cura di), *The place of attachment in Human Behavior*, cit., e ID., *Attachment beyond infancy*, in "American Psychologist", n. 44 (1989), pp. 709-716.

³⁹ J. HOLMES, *La teoria dell'attaccamento*, cit., p. 88.

Gli sforzi di riforma dei sacerdoti cattolici e l'istituzione della Chiesa cecoslovacca nel gennaio 1920

di Marek Šmíd

Il presente studio analizza gli sforzi di riforma dei sacerdoti cechi alla fine della Prima guerra mondiale e nel periodo immediatamente successivo, che, dopo un breve confronto con la Chiesa cattolica, portarono alla creazione della Chiesa cecoslovacca indipendente da Roma. I loro principi venivano promossi nel contesto della Cecoslovacchia democratica, secondo lo spirito della modernizzazione e del progressismo, e si ponevano per lo più in contrasto con le idee dell'alto clero ceco, tradizionalmente legato all'ambiente di Vienna. Le loro intenzioni erano quelle di fare appello a una larga parte della società ceca, che abbracciava i valori della repubblica contro la monarchia asburgica, del radicalismo sociale a sostegno dell'ascesa economica delle classi più povere e dell'anticattolicesimo diretto contro l'oppressione austriaca.

La nostra analisi, tuttavia, si riferisce ai pontificati dei suoi predecessori, Benedetto XV e Pio XI, che guidarono la Chiesa cattolica rispettivamente dal 1914 al 1922 e dal 1922 al 1939. È proprio tra la fine del primo e l'inizio del secondo pontificato, cioè nel periodo tra gli anni Dieci e Venti del Novecento, che si colloca l'oggetto del nostro interesse: l'esame del cattolicesimo riformista e della Chiesa cecoslovacca, compresi i suoi rappresentanti, attraverso la lente dei ricchi archivi vaticani. Lo studio si basa quindi principalmente sull'analisi di questo vasto patrimonio, delle fonti nazionali e della letteratura ceca, e si focalizza sui rapporti tra i rappresentanti diplomatici della Santa Sede, in particolare il Nunzio apostolico a Praga Clemente Micara¹ e il Segretario di Stato della Santa Sede Pietro Gasparri.

¹ Clemente Micara (1879-1965), dignitario ecclesiastico e diplomatico italiano. Dopo l'ordinazione sacerdotale nel 1902, entrò al servizio della Curia romana e intraprese la carriera diplomatica. Nel 1915 fu nominato segretario della Nunziatura Apostolica in Belgio e un anno dopo in Austria. Il 7 maggio 1920 divenne il primo Nunzio Apostolico in Cecoslovacchia e arcivescovo titolare di Apamea. Nel 1923 viene nominato Nunzio Apostolico in Belgio e Internunzio in Lussemburgo, dove rimane fino al 1946. Nel 1946 fu creato cardinale. Morì a Roma nel 1965. Cfr. M. SMID, *Mission: Apostolic Nuncio in Prague. Czechoslovakian-Vatican diplomatic relations between 1920 and 1950*, Carolinum Press, Prague 2020, pp. 36-37.

1. Lo scenario storico

Fino al 1918, i territori cechi facevano parte dell'Impero asburgico. Appartenevano alla zona austriaca della monarchia austro-ungarica, all'interno della quale rappresentavano la parte con il maggiore sviluppo industriale e una folta popolazione operaia.

La fedeltà dei cechi alla monarchia durò fino allo scoppio della Prima guerra mondiale, quando alcuni politici cechi di spicco, guidati da un membro del Consiglio imperiale di Vienna e dal professore universitario Tomas Garrigue Masaryk², si recarono in Francia e in Gran Bretagna per chiedere lo smantellamento dell'Impero austro-ungarico e la creazione di uno Stato ceco indipendente, che divenne poi cecoslovacco e si realizzò proprio alla fine della guerra, nell'ottobre del 1918.

La Prima guerra mondiale risvegliò anche il riformismo cattolico, che era caduto nel silenzio dopo il 1907³. L'articolo del sacerdote riformista Gustav Adolf Prochazka⁴, intitolato *Le richieste del sacerdozio cattolico ceco*, pubblicato in forma anonima sul giornale "Narodni listy" il 19 settembre 1917 e che conferiva alle sue richieste religiose un carattere politico, può essere con-

² Tomas Garrigue Masaryk (1850-1937) fu statista, filosofo, politico, educatore, scrittore ceco e nel 1918-1935 primo Presidente della Repubblica cecoslovacca. Autore di numerosi scritti filosofici, sociologici, religiosi e storici, come *Rusko a Evropa* [Russia ed Europa], *Svetova revoluce* [Rivoluzione mondiale], *Jan Hus, Sebevrazda hromadnym jevem spolecenskym moderni osvety* [Il suicidio come fenomeno sociale di massa del presente], *Nase nynejsi krize* [La nostra crisi attuale], *Idealy humanitni* [Ideali dell'umanità] o *Moderni clovek a náboženství* [Uomo moderno e religione]. Morì a Lány, vicino a Praga, nel 1937. RUTTO, Giuseppe, *Thomas Garrigue Masaryk 1850-1937*, Roma 2008. Cfr. G.J. KOVTUN, *The spirit of Thomas G. Masaryk (1850-1937). An anthology*, New York 1990.

³ In dettaglio S. BATUSEK, *Katolicka moderna. Karel Dostal-Lutinov a jeho pratele a spolupracovníci* [Il modernismo cattolico. Karel Dostal-Lutinov e i suoi amici e collaboratori], Trebic 1996; P. MAREK, *Karel Dostal-Lutinov bez mytu, predsudku a iluzi. Nastin života a dila vudci osobnosti ceskeho katolickeho modernismu* [Karel Dostal-Lutinov senza miti, pregiudizi e illusioni. Uno schizzo della vita e delle opere della figura di spicco del modernismo cattolico ceco], Trebic 1998; A. CLAUS, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

⁴ Gustav Adolf Prochazka (1872-1942) fu dignitario ecclesiastico ceco e secondo patriarca della Chiesa cecoslovacca. Originariamente sacerdote cattolico romano di orientamento riformista, in seguito cofondatore, ecclesiastico, vescovo e infine patriarca della Chiesa cecoslovacca. Come teologo lavorò presso il Collegio di teologia della Chiesa cecoslovacca, dove insegnò teologia pratica dal 1935 al 1939. Morì a Praga nel 1942. Cfr. M. CHADIMA, *Gustav Adolf Prochazka. II. patriarcha Církve ceskoslovenske (husitske) a jeho doba* [Gustav Adolf Prochazka. II. patriarca della Chiesa di Cecoslovacchia (ussita) e il suo tempo], Hradec Kralove 2019.

siderato un punto di svolta. Gustav Adolf Prochazka proseguì così il programma del modernismo cattolico ceco a cavallo tra il XIX e il XX secolo, richiamando le istanze del movimento riformatore in un momento in cui l'approssimarsi della fine della guerra faceva sperare in un cambiamento politico-religioso⁵.

Con un suo discorso pubblico menzionato, Gustav Adolf Prochazka sollevò chiaramente la questione del futuro della Chiesa e della religione, incoraggiando allo stesso tempo, soprattutto, i sacerdoti organizzati nel Partito agrario, i cui portavoce divennero i deputati di questo partito nel Consiglio imperiale, i sacerdoti Isidor (Bohdan) Zahradnik e Alois Svojsik⁶.

A partire dal 1917/1918, un gruppo di sacerdoti letterati fu molto attivo, soprattutto nell'opposizione alla politica anti-ceca del governo viennese e alla linea radicale del nuovo Arcivescovo praghese di origine tedesca Paul Huyn,⁷ insediato a Praga a metà della Prima guerra mondiale dagli ambienti austriaci.

Si trattava di sacerdoti ex membri dell'Unità del Clero Cattolico, scioltesi nel 1907, riuniti attorno a Jindrich Simon Baar, Xaver Dvorak e Frantisek Jan Kroiher. Nel gennaio 1918, in una riunione presso la Mestanska beseda di Praga, decisero di risvegliare il clero, ancora in gran parte dormiente, a un'azione decisiva, inviando alcuni deputati all'Arcivescovo per protestare contro le sue attività anti-ceche.⁸

⁵ D. FRYDL, *Reformni náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě* [Il movimento religioso riformatore agli inizi della Repubblica Cecoslovacca. Gli sforzi per riformare il cattolicesimo in Boemia e Moravia], Brno 2001, p. 33.

⁶ P. MAREK, *Ceske schisma. Príspevek k dejinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924* [Lo scisma ceco. Un contributo alla storia del movimento di riforma del clero cattolico negli anni 1917-1924], Rosice presso Brno 2000, pp. 9-10.

⁷ Paul Huyn (1868-1946) fu dignitario ecclesiastico di origine tedesca. Nel 1904-1916 fu Vescovo di Brno e nel 1916-1919 Arcivescovo di Praga. Al momento del colpo di Stato a Praga, il 28 ottobre 1918, era in visita nella Boemia occidentale e non fece ritorno nella capitale ceca. Nel 1919 si dimise dalla carica per motivi politici. Dopo aver lasciato la Boemia, visse alternativamente in Svizzera e in Italia, prima a Roma e poi in un monastero benedettino vicino a Bolzano, dove morì nel 1946. M. SMID, *Pražství arcibiskupové moderního věku. Cesti primasové od Lva Skrbenského po Jana Graubnera* [Arcivescovi di Praga nell'età moderna. I percorsi del primate da Lev Skrbenský a Jan Graubner], Ritka 2022, pp. 21-32.

⁸ P. MAREK, *Ceske schisma*, cit., p. 17; ID., *Cirkevní krize na počátku první Československé republiky. 1918-1924* [La crisi della Chiesa all'inizio della Prima Repubblica Cecoslovacca. 1918-1924], Brno 2005, p. 39.

2. Spirito riformista e cattolicesimo politico

L'iniziativa riformista ebbe, ovviamente, un impatto sul cattolicesimo politico, che rivalutò gradualmente le sue posizioni filorusse e cominciò a riflettere su nuove possibilità per la sussistenza dei territori cechi all'interno dell'Impero austro-ungarico e per una loro graduale autonomia al di fuori di esso. Il periodo che va dall'autunno del 1917 al settembre del 1918 può quindi essere descritto come un periodo di vacillamento della politica cattolica ceca, in cui gran parte del clero ceco reagì in modo sorprendentemente contraddittorio ad alcuni eventi, ma non rinunciò del tutto alla relativamente leale Dichiarazione dell'Unione Ceca del maggio dello stesso anno.

Un'importante pietra miliare nella storia del cattolicesimo politico fu l'incontro del clero convocato dai riformisti di tutte e quattro le diocesi ceche a Praga il 3 settembre 1918, durante il quale si trattò del futuro della nazione ceca al di fuori della monarchia asburgica. La politica cattolica chiedeva già la creazione di uno Stato cecoslovacco indipendente. Jan Sramek, sacerdote, sociologo e politico che aveva intuito i segni dei tempi, assunse la guida di questo processo dinamico. Comprendevo bene il posto dei cattolici nella futura struttura statale, abbandonò la sua amicizia con la monarchia e si dichiarò apertamente a favore di uno Stato indipendente⁹.

Poco dopo la costituzione della Cecoslovacchia, nell'autunno del 1918, un gruppo di sacerdoti riformisti fondò a Praga l'Unità del Clero Cattolico Cecoslovacco, che divenne il principale rappresentante del clero cattolico nelle terre ceche. Il sacerdote e scrittore Jindrich Simon Baar ne fu eletto presidente, mentre il sacerdote Matej Pavlik divenne segretario.¹⁰ A cavallo tra il

⁹ P. MAREK, *Setkání. Osobnost v politickém a veřejném životě na prelomu 19. a 20. století* [Incontro. La personalità nella vita politica e pubblica a cavallo tra il XIX e il XX secolo], Olomouc 2010, p. 41; M. TRAPL, *Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“)* [Il movimento "Via da Roma" ("Los von Rom")], in: *Politický katolicismus v nástupnických státech rakousko-uherské monarchie v letech 1918-1938. Sborník z konference „Postavení římskokatolické církve a politický katolicismus v nástupnických státech v letech 1918-1938“* konané v Olomouci v roce 1996, eds. David Papajik e Ivana Koucká, Olomouc 2001, p. 16.

¹⁰ Jindrich Simon Baar (1869-1925), sacerdote, poeta e scrittore ceco. Ordinato sacerdote nel 1892, prestò servizio come parroco a Klobouky e successivamente a Orech vicino a Praga. Simpatizzava per il modernismo ceco e nel 1918-1921 ricoprì la carica di presidente dell'Unione del clero cattolico. Morì a Klenčí sotto Čerchov nel 1925. Matej Pavlik (1879-1942), sacerdote ceco e vescovo della Chiesa ortodossa in Cecoslovacchia. Dopo aver studiato alla Facoltà di Teologia di Olomouc, lavorò nella campagna della Moravia. Prima della prima guerra mondiale sostenne il Movimento Cattolico moderno Ceco. Dopo la prima guerra mondiale si unì al movimento di riforma del clero cattolico; nel 1920 sostenne la fondazione della Chiesa cecoslovacca, per la quale fu scomunicato dalla Chiesa cattolica. Nel 1921 fu

1918 e il 1919, quando l'Unità raggiunse quasi mille membri su un totale di 8 500 sacerdoti, essa annunciò il suo programma di riforma in una riunione pubblica¹¹.

3. Riformismo e Santa Sede

Poiché la Nunziatura apostolica non aveva ancora sede a Praga¹², le questioni religiose del Paese, comprese le attività dell'ala riformista, erano seguite dal Nunzio apostolico a Vienna, Teodoro Valfrè di Bonzo, che riferiva regolarmente tutto a Roma. I suoi rapporti venivano integrati da importanti figure della vita cattolica del Paese, come Pavel Huyn, Methodius Jan Zavoral e Karel Kaspar, e allo stesso tempo da persone che riflettevano sugli eventi della Repubblica dall'estero, creando così una rete di informazioni verso la Santa Sede estremamente variegata.

Nel marzo del 1919, la Santa Sede esprime preoccupazione per le attività dei sacerdoti riformisti e iniziò a monitorare da vicino le loro azioni. Lo stesso Nunzio apostolico a Vienna Teodoro Valfrè di Bonzo era molto scettico riguardo al successo dei loro sforzi. Come affermava nella sua lettera del 7 maggio 1919 al Segretario di Stato Pietro Gasparri: "(...) questi riformisti, o meglio questi distruttori della disciplina ecclesiastica, rappresentano una piccola parte del clero e non hanno perciò diritto di parlare a nome del clero

eletto amministratore episcopale della Chiesa cecoslovacca per la Moravia e la Slesia e nel settembre dello stesso anno fu consacrato vescovo ortodosso della Chiesa cecoslovacca per la Moravia a Belgrado, assumendo il nome di Gorazd. In seguito, però, lasciò la Chiesa, divenne membro della Comunità religiosa ortodossa ceca di Praga e si concentrò sulla cooperazione con la Chiesa ortodossa serba. Morì a Praga nel 1942. P. MAREK, *Biskup Gorazd (Pavlik). Životní příběh hledání ideální církve pro 20. století* [Il vescovo Gorazd (Pavlik). La storia della ricerca della Chiesa ideale per il XX secolo], Olomouc 2019.

¹¹ Archivio Storico. Sezione per i rapporti con gli stati (Segreteria di Stato) (di seguito indicato come AA. EE. SS.), Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 541, ff. 71-74, Arata a Gasparri 8 febbraio 1919; D. FRYDL, *Reformní náboženské hnutí*, cit., pp. 58-59; J. DOLEZAL, *Český kněz* [Sacerdote ceco], Praga 1931, p. 58.

¹² I primi passi verso l'instaurazione ufficiale di relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e la Cecoslovacchia furono compiuti nel primo anno di esistenza della Repubblica. L'8 Novembre 1918, papa Benedetto XV riconobbe la legittimità degli stati successori dell'Europa centrale e invitò i loro rappresentanti a stabilire relazioni diplomatiche con la Santa Sede attraverso il Nunzio apostolico a Vienna, Teodoro Valfrè di Bonzo, che giunse in Cecoslovacchia pochi mesi dopo. Il primo Nunzio apostolico dopo la costituzione della Cecoslovacchia Clemente Micara arrivò a Praga nel Settembre 1919, quando divenne mediatore per l'instaurazione di corrette relazioni diplomatiche nella posizione di agente della Santa Sede presso l'episcopato cecoslovacco, che ricoprì fino alla nomina a nunzio apostolico a Praga nel maggio 1920.

boemo. Sono in maggior parte sacerdoti liberali e ciarlatani (sic) che terrorizzano i sacerdoti buoni...”¹³.

Nell'estate del 1919, i sacerdoti della Riforma decisero di presentare il loro programma al Papa e di chiederne l'approvazione. Quattro di loro - il prete della diocesi di Spis Marian Blaha, il professore della Facoltà di Teologia dell'Università di Praga Vojtech Sanda, il deputato dell'Assemblea Nazionale Rivoluzionaria Alois Kolisek e il deputato dell'Assemblea Nazionale Rivoluzionaria Frantisek Jan Kroiher - iniziarono il loro viaggio verso sud il 21 giugno 1919. La scelta dei membri della delegazione fu decisa dal Comitato dell'Unità senza il consenso dell'Assemblea Generale, mentre il viaggio a Roma fu finanziato dallo stato cecoslovacco. Il comitato riteneva che la presenza di due ecclesiastici impegnati in politica sarebbe stata utile¹⁴.

Prima di questo viaggio, il Vaticano fu informato della missione dal canonico del capitolo di Vysehrad a Praga Frantisek Zapletal che nella sua lettera affermò che gli uomini in arrivo erano “sacerdoti senza spirito ecclesiale che volevano stabilire una chiesa nazionale”¹⁵. Il Nunzio apostolico Teodoro Valfrè di Bonzo reagì in modo diverso, affermando che la delegazione intendeva negoziare con il Papa, in particolare, sull'elezione di un nuovo Arcivescovo di Praga e sulla nomina di altri Vescovi¹⁶.

Diversi punti del loro memorandum presentato al Papa si riferivano alle richieste chiave del campo riformatore – la nomina di nuovi ordinari fedeli alla Cecoslovacchia, in particolare l'Arcivescovo di Praga, l'istituzione di una nuova diocesi a Bratislava o Trnava, il conferimento del titolo di primate all'Arcivescovo di Praga in modo da garantirgli l'autorità primaziale su tutte le diocesi della Repubblica, come un tempo su tutto il territorio della provincia ecclesiastica moravo-pannona sottoposta all'arcivescovo Metodjo, l'uso della lingua ceca nelle funzioni, nella preghiera del breviario e nelle cerimonie commemorative della nazione, previste in luoghi simbolici (Nitra, Velehrad, Praga - Na Slovanech), il permesso di celebrare le funzioni in luoghi non

¹³ AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 567, f. 36, Valfrè di Bonzo a Gasparri 7 Maggio 1919.

¹⁴ P. MAREK, *Ceske schisma*, cit., pp. 47-48.

¹⁵ Archivio Apostolico Vaticano, Archivio della Nunziatura Apostolica in Cecoslovacchia (1920-1950) (di seguito indicato come AAV), busta 15, fascicolo 66, ff. 37-38, Zapletal a Valfrè di Bonzo 11 Giugno 1919; AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 542, ff. 21-22, Doubrava a Gasparri 16 Giugno 1919, resp. ff. 24-27, Valfrè di Bonzo a Gasparri 20 Giugno 1919.

¹⁶ AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 542, f. 23, Valfrè di Bonzo a Gasparri 22 Giugno 1919.

ufficiali, l'autorizzazione a utilizzare la lingua slava antica nelle funzioni e, infine, la questione del celibato¹⁷.

4. Benedetto XV

L'incontro con il Papa fu preceduto da un colloquio con il Segretario di Stato della Santa Sede Card. Pietro Gasparri, il quale mostrò un'apertura sulla situazione religiosa ed ecclesiastica in Cecoslovacchia, ma si mantenne prudente nei confronti dei rappresentanti della corrente riformista. I presenti riconobbero che egli era ben informato sugli eventi del Paese, provenienti da diverse fonti, probabilmente anche dall'estero, e pensarono che i negoziati con il Papa sarebbero stati probabilmente condotti con uno spirito simile¹⁸.

Quando il Segretario di Stato aggiunto, il Sottosegretario Federico Tedeschini¹⁹, raccomandò ai quattro di semplificare e riformulare il memorandum, essi lo fecero, ma a costo di una significativa semplificazione del programma di riforma, che passò da nove a quattro punti. La riduzione delle richieste riguardò, ad esempio, il patriarcato indipendente, sostituito da una richiesta di estensione dei poteri dell'Arcivescovo di Praga come primate. Altri temi furono completamente eliminati dall'ordine del giorno, come la questione dell'autogoverno della Chiesa, degli studi teologici, degli ordini ecclesiastici e della cremazione²⁰.

Il 4 luglio 1919, la delegazione fu finalmente ricevuta da Papa Benedetto XV. Durante una breve udienza di trentacinque minuti, che, dopo le formalità introduttive ufficiali, si svolse in lingua italiana, le due parti discussero i vari punti del memorandum abbreviato. Il Papa appoggiò gli ordinari in carica, come l'Arcivescovo Paul Huyn di Praga, poiché non risultava che fossero stati infedeli alla Repubblica dopo l'autunno del 1918. Pertanto, non ritenne che le loro dimissioni fossero opportune. Tuttavia, condivise il desiderio della delegazione che l'Arcivescovo di Praga avesse il titolo di primate.

¹⁷ V. KADERAVEK-Z. TRTIK, *Zivot a vira ThDr. Karla Farskeho* [La vita e la fede del Dottor Karel Farsky], Praga 1982, pp. 25–26.

¹⁸ P. MAREK, *Ceske schisma*, cit., p. 49; V. KADERAVEK-Z. TRTIK, *Zivot a vira ThDr. Karla Farskeho*, cit., p. 26.

¹⁹ Federico Tedeschini (1873-1959), dignitario ecclesiastico italiano. Dal 1914 fu nominato Sostituto per gli affari generali della Segreteria di Stato. Fu collaboratore di Papa Benedetto XV nella preparazione remota della Conciliazione fra Stato e Chiesa. Nel 1921 fu nominato Nunzio apostolico a Madrid. Nel 1938 venne nominato alla Dataria e anche protettore della Società antischiavistica. Pio XI lo elevò al rango di cardinale nel Dicembre 1935. Nel 1952 fu legato del Papa al Congresso eucaristico a Barcellona. Morì a Roma nel 1959.

²⁰ D. FRYDL, *Reformni nabozenske hnuty*, cit., pp. 89-91.

Il Papa si mostrò indulgente anche riguardo alla questione della legittimità della lingua ceca nella liturgia, promettendo di porre la questione del suo utilizzo sotto lo studio di un'apposita commissione. Per quanto riguarda la formazione dei sacerdoti, dichiarò che un numero minore di sacerdoti, ma di buona qualità, sarebbe stato preferibile rispetto allo stato attuale. Secondo quanto riferito, il Papa disse che le questioni non subito attuabili, dovevano essere per il momento lasciate da parte, aprendo così la possibilità per una negoziazione nel futuro. Papa Benedetto XV tacque a proposito della dichiarazione di allentamento del celibato, tuttavia il Segretario di Stato Pietro Gasparri riferì alla delegazione: *Bisogna essere tranquilli*²¹.

Dopo l'udienza con Papa Benedetto XV, il Segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Bonaventura Cerretti,²² esortò la delegazione, apparentemente con l'intento di aumentare l'aspettativa rispetto alle loro richieste rimaste ancora inascoltate, a non lasciare la Città Eterna ma a rimanervi ancora per qualche mese per eventuali chiarimenti. I partecipanti, tuttavia, considerarono chiuso il colloquio con la Sede romana e, probabilmente in considerazione delle difficoltà finanziarie di una permanenza a Roma, tornarono a Praga il 17 luglio 1919.

5. Il resoconto

I risultati della missione romana furono presentati ai membri dell'Unità del Clero Cattolico dal Frantisek Jan Krojher durante una riunione dei soci nella Casa Nazionale di Smichov, a Praga, il 7 agosto 1919. Egli dichiarò - apparentemente nel tentativo di coprire il proprio fallimento e di calmare l'Unità che si stava dividendo - che il colloquio con il capo della Chiesa cattolica era stato un successo, rassicurando e soddisfacendo così i presenti. L'Assemblea Generale confermò poi la legittimità dell'approccio moderato

²¹ J. DOLEZAL, *Cesky knez*, cit., p. 65; D. FRYDL, *Reformni naboženské hnutí*, cit., p. 92.

²² Bonaventura Cerretti (1872-1933), dignitario ecclesiastico italiano. Dopo l'ordinazione sacerdotale nel 1895, prestò servizio nell'amministrazione della diocesi di Orvieto. Dal 1899 fu attivo nella Segreteria di Stato e successivamente come diplomatico: dal 1904 al 1906 fu Delegato apostolico in Messico e dal 1906 al 1914 a Washington. Nel 1917 divenne Segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari. Nel 1919 rappresentò Papa Benedetto XV alla Conferenza di Pace a Parigi e nel 1921, dopo il ripristino delle relazioni diplomatiche con la Francia, fu nominato Nunzio apostolico a Parigi. Nel 1925 fu creato cardinale. Morì a Roma nel 1933. Cfr. B. CERRETTI, *Il Cardinale Bonaventura Cerretti. Memoria*, Roma 1939; G. DE LUCA, *Il cardinale Bonaventura Cerretti*, Roma 1971; V. DE MARCO, *Un diplomatico vaticano all'Eliseo. Il cardinale Bonaventura Cerretti (1872-1933)*, Roma 1984.

alle richieste di riforma. Nello stesso spirito si colloca l'udienza di Frantisek Jan Kroiher con il Presidente Tomas Garrigue Masaryk²³ il 19 Agosto, al quale assicurò che l'Unità si sentiva repubblicana e leale²⁴.

Come anticipazione di ulteriori negoziati, Frantisek Jan Kroiher dichiarò che i colloqui di Roma erano l'inizio di uno sforzo di riforma che probabilmente avrebbe richiesto mesi o addirittura anni. In effetti, quando affermò davanti ai presenti che l'esito del viaggio era stato positivo, aveva ragione nel considerare la riforma della Chiesa come una questione di prospettiva a medio o lungo termine. Alcuni riformisti, tuttavia, soprattutto il gruppo radicale del Circolo dei sacerdoti riformati²⁵, ritenevano che la risposta della Santa Sede fosse solo una forma educata di rifiuto, per cui era necessario apportare cambiamenti rapidi e radicali, la cosiddetta *via facti*. In particolare, consideravano l'elezione di Frantisek Kordac, un professore conservatore della Facoltà di Teologia a Praga, ad Arcivescovo di Praga, un tradimento della linea riformista, alla luce del quale si affievolirono le loro speranze di un possibile successo nel far valere altre richieste²⁶.

6. Uno sguardo retrospettivo

Sulla base di uno studio dei documenti vaticani, è chiaro che dietro l'elezione di Frantisek Kordac c'erano la nunziatura viennese e l'Arcivescovo di Praga Pavel Huyn, appena dimessosi. Per il clero riformista, non consultato in merito, l'atto di nomina appariva come una imposizione del Vaticano, portato avanti senza il consenso dello Stato e dell'Unità del Clero Cattolico.

²³ Il rapporto di Tomáš Garrigue Masaryk con la religione era complesso e, sotto certi aspetti, paradossale. Da un lato, era profondamente influenzato dai valori e dall'etica cristiana; dall'altro, criticava la dimensione dogmatica e istituzionalizzata della religione, in particolare la Chiesa cattolica, che considerava un ostacolo alla democratizzazione e alla modernizzazione della società. A trent'anni si convertì al protestantesimo, ma non divenne mai un evangelico praticante. Tuttavia, la dimensione spirituale della sua personalità, così come il suo interesse per la Chiesa e la religione, gli rimasero fino alla fine della sua vita. In alcuni aspetti, i sacerdoti riformisti dopo 1918 si ispiravano proprio alle sue idee.

²⁴ AAV, busta 15, fascicolo 65, f. 49; K. FARSKY, *Z pode jha [Da sotto il giogo]*, p. 20; J. KADLEC, *Prehled ceskych cirkevnych dejin [Manuale di storia della Chiesa ceca]*, II, Roma 1987, p. 241.

²⁵ Il Circolo fu fondato nella primavera del 1919. Dopo l'insuccesso del viaggio a Roma, i suoi membri decisero in una riunione segreta del 6 Agosto 1919 di attuare la *via facti*, che avevano già pianificato nella risoluzione del Giugno 1919 in preparazione della missione a Roma, nel caso in cui questa via non avesse portato le riforme desiderate. Nell'Ottobre 1919 il Circolo fu sciolto e successivamente costituito il Club dei sacerdoti riformati.

²⁶ D. FRYDL, *Reformni nabozenske hnutí*, cit., p. 115.

Questi fatti indignarono comprensibilmente i leader del movimento riformista, che si sentirono traditi da Roma nelle loro richieste²⁷.

Sebbene la spaccatura all'interno dell'Unità del Clero Cattolico fosse iniziata prima della partenza della delegazione per Roma, dopo l'insuccesso del viaggio, la disunione tra i suoi membri moderati e radicali si approfondì, intensificata dall'ostilità nei confronti del nuovo Arcivescovo di Praga Frantisek Kordac, nominato dalla Santa Sede nel settembre 1919 senza interpellare i membri dell'Unità, cosicché i più radicali cominciarono a pensare di creare una nuova chiesa. Queste idee vennero articolate concretamente nel novembre di quell'anno, quando in una riunione dei delegati del Circolo dei sacerdoti riformati fu espressa la richiesta di una nuova organizzazione ecclesiastica, indipendente da Roma²⁸.

In realtà Frantisek Kordac sostenne inizialmente gli sforzi del clero. Promise di aiutarli solo nel caso che i riformisti avessero agito in unione d'intenti con l'episcopato e avessero chiesto solo riforme accettabili, il cui limite sarebbe stato fissato da Roma²⁹. Poiché riteneva che nulla che non fosse autorizzato da Roma potesse essere messo in pratica senza la conoscenza dei vescovi, cercò di abolire ed eliminare tutto ciò che era frutto del caos rivoluzionario.

7. L'azione anti-riformista

Il primo segnale dell'azione anti-riforma di Frantisek Kordac fu la pubblicazione di una lettera pastorale il 1° Ottobre 1919, in cui proibiva categoricamente, sotto minaccia di sospensione, qualsiasi partecipazione alla pubblicazione di *Pravo naroda*, la rivista dell'ala radicale del movimento riformista, che continuava a promuovere le riforme *via facti*, e proibiva al clero di leg-

²⁷ Anche il Nunzio apostolico a Vienna Teodoro Valfrè di Bonzo si è espresso positivamente sull'idoneità di Frantisek Kordac alla carica di arcivescovo di Praga. AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 567, f. 59, Valfrè di Bonzo a Gasparri 28 Agosto 1919.

²⁸ K. FARSKY, *Z pode jha*, cit., p. 39; ID., *Prelom. Prispevek k dejinam vzniku Cirkve ceskoslovenske z roku 1918* [La svolta. Contributo alla storia della fondazione della Chiesa cecoslovacca nel 1918], Praga 1921, pp. 73–75; D. FRYDL, *Reformni nabozenske hnuti*, cit., pp. 86–91, 95; ID., *Zrod Cirkve ceskoslovenske (husitske)* [La nascita della Chiesa cecoslovacca (ussita)], in: *90 let Cirkve ceskoslovenske husitske*, eds. Zdenek Kucera e Tomas Butta, Praga 2010, p. 26.

²⁹ *Jednota*, 15. 11. 1919.

gerla. Questi passi radicalizzarono soprattutto il clero riformista, che contemplò sempre più soluzioni radicali alla crisi³⁰.

La radicalizzazione dei sacerdoti riformisti avvenne in occasione di una riunione di cinquanta delegati del Club dei sacerdoti riformatori il 27 novembre 1919 a Praga, presso la Casa Nazionale di Smichov. L'incontro, presieduto da Karel Farsky e Bohumil Zahradník-Brodsky,³¹ evidenziò la situazione di tensione nel campo riformista, che stava affrontando la pressione delle misure repressive dell'episcopato ceco. In un clima di intimidazione, i membri decisero di convocare un'altra riunione l'8 gennaio 1920 per decidere definitivamente come procedere.

I sacerdoti riformatori si guadagnarono la simpatia di parte dell'opinione pubblica ceca soprattutto a cavallo tra il 1919 e il 1920, quando alcuni di loro celebrarono cerimonie natalizie in lingua ceca. Molti fedeli ricordarono a lungo l'affascinante impressione della messa celebrata da Bohumil Zahradník-

³⁰ *Jednota*, 13. 4. 1920; P. MAREK, *Cirkevni krize na pocatku první Československé republiky*, cit., p. 144.

³¹ Karel Farsky (1880-1927), sacerdote cattolico ceco, fondatore e primo patriarca della Chiesa cecoslovacca (ussita). Dopo l'ordinazione sacerdotale nel 1904, lavorò come professore aggiunto presso la Facoltà di Teologia di Praga. Nel 1909 conseguì il dottorato in teologia e poco dopo insegnò alla Facoltà di Teologica. Dopo aver lasciato la facoltà, lavorò come professore di religione nelle scuole secondarie di Praga e Pilsen. Dopo la costituzione della Cecoslovacchia, entrò a far parte del Ministero dell'Istruzione come funzionario e divenne il fondatore e il Presidente del Club dei sacerdoti riformati, l'ala radicale dell'Unità del clero cattolico. Nel Gennaio 1920 fu determinante per la fondazione della Chiesa cecoslovacca a Praga. Nel 1921 fu eletto vescovo della Chiesa della Boemia occidentale con sede a Praga e dal 1924 al 1927 ne fu il primo Patriarca. Morì a Praga nel 1927. Fu autore di numerosi scritti teologici e storici, come *Zpode jha* [Da sotto il giogo], *Stvoreni* [La Creazione] e *Československý katechismus* [Il Catechismo cecoslovacco]. Cfr. M. CHADIMA, *Dr. Karel Farský. I. patriarcha Církve československé (husitské)* [Dr. Karel Farský. I. Patriarca della Chiesa cecoslovacca (ussita)], Hradec Králové 2017.

Bohumil Zahradník-Brodsky (1862-1939), sacerdote e scrittore ceco. Dopo l'ordinazione nel 1886, lavorò nell'amministrazione clericale (nel 1889-1919 fu parroco a Oubenice). Gradualmente si profilò come uno dei principali rappresentanti della corrente riformista nella Chiesa. Nel 1920 lasciò la Chiesa cattolica e partecipò alla fondazione della nuova Chiesa cecoslovacca, ma presto ruppe con essa e si convertì all'ortodossia. Nel 1919-1924 lavorò al Ministero dell'Istruzione come impiegato e dal 1922 come consigliere ministeriale. Fu membro del Partito Repubblicano degli Agricoltori e dei Piccoli Proprietari (Agrarians) e autore di numerosi romanzi e racconti. Cfr. P. MAREK, *Bratři Bohumil a Isidor Zahradníkov. Dva kněžské osudy na prelomu 19. a 20. století* [I fratelli Bohumil e Isidor Zahradník. Due destini sacerdotali tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo], Olomouc 2017.

Brodsky nella chiesa di San Nicola in Piazza della Città Vecchia a Praga il 1° Gennaio 1920³².

Il loro incontro si aprì la mattina dell'8 gennaio 1920 nella piccola sala della Casa Nazionale di Praga, Smichov, dove in passato si erano tenute le riunioni del Club dei sacerdoti riformatori. Alcuni dei circa trecento presenti consideravano l'intransigenza dell'allora gerarchia cattolica, incarnata ai loro occhi dal consiglio episcopale ceco guidato dal conservatore Frantisek Kordac, come un favore della provvidenza.

8. La Chiesa cecoslovacca

L'assemblea ebbe problemi con un cospicuo via vai di partecipanti: molti se ne andarono nel corso della riunione e altri invece arrivarono in ritardo³³. Purtroppo non conosciamo l'identità della maggior parte dei sacerdoti, ma si trattava per lo più di membri del clero della riforma. Era presente anche il Ministro delle Poste e Telegrafi, l'agrario Frantisek Stanek. I sacerdoti americani, che contribuirono in modo significativo con finanziamenti a sostenere la liberazione della Cecoslovacchia durante la Prima guerra mondiale, erano rappresentati dal parroco del Wisconsin Frantisek Kolar³⁴.

Durante gli interventi della giornata si levarono voci a favore dello scisma, altre per il suo rinvio e altre per un ritorno alla Chiesa cattolica, tuttavia la maggioranza si schierò dalla parte dei sacerdoti militanti per un cambiamento strutturale. Chiesero un'azione decisa per dimostrare prontezza nei riguardi del campo di riforma. Consideravano il rinvio dello scisma come segno di passività e una perdita di tempo prezioso³⁵.

Si procedette dunque ad una votazione a scrutinio segreto, in cui i membri del Club dei sacerdoti riformati presenti votarono sulla fondazione di una nuova chiesa. Su una votazione di 215 persone, 140 (65 %) votarono a favore della formazione di una nuova chiesa, 66 votarono contro e 5 voti furono in-

³² P. MAREK, *Cirkevni krize na pocatku prvni Ceskoslovenske republiky*, cit., p. 129.

³³ K. FRYDL, *Reformni nabozenske hnuti*, cit., p. 145.

³⁴ AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara a Gasparri 10 Gennaio 1920; M. SMID, *Apostolsky nuncius v Praze. Vyznamny faktor v ceskoslovensko-vatikanskych vztazich v letech 1920-1950* [Il Nunzio apostolico a Praga. Un fattore significativo nelle relazioni tra Cecoslovacchia e Vaticano negli anni 1920-1950], Brno 2015, p. 429.

³⁵ AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara a Gasparri 10 Gennaio 1920; M. SMID, *Apostolsky nuncius v Praze*, cit. p. 431.

validati³⁶. Questo risultato, annunciato da Karel Farsky con le lacrime agli occhi, apparentemente sconcertato, sorprese indubbiamente tutti i presenti. Il nome del nuovo movimento divenne Chiesa cecoslovacca, eliminando dalla denominazione la parola *cattolica*³⁷.

9. Esordio della Chiesa

La neonata Chiesa cecoslovacca decise di attenersi per il momento ai principi della Chiesa cattolica. Il suo programma prevedeva richieste di libertà di coscienza, liturgia in lingua ceca e abolizione del celibato. Il principale organo di stampa della Chiesa cecoslovacca era il settimanale *Lotta ceca*, creato nel marzo 1920 dal giornale *Pravo naroda* (Legge della Nazione); il Bollettino ufficiale serviva a sostenere il lavoro organizzativo³⁸.

La Chiesa cecoslovacca fu quindi fondata l'8 gennaio 1920 nella Casa Nazionale di Smichov a Praga³⁹. Tre giorni dopo, l'11 gennaio 1920, la nuova Chiesa fu annunciata pubblicamente sulla stampa quotidiana e dal pulpito della Chiesa di San Nicola nella Città Vecchia di Praga.

Le ragioni della sua formazione erano da ricercare nelle necessità storiche e nelle esigenze del momento:

“È giunto di nuovo il momento, dopo secoli, in cui l'anima ceca può prendere una decisione sull'eterna contraddizione del suo essere più profondo: essere religiosamente libera e pia secondo la propria coscienza, o servire Dio secondo le leggi di un governo mondiale straniero non riconosciuto, che identifica la religione con la sua avidità e se stesso con Dio”⁴⁰

³⁶ Il numero di sacerdoti nelle terre ceche era di 8.450 nel 1920. F. PEROUTKA, *Budovani statu* [Edificio di Stato], III, Praga 1920, p. 1397; F. CINEK, *K naboženské otazce v prvních letech naší samostatnosti 1918-1925* [Sulla questione religiosa nei primi anni della nostra indipendenza 1918-1925], Olomouc 1926, p. 27.

³⁷ *Cech*, 11. 1. 1920; *Pravo naroda*, 15. 1. 1920; AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara a Gasparri 10 Gennaio 1920; M. SMÍD, *Apostolský nuncius v Praze*, cit., p. 432.

³⁸ AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, ff. 2-8, Micara a Gasparri 10 Gennaio 1920; M. SMÍD, *Apostolský nuncius v Praze*, cit., pp. 432-433.

³⁹ M. SMÍD, *Ctvrtek 8. ledna 1920. Rubikon reformního katolicizmu?* [Giovedì 8 Gennaio 1920. Il Rubicone del cattolicesimo riformato?], *Theologická revue. Čtvrtletník Univerzity Karlovy v Praze – Husitské teologické fakulty* 88, 2017, n. 2, pp. 137-153.

⁴⁰ K. FARSKÝ, *Zpověď jha*, cit., p. 40.

La fondazione della Chiesa cecoslovacca avvenne in una situazione relativamente poco chiara, in condizioni di disunione, esitazioni e divisioni di opinioni tra le principali personalità del clero riformato. Secondo alcuni dei partecipanti alla riunione costituente, l'annuncio dello scisma fu opera di un piccolo gruppo che ruotava intorno a Karel Farsky e Bohumil Zahradník-Brodsky, mentre altri non vennero informati in anticipo⁴¹.

Il programma ideologico e la forma della nuova Chiesa non furono discussi durante l'incontro di un giorno. In realtà, la molteplicità degli argomenti dimostrava una certa omogeneità delle questioni discusse; la questione prevalente fu quella se le riforme avrebbero potuto essere realizzate in futuro con il consenso della Santa Sede all'interno della Chiesa cattolica o *via facti*, con critiche alla Chiesa cattolica, rafforzate dalle testimonianze dei partecipanti⁴². Il diplomatico vaticano Clemente Micara valutò l'azione dei sacerdoti della Riforma l'8 gennaio 1920 in termini piuttosto duri. Nella sua lettera al Segretario di Stato Pietro Gasparri affermava che:

“La grande parte di tali sacerdoti deve essere ormai essa stessa senza alcuna fede. Si tratta di sacerdoti che vivono da anni nel peccato, che tante e tante volte ha ascenso sacrilegamente l'altare e che si è resa indegna dell'aiuto di Dio. Essi sono piuttosto dei materialisti, alieni da qualunque vita religiosa, incapaci di un sacrificio per qualunque chiesa (...)”⁴³.

Il giornale vaticano *L'Osservatore Romano* riportò la notizia della formazione della Chiesa cecoslovacca in modo molto dettagliato nelle prime pagine delle edizioni di gennaio e febbraio 1920. Riferiva ai suoi lettori non solo il sostegno della Santa Sede ai vescovi cechi e slovacchi, ma soprattutto sollecitava un'azione rigorosa da parte degli Ordinari contro tutti coloro che mettevano in discussione il celibato o che in qualche modo violavano il diritto canonico.

Un articolo intitolato *Come stanno veramente le cose* descriveva minuziosamente il contesto dell'intera situazione, compresi i riferimenti al viaggio

⁴¹ V. KADERAVEK-Z. TRTIK, *Zivot a vira ThDr. Karla Farskeho*, cit. pp. 42–46.

⁴² P. MAREK, *Ceska reformace 20. stoleti? K zapasu Cirkve ceskoslovenske (husitske) o vizi moderniho krestanstvi v letech 1920–1924* [La Riforma ceca del XX secolo? Sulla lotta della Chiesa cecoslovacca (ussita) per la visione del cristianesimo moderno nel 1920-1924], Olomouc 2015, p. 44.

⁴³ AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III period, fascicolo 544, Micara a Gasparri 10 Gennaio 1920; M. SMID, *Apostolsky nuncius v Praze*, cit., p. 433.

dei rappresentanti dei sacerdoti della Riforma a Roma nell'estate del 1919. *L'Osservatore Romano* concludeva l'intera vicenda con un commento piuttosto severo, auspicando una fine anticipata per questi "sfortunati apostati la cui Chiesa è nata malata, infelice e arida"⁴⁴.

I resoconti più dettagliati provenivano, naturalmente, dalla penna del già citato Clemente Micara, che aveva osservato la situazione nella Repubblica cecoslovacca con i propri occhi e per lungo tempo. Egli informava regolarmente gli ambienti vaticani sulla situazione del clero ceco, sulle opinioni della stampa ceca e sulla reazione dei vescovi cechi all'emergente scisma.⁴⁵ La Santa Sede osservò con preoccupazione il numero di Cechi che si unirono alla nuova Chiesa dopo il Gennaio 1920, ma i suoi timori furono fugati dall'inviato cecoslovacco presso la Santa Sede Kamil Krofta⁴⁶ che assicurò che "solo un numero relativamente basso di sacerdoti si era unito al movimento, e tra loro non c'erano persone di spicco, ma il movimento ha suscitato una risposta abbastanza forte nel popolo, naturalmente per ragioni nazionali e politiche, piuttosto che religiose"⁴⁷.

10. Il riconoscimento e le successive vicende

Il 15 settembre 1920, la Chiesa cecoslovacca fu riconosciuta dal Governo⁴⁸.

⁴⁴ *L'Osservatore Romano*, 30. 1. 1920, resp. 11. 2. 1920, resp. 18. 2. 1920, resp. 19. 2. 1920.

⁴⁵ Più in dettaglio i commenti di Clemente Micara: AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544.

⁴⁶ Kamil Krofta (1876-1945), storico, fu professore universitario, diplomatico e politico ceco. Nel 1919 fu nominato professore di storia ceca all'Università Carlo. Nello stesso anno entrò nel servizio diplomatico della Repubblica cecoslovacca, ricoprendo il ruolo di (primo) Ambasciatore cecoslovacco presso la Santa Sede dal 1920 al 1921, e successivamente in Austria (1921-1925) e Germania (1925-1927). Dal 1927 al 1936 fu viceministro degli Esteri. Negli anni Venti partecipò ai negoziati sul cosiddetto *modus vivendi* con la Santa Sede. Dal 1936 al 1938 fu Ministro degli Esteri. Durante la Seconda guerra mondiale fu arrestato dalla Gestapo e imprigionato per attività di resistenza. Morì a Praga nel 1945. J. DEJMEK (a cura di), *Kamil Krofta. Diplomatský deník 1919-1922* [*Kamil Krofta. Diario diplomatico 1919-1922*], Praga 2009; ID., *Historik v cele diplomacie. Kamil Krofta* [*Uno storico alla guida della diplomazia. Kamil Krofta*], Praga 1998.

⁴⁷ Archiv Ministerstva zahraničních věcí ČR v Praze [Archivio del Ministero degli Affari Esteri della Repubblica Ceca a Praga] (di seguito indicato come AMZV), Politické zprávy – Vatikán, 1921, Krofta 28 febbraio 1921.

⁴⁸ AMZV, Zastupitelský úrad - Vatikán, 1920-1939, fascicolo 27; K. KROFTA, *Diplomatský deník 1919-1922* [*Diario diplomatico 1919-1922*], ed. Jindřich Dejmek, Praga 2009, pp. 78, 302.

L'atteggiamento intransigente della Santa Sede e del nuovo Arcivescovo di Praga Frantisek Kordac, nominato dal Vaticano, contribuì non solo ad una spaccatura all'interno dell'Unità del Clero Cattolico, ma anche alla radicalizzazione di una sua parte, che si orientò verso la procedura nota come *via facti*. Tuttavia, vedendo che anche questa tattica non aveva trovato molta risonanza tra i riformisti ed era rimasta confinata a pochi individui isolati, i preti riformati decisero di giocare una partita rischiosa, contando sul fatto che l'atto rivoluzionario di fondare una nuova Chiesa avrebbe entusiasmato i fedeli, appassionandoli e convertendo la maggioranza dei membri della Chiesa cattolica alla Chiesa nazionale cecoslovacca.

La reazione della Santa Sede, per la quale questo passo dei sacerdoti riformati era del tutto inaccettabile perché promuoveva richieste incompatibili con la dottrina e la disciplina della Chiesa cattolica, seguì quasi immediatamente. Il 15 gennaio 1920, Papa Benedetto XV scomunicò non solo il sacerdote Karel Farsky, ma anche altri ecclesiastici, i fondatori della nuova Chiesa e tutti coloro che si erano uniti alla Chiesa cecoslovacca. Quattordici giorni dopo, il Papa inviò una lettera all'Arcivescovo di Praga, Frantisek Kordac, esortandolo a fare ammenda sulle questioni che minacciavano l'integrità della Chiesa cattolica. Proibì agli scismatici di partecipare all'eucarestia e propose l'espulsione dell'Unità dalla comunione dei fedeli.⁴⁹

La voce del Papa e della gerarchia ecclesiastica non rimase isolata, poiché nel gennaio 1920 gli eminenti storici cechi Josef Pekar e Josef Susta si pronunciarono e condannarono la nuova Chiesa, poiché vedevano in essa un indebolimento del prestigio della Repubblica all'estero e un'inutile divisione religiosa all'interno del paese nel momento meno adatto⁵⁰. La nuova Chiesa non riuscì nemmeno a conquistare simpatizzanti in Slovacchia e anche il tentativo di raggiungere i fedeli slovacchi attraverso i connazionali americani, messo in opera da Karel Farsky, che li visitò a metà degli anni Venti e fu eletto primo patriarca nel 1924, non ebbe successo⁵¹.

Sebbene la maggior parte dei sacerdoti che avevano votato per l'indipendenza dalla Chiesa cattolica nel gennaio 1920 non si unirono alla

⁴⁹ AMZV, Zastupitelský úrad – Vatikán, 1920–1939, fascicolo 27; K. KROFTA, *Diplomatický deník*, cit., pp. 78, 302; AA. EE. SS., Austria-Ungheria, III periodo, fascicolo 544, ff. 47–56, Micara a Gasparri 22 Gennaio 1920; P. MAREK, *Ceske schisma*, cit., p. 69.

⁵⁰ Venkov, 13. 1. 1920; *Narodní politika*, 13. 1. 1920; V. KRATOCHVIL, *Cirkev v dejinách* [La Chiesa nella storia], Praga 2002, p. 67; K. FRYDL, *Reformní náboženské hnutí*, cit., p. 153; J. KADLEC, *Prehled českých církevních dějin*, cit., p. 242.

⁵¹ J. HRADIL, *Vznik a vývoj CCS(H) na Slovensku* [Origine e sviluppo della CCS(U) in Slovacchia], in: *90 let Cirkve československe husitske*, eds. Zdeněk Kucera e Tomas Butta, Praga 2010, pp. 64–71.

Chiesa nazionale cecoslovacca, il Movimento stava guadagnando la simpatia di ampi settori della società ceca. In breve tempo, 200 000 fedeli si erano già uniti alla Chiesa. Secondo il censimento del 1921, essa contava già 525 346 membri e nove anni dopo, nel censimento del 1930, 793 385 membri.⁵²

Il primo Congresso delle comunità religiose della Chiesa cecoslovacca si svolse l'8 e il 9 gennaio 1921 nella Casa Nazionale di Praga. Il suo svolgimento, comprese le dichiarazioni di Pavlik e Zahradnik, fu il riflesso dell'ambiguità dogmatica della Chiesa cecoslovacca che non era cristiana (!) in alcuni aspetti, dell'incoerenza teologica e di un compromesso tra il campo radicale e quello conservatore, che rimandò anziché risolvere le questioni.

Nemmeno il secondo Congresso delle comunità ecclesiastiche del 29 Agosto 1921 portò chiarezza nel campo, sebbene mostrasse un arretramento di Matej Pavlik dal suo originario radicalismo verso la direzione ortodossa della Chiesa⁵³. La successiva consacrazione del già citato Matej Pavlik a vescovo ortodosso di Gorazd a Belgrado, il 25 settembre 1921, contribuì a creare ulteriori disordini all'interno della Chiesa cecoslovacca, rivelando l'opposizione all'ortodossia tra i suoi membri e approfondendo la frattura tra Matej Pavlik e Karel Farsky. Neppure il suo viaggio di propaganda negli Stati Uniti nella seconda metà del 1922 non portò al rafforzamento dell'ala di Pavlik all'interno della Chiesa cecoslovacca.

Il periodo 1921-1924 è spesso indicato dalla storiografia come la cosiddetta *Crisi ortodossa*, quando la maggior parte dei rappresentanti della Chiesa cecoslovacca, guidati da Karel Farsky, rifiutarono l'orientamento verso la Chiesa Ortodossa Serba e sostennero la creazione di una moderna Chiesa Nazionale Democratica. Matej Pavlik, il primo eparca ortodosso ceco con l'ordinazione nella Chiesa serba, si dimise dal suo incarico nella primavera del 1923 e lasciò la Chiesa cecoslovacca un anno dopo, a luglio⁵⁴.

L'oggetto dei negoziati tra la parte cecoslovacca e quella vaticana riguardava dunque il destino dei nuovi membri della Chiesa cecoslovacca, la sua direzione e il suo ancoraggio spirituale-religioso, ma anche la questione pratica delle chiese, mancavano infatti degli ambienti dove riunirsi per le funzioni religiose. Il progetto di legge sull'uso delle chiese del 1922 avrebbe dovuto garantire l'uso temporaneo di edifici sacri di altre chiese, principalmente di quelle cattoliche, ma non fu mai approvato. Pertanto, la Chiesa cecoslovacca utilizzò alcune chiese cattoliche presumibilmente inutilizzate, e organizzò

⁵² B. ZLAMAL, *Prirucka ceskych cirkevnych dejin*, cit., p. 427.

⁵³ Ivi, pp. 64–65, 86–87.

⁵⁴ P. MAREK, *Cirkevni krize na pocatku první Československé republiky*, cit., pp. 210, 246–247.

le riunioni dei suoi fedeli in luoghi improvvisati, ad esempio nelle sale, nelle piazze, accanto a statue di santi e a croci, nelle taverne, che tuttavia non offrivano uno svolgimento sufficientemente dignitoso e pacifico delle funzioni.

Il Nunzio apostolico Clemente Micara protestò contro la situazione e ribadì per bocca del Papa che le chiese erano di proprietà della Chiesa cattolica e costruite dai cattolici per il culto cattolico, quindi non dovevano essere loro sottratte e utilizzate dalla Chiesa cecoslovacca.

Anche il Governo cecoslovacco non era ufficialmente d'accordo con la proposta di un uso simultaneo delle chiese, ma agì in modo accomodante e non fece molto per risolvere la situazione.

L'inviato cecoslovacco Kamil Krofta discusse a più riprese tale problema con i rappresentanti delle Chiese, cercando di far sì che anche la Santa Sede vedesse alcuni dei fenomeni contestati attraverso il punto di vista ceco, cioè nel contesto dell'Europa centrale secondo lo sviluppo religioso e politico in atto⁵⁵.

Nel corso del 1921, il Segretario di Stato Pietro Gasparri si lamentò ripetutamente con il diplomatico cecoslovacco Kamil Krofta del fatto che la Santa Sede considerava l'occupazione delle chiese cattoliche da parte degli scismatici, come egli chiamava i sacerdoti un tempo riformisti e ora fedeli della Chiesa cecoslovacca, una chiara violazione del diritto di proprietà. Con una certa comprensione e tolleranza, tuttavia, rifiutò di risolvere l'intera disputa con la forza, accettando così sostanzialmente l'uso temporaneo e simultaneo delle chiese e la linea provvisoriamente adottata dalle élite politiche cecche, tra cui Tomas Garrigue Masaryk e Edvard Benes⁵⁶.

In questa situazione il Governo cecoslovacco non vide altra via d'uscita se non quella di ritirarsi dall'uso simultaneo delle chiese, che stava causando tensioni tra i fedeli, e di rivolgersi invece al sostegno finanziario per la Chiesa cecoslovacca, che le permise di costruire nuovi edifici per il culto; nel 1930 erano state costruite più di sessanta nuove chiese, sei antiche erano state modificate e altre quaranta erano in via di costruzione⁵⁷.

L'intera disputa si trascinò fino alla fine degli anni Trenta del Ventesimo secolo, quando la Chiesa cecoslovacca arrivò ad un numero sufficiente di

⁵⁵ P. MAREK, *K problematice tzv. boje o kostely na počátku první Československé republiky* [Sulla questione della cosiddetta lotta per le chiese all'inizio della Prima Repubblica cecoslovacca], Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Sborník prací historických 34, 2008, pp. 59-73.

⁵⁶ AAV, busta 12, fascicolo 45, ff. 11-13, Gasparri a Micara 3 marzo 1921.

⁵⁷ Nel 1930, i credenti della Chiesa cecoslovacca avevano costruito più di settanta nuove chiese, modificato sei vecchie chiese e iniziato a costruirne più di quaranta.

chiese, tanto da poter restituire alla Chiesa cattolica la maggior parte degli edifici precedentemente utilizzati.

11. Conclusioni

In conclusione, si può affermare che per i rappresentanti della Santa Sede la questione della riforma del clero, che portò alla costituzione della Chiesa cecoslovacca nel gennaio 1920, fu un'esperienza dolorosa.

Alcuni dignitari della Chiesa, come il Segretario di Stato Pietro Gasparri, la consideravano soprattutto come un fallimento del clero in ambito disciplinare, per cui di fronte alla situazione che si era venuta a creare, vedevano il rimedio nel fermo e deciso Arcivescovo di Praga, Frantisek Kordac e in una formazione più solida del clero. Ritenevano che lo scisma in Cecoslovacchia fosse una conseguenza della stratificazione sociale dei sacerdoti, con una notevole e significativa differenza tra le posizioni dei vescovi e quelle dei sacerdoti.

Nonostante ciò, prevedevano che questo scisma non si sarebbe diffuso, e che anzi la nuova chiesa sarebbe presto crollata. Il principio della libertà religiosa nella Repubblica era visto come una inclinazione del governo, per interessi nazionalistici, a favore del campo riformista, che col tempo vedeva accettate le sue crescenti richieste. Il riconoscimento della Chiesa cecoslovacca da parte dello Stato cecoslovacco, avvenuto nel settembre del 1920, fu per loro una conferma di questa linea di condotta.

L'istituzione della Chiesa cecoslovacca fu un passo radicale, ma non aveva una base ideologica e programmatica sufficientemente preparata, che portasse alla formulazione di fondamenti religiosi. Pertanto, i primi anni della sua esistenza furono caratterizzati da dibattiti burrascosi, che riflettevano la ricerca di un solido ancoraggio dottrinale.

L'esperienza generazionale dei fondatori della Chiesa cecoslovacca fu segnata dalla Prima guerra mondiale e influenzata dall'ottimismo derivante dall'istituzione e dalla costruzione dello Stato cecoslovacco indipendente, che, alla luce delle vicende storiche infelici che seguirono, finì con essere solo temporaneo.

Si tratta comunque certamente di un contributo prezioso e decisamente di grande interesse e rilevanza per delineare un quadro esaustivo della storia ecclesiastica della Cecoslovacchia nella prima metà del XX secolo.

La “ragion teologica” tra teologia filosofica e teologia rivelata. Le sfide del presente

di Dario Sessa

Il termine “teologia” compare per la prima volta nel IV secolo a.C. in Platone¹, mentre la classica definizione di teologia si deve al teologo presbiteriano Warfield (1851-1921), biblista e studioso del pensiero cristiano, il quale scrisse: “La teologia è quella scienza che tratta di Dio e delle relazioni tra Dio e l’universo”².

Anche a prescindere da ogni rivelazione, la teologia è certamente un ambito di ricerca che l’uomo ha sempre coltivato. Non a caso essa costituisce un settore privilegiato della ricerca della filosofia, ma è possibile anche coglierne tracce rilevanti anche nella cultura pre-filosofica, laddove al centro della narrativa c’è il “mito”, che sostanzia un tentativo di organizzare un discorso intorno a Dio o, meglio, al divino o agli Dei³.

In ogni caso, questa iniziale riflessione teologica già esprime la tendenza dell’anima dell’uomo ad aprirsi a quello che, con felice e fortunata espressione, viene designato come il “totalmente altro”⁴. E inizialmente avviene in

¹ Il termine “teologia” (*θεολογία*, *theología*, dal greco *θεός*, *theos*, “Dio” e *λόγος*, *logos*, “parola”, “discorso”, “indagine”) compare in Platone (*Repubblica*, II, 379 A). L’espressione teologia si trova, comunque, in molti testi antichi, come, ad esempio, anche in alcuni manoscritti all’inizio del libro dell’Apocalisse: *ἀποκαλύψις Ἰωάννου τοῦ θεόλογου* (*apokalýpsis Ioannou tou theólogou*, cioè “Apocalisse di Giovanni il teologo”).

² “Theology is therefore that science which treats of God and of the relations between God and the universe” [B.B. WARFIELD, *The Idea of Systematic Theology*, in “The Presbyterian and Reformed Review”, n. VII (1896), pp. 243-271. La citazione è a p. 248].

³ Un esempio tipico è la *Teogonia* di Esiodo, che può essere definita come un ricchissimo *opus theologicum*, formulato sotto forma di poema. L’impianto è caratterizzato, in sostanza, dalla coincidenza degli dèi con gli elementi dell’universo e/o con i fenomeni cosmici, per cui abbiamo una teogonia che diventa cosmogonia. La prospettiva di fondo della teogonia in ambito pre-filosofico e mitico è ben resa dal celebre verso: “Prima di ogni cosa fu il caos e dopo fu la terra dall’ampio seno e l’amore che risplende fra tutti gli immortali” (ESIODO, *Teogonia*, vv. 116-120).

⁴ “Ganz Andere” (cioè “totalmente altro”) è la celebre espressione utilizzata dal pastore riformato svizzero Karl Barth (1886-1968), al fine di sottolineare l’assoluta trascendenza (totale alterità rispetto al cosmo creato), alla base della sua teologia, resa famosa con la *Dogmatica Ecclesiale* iniziata nel 1932 e terminata nel 1968 e con la più celebre *Römerbrief* (1919) (tr. it. più recente *L’epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002). Diversamente, però, da come molti credono, l’espressione non è stata coniata da Barth, ma presa da Rudolf Otto (R. OTTO, *Il Sacro*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1966, p. 41).

maniera ancora legata al senso, all’immaginazione, al sentimento, alla fantasia⁵. Si tratta di una prospettiva suggestiva, ma non ancora filosofica, che verrà superata nel momento in cui l’uomo riuscirà ad operare quel memorabile passaggio dal mito al *logos*, tipico della cultura occidentale e che darà luogo finalmente alla nascita del pensiero filosofico.

1. Il termine-chiave “Dio”: alcune considerazioni filologiche

Il termine-chiave “Dio” può riferirsi a svariate tradizioni linguistico-culturali. A noi ne interessano due in particolare: una occidentale ed un’altra semitica.

Nella tradizione occidentale il termine utilizzato anche in italiano ‘Dio’ deriva dal sanscrito ‘Dhyaus’, che equivale a luce, luminosità, o anche illuminazione (*Dh*, “luce”)⁶. L’operazione di “archeologia del sapere” che ne consegue evidenzia chiaramente come l’esperienza occidentale di Dio tenda a cogliere nella divinità un qualcosa o qualcuno inteso come “colui che è verità, rivela la verità, squarcia con la sua intrinseca luminosità le tenebre del dubbio e dell’errore”⁷.

⁵ In tale prospettiva, ad esempio, è strutturata la cosiddetta “età degli dei” vichiana o lo “stadio teologico” comtiano. Cfr. in modo particolare G.B. VICO, *Principi d’una scienza nuova d’intorno alla natura delle nazioni, per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, I ed. Napoli 1725, in particolare il lib. IV, in cui l’A. esamina il processo storico, articolandolo nelle famose tre età (età degli dei, età degli eroi ed età degli uomini). Un altro contributo di cui tener conto, a tal proposito, è quello offerto da A. COMTE, *Cours de philosophie positive* (tr. it., *Corso di filosofia positiva*), ed. Paris 1830-1842. Nello stadio teologico, Comte ritiene che l’uomo individui il fondamento ultimo delle cose, interpretando erroneamente, i fenomeni come espressione di enti sovranaturali. Proprio per questo il filosofo francese definisce questo momento “fittizio” e vede come sua massima espressione il monoteismo, capace di ricondurre tutti i fenomeni ad un unico essere divino. Interessante come Comte rilevi che il monoteismo sia preceduto da due manifestazioni di natura minore, cioè il feticismo ed il politeismo.

⁶ Dal latino *Deus* deriva l’italiano Dio, il francese Dieu e lo spagnolo Dios. Il termine latino è legato a *divus* (“splendente”) ed a *dies* (“giorno”), a sua volta derivante dall’indoeuropeo *deiwos*, la cui radice *div* (“luminoso, splendente, brillante, accecante”), è il sanscrito *dyáuḥ*. Dalla medesima deriva il greco *ἰδιος* genitivo di *Ζεύς*. Nelle lingue germaniche come l’inglese *God*, il tedesco *Gott*, il danese *Gud*, il norvegese *Gud*, lo svedese *Gud*, invece, la derivazione è dall’antico frisone, sassone medievale *Got* e dall’alto germanico *Got* “invocato”, che potrebbe collegarsi al sanscrito *hūta* o *ghūta* (“invocato”). Cfr. M. O’CONNELL WALSHE, *A Concise German Etymological Dictionary*, Broadway House, London 1952; E. PARTRIDGE, *God in Origins*, Routledge, Londra-New York 2007.

⁷ D. SESSA, *Dio nella ricerca umana, Itinerari di teologia naturale*, PassionEducativa, Benevento 2015², p. 27. Nella cultura sanscrita, che è alla base di Vedismo, Brahmanesimo e Indui-

Si può cogliere una prospettiva di fondo a caratterizzazione prevalentemente noetica ed intellettuale della divinità, che è intesa come *logos*, ragione, progetto, *mens super omnia*, da contemplare nella sua veracità ed alla quale accordare un diligente ed ossequioso *auditus*.

La prospettiva, invece, della tradizione semitica, è completamente diversa. Essa fa derivare il termine che designa la divinità, cioè in ebraico *Elohim* ed in arabo *Allah*, dalla radice 'El', che indica potenza, forza, energia⁸. L'esperienza degli Ebrei di Dio, infatti, come è chiaramente espressa nell'Antico Testamento, vede la divinità come potenza e forza. Il termine, quindi, tematizza la potenza salvifica di Jahvè che crea l'universo, chiama Abramo e costituisce il suo popolo. Ma non basta: si tratta di un Dio che ascolta la voce di dolore del suo popolo schiavo degli Egiziani e, fatto mirabile, si china sul suo popolo e lo libera "con la potenza del suo braccio" dalla schiavitù egiziana, dividendo le acque del mar Rosso e guidando il suo popolo nella terra promessa.

L'esperienza di Dio del popolo degli Ebrei non costituisce, quindi, un'esperienza primariamente intellettuale, ma è improntata alla concretezza in virtù della quale l'uomo sperimenta la potenza salvifica di Dio. Tale potenza emerge nell'atto creativo, in cui *Elohim*, il *Potente*, dal nulla trae ad origine tutte le cose⁹, si configura subito come una potenza infinita, in quanto è capace di trarre dal non essere l'essere, da "ciò che non è" il tutto¹⁰, e che, succes-

simo, Dio è espresso genericamente con *Deva*. Nel *pantheon*, però, alla divinità principale si riserva alla divinità principale il titolo di *Īšvara* ("Signore", "Potente"), dalla radice *īś* ("avere potere").

⁸ Nella cultura semitica il termine chiave è 'El (𐤀𐤋), (collegato all'accadico *Ilu(m)* e al cananico 'El o ("potente). La letteratura religiosa ebraica utilizza, però, molteplici nomi di Dio: *El Elyon* ("più alto"); *El Olam* (Dio Eterno); *El Shaddai* ("Dio Onnipotente"); *El Ro'i* ("Dio che mi vede"); *El Berit* ("Dio dell'Alleanza"); *Eloah*, (formalmente plurale, ma sostanzialmente equivalente al superlativo: *Elohim*; *ha-'Elohim* il "Vero Dio"; *Elohim hayyim*, ("Dio vivente"); *Adonai* ("Signore"). Il nome che appare più spesso nella Bibbia ebraica è quello composto dalle lettere ebraiche י (yod) ה (heh) ו (vav) ה (heh) o tetragramma, traslitterato come YHWH, nome ritenuto "proprio" del Dio di Israele, ritenuto sacro ed impronunciabile (la pronuncia era riservata al Sommo Sacerdote nel Tempio una volta all'anno). Ancor oggi il tetragramma non viene mai pronunciato durante riti ebraici. In sua vece gli ebrei dicono *Adonai*, cioè "Signore" e nelle conversazioni quotidiane *HaShem* ("il nome") (Lev 24,11). Il tetragramma è presente circa 6000 volte.

⁹ Cfr. Voce "Dio" in *Dizionario di Teologia Biblica*, cit., pp. 275-286. 'Elohim' è il plurale di 'El'. Non è *plurale maiestatis* (ignorato dagli Ebrei), nè tantomeno un residuo politeista, ma esprime pienezza e pluralità di forza, una sorta di superlativo assoluto di un sostantivo, che si riconduce all'idea di un Dio supremo, il Dio per antonomasia, per eccellenza.

¹⁰ Sta proprio qui la chiave di comprensione dell'infinità di Dio, intesa come perfezione e non come imperfezione, secondo la mentalità dei Greci. In particolare l'infinità emerge

sivamente è capace di liberare il suo popolo dalla schiavitù sotto gli Egiziani. È un “Dio che fa”, di cui non si contempla tanto l'intrinseca veracità, quanto le azioni e le opere, in una prospettiva in un certo senso pragmatica: è un “Dio che opera, unisce e libera”. Di qui la profonda diversità rispetto alla concezione della Divinità nel mondo greco.

Tale diversità diventa ancor più forte, allorché nella concezione biblica si ammette da parte di Dio intensa e costruttiva partecipazione alla storia umana, presenza costante, volontà di comunicazione rivelatrice, amore. Si tratta di elementi totalmente assenti, ma addirittura inammissibili nella mentalità greco-classica.

Inoltre, e paradossalmente, si delinea addirittura sofferenza, nonostante la perfezione infinita della divinità, assunto questo che resta inalterato. Si tratta di un volto paterno di Dio, laddove la paternità, già adombrata in alcuni filoni paganeggianti, non viene intesa solo in prospettiva ontologica, ma psicologico-operativa: il Dio ama al punto da sacrificare l'unico Figlio, il quale, squarciati i cieli, in una prospettiva di *Kenosi*, si fa uomo e redime l'umanità stessa, chiamandola alla salvezza, che è “comunione con Dio”. È evidente che tale discorso sarà di scandalo per gli Ebrei e sarà addirittura “follia”, come dice l'Apostolo, per i Greci, abituati ad un concetto totalmente diverso di Dio (1 Cor 1, 22-23).

Va rilevato - ed è epistemologicamente rilevante - come “la prospettiva semitica, recepita mediante la propagazione del messaggio evangelico nel mondo occidentale, presenti due concetti del tutto nuovi e rivoluzionari rispetto alla cultura classica rappresentano: creazione ed infinito”¹¹.

Si tratta di un vero e proprio sovvertimento culturale, in quanto i Greci non conoscono affatto il concetto di creazione, che esula totalmente dalla logica del loro stesso impianto culturale di base. Nella cultura greca classica, peraltro, la materia è concepita come eterna, per cui non è necessario alcun atto creativo. Questo, inoltre, secondo tale tradizione di pensiero, è concettualmente addirittura impensabile. “Fare qualcosa dal nulla”, infatti, ipotizzerebbe un passaggio da non-essere ad essere, che contrasterebbe il paradigma alla base del pensiero di Parmenide, fondatore della metafisica occidentale, secondo il quale se “l'essere è, il non essere non solo non è, ma non è neppure

non da una contemplazione della divinità, piuttosto dalla considerazione sulla sua operatività, avendo la divinità tratto dal nulla tutte le cose. Il passaggio dal non essere all'essere (inconcepibile per un greco di tradizione classica) esprime una potenza infinita.

¹¹ D. SESSA, *Methaphysica*, Angelicum University Press, Roma 2023, p. 267.

pensabile”¹². E, non a caso, il concetto stesso di “creazione” difetta sia in greco che in latino di un termine specifico per indicare la creazione, come termine (ebraico: ‘barah’) e come concettualizzazione. Essa costituisce uno dei doni della Bibbia alla filosofia occidentale, che, altrimenti, non la avrebbe potuta, per motivi di struttura culturale, neppure prendere in considerazione¹³.

Il mondo greco non solo non può accettare la creazione, ma neppure alcuna forma di divenire (o cambiamento) in Dio, in quanto, alla stregua delle argomentazioni di Parmenide (sostenute da Zenone e Melisso)¹⁴, e tale presupposto fa comprendere la distanza tra il Dio biblico da quello dei Greci in età classica.

2. La teologia filosofica nella stagione del *logos*

A plasmare l’immagine divina nel mondo greco classico contribuisce Platone, che recepisce il paradigma parmenideo, accettando, è vero, un artefice divino (Demiurgo) per plasmare (non creare) la materia, ma il Demiurgo platonico, che simbolizza la genesi del mondo fenomenico secondo la mentalità non creazionista della cultura greca, plasma la materia (eterna) guardando alle idee, modelli trascendenti, perfetti, ipostatici, ideali (e al tempo stesso reali)¹⁵.

Anche il Dio di Aristotele, che esercita un ruolo importante nell’economia del pensiero dello stagirita, ugualmente non crea, ma è essen-

¹² “Il non essere non puoi né conoscerlo (perché non è raggiungibile), né pensarlo, né esprimerlo” (PARMENIDE, *Frammenti*, n. 4). Da tale punto fermo della tradizione classica filosofica greca si coglie facilmente la diversità sostanziale di mentalità tra mondo greco e mondo semitico.

¹³ Cfr. voce “Creazione” in *Dizionario di Teologia Biblica*, cit., pp. 222-299.

¹⁴ Il ragionamento può così essere sintetizzato: se Dio è perfetto e muta, o diviene più perfetto di come era prima (il che importerebbe che prima non era veramente perfetto), o meno perfetto (il che è assurdo) o che resta tale e quale, mutando inutilmente, il che è ugualmente impensabile per la divinità.

¹⁵ D. SESSA, *Metaphysica*, cit., p. 268. «Il “demiurgo” platonico, quindi, è concepito in una prospettiva totalmente diversa da quella ebraica, in quanto è un “artefice” divino, che, guardando alle idee, plasma la materia». Cfr. a tal proposito il celebre dialogo di Platone dal titolo *Timeo*. Va anche detto che la potenza di Dio, infatti, è tale da far dal nulla tutte le cose (*ex nihilo sui et subiecti*), anzi, poiché questa potenza trae le cose dal nulla ed il salto dal nulla al tutto richiede potenza infinita, di qui scaturisce l’altro concetto limite, quello di infinito. “Lungi dall’essere inteso come imperfezione, secondo i parametri del pensiero greco, (Cfr. ad esempio Parmenide), nel contesto concretamente evocato, diventa sinonimo di potenza, perfezione, grandezza, coronando l’immagine stessa di Dio, mediante questa caratterizzazione di indubbia valenza ontologica” (Ivi, pp. 267-268).

zialmente "motore immobile", dal quale promana il moto cosmico, come causa finale. Per il resto, si tratta di un Dio lontano, privo di emozioni ed alieno da ogni forma di partecipazione, che, in virtù della sua stessa perfezione non ama né potrebbe amare.

Ecco perché si arriva alla teologia intesa come *scientia superior*, alla stregua di quanto assume Aristotele:

"Se esiste qualcosa di eterno ed immobile separabile dalla materia, è evidente che la conoscenza di esso concerne una scienza teoretica che non è la fisica né la matematica, ma di una scienza superiore, la teologia (...). Se la divinità è presente in qualche luogo, essa è presente in una natura siffatta (eterna e immutabile), ed è indispensabile che la scienza più veneranda si occupi del genere più venerando"¹⁶.

Ed aggiunge:

"Il primo motore dunque è un essere necessariamente esistente e in quanto la sua esistenza è necessaria si identifica col Bene, e sotto tale profilo è principio assoluto (...). Se perciò Dio è sempre in uno stato di beatitudine, che noi conosciamo solo qualche volta, un tale stato è meraviglioso, e se la beatitudine di Dio è ancora maggiore essa deve essere oggetto di meraviglia maggiore. Ma Dio è appunto in tale stato!"¹⁷.

La nuova prospettiva culturale, che segna la nascita del pensiero filosofico, escluderà progressivamente ogni residuo legato al senso, alla fantasia od all'immaginazione, e sarà caratterizzata dall'irruzione del principio di causalità, vero nerbo ed essenza delle argomentazioni. La sua architettura discorsiva, infatti, sarà di natura logico-razionale; il periodare avrà legami inferenzialmente coerenti ed anche il discorso intorno a Dio beneficerà di quelle forme rigorose e logicamente coerenti della filosofia stessa, e sarà strutturato in maniera organica ed epistemologicamente rigorosa. Il discorso intorno a Dio, così, assurgerà - come abbiamo visto - alla dignità di scienza teologica.

¹⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 1, 1026 a.

¹⁷ Ivi, XII, 7, 10-12.

3. Chiarificazioni epistemologiche: teologia filosofica e teologia rivelata

Andando al cuore dello statuto epistemologico della teologia, infatti, va sottolineato come ogni prospettiva teologica, cioè ogni approccio al problema di Dio, può essere posto secondo una duplice angolatura: oggettiva e soggettiva.

Nel primo caso, cioè di prospettiva *oggettiva*, la problematica viene intesa come “discorso su Dio”. La ricerca si pone come tentativo dell’uomo di cogliere il divino, inteso in senso personale e/o non personale, utilizzando in ambito filosofico il *logos*, cioè la ragione, forte del principio di causalità, con i suoi nessi eziologici e secondo una avveduta criteriologia filosofica e una adeguata rigorosità anche formale¹⁸.

La seconda prospettiva è quella che può essere definita *soggettiva*. La ricerca e la conseguente riflessione non vengono intesi tanto come discorso *su* Dio (o meglio *intorno* a Dio), utilizzando la ragione ed il suo bagaglio di conoscenze scientifiche, ma come discorso *di* Dio, o, più semplicemente “fatto” da Dio. In altri termini essa costituisce il tentativo, storicamente rilevante, di decodificare non quanto l’uomo afferma intorno a Dio, ma quanto il divino vuol affermare di se stesso, veicolando all’uomo una sorta di “discorso di Dio su se stesso”. La prospettiva, quindi, non è più quella di indagine razionale, logologico-eziologica, ma rivelazionale. Si tratta, cioè, di ascoltare il Dio che si manifesta rivolgendosi all’uomo e chiedendo non tanto un’adesione intellettuale alla “parola”, ma una vera e propria adesione esistenziale, che è quella corrispondente alla fede¹⁹.

Più in particolare, circa la fede intesa come adesione esistenziale, scrive Ratzinger:

“L’atteggiamento assunto dalla fede cristiana si esprime nella particella “Amen”, in cui s’intrecciano i seguenti significati: fiducia, abbandono, stabilità, fedeltà, inamovibilità, fermezza, verità. Vuol di-

¹⁸ Cfr. D. SESSA, *Metaphysica*, cit., pp. 257-258.

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, tr. it., Paideia, Brescia 1969. (Cfr. il cap. I “È ancora possibile credere nel mondo attuale?”, (pp. 11-48). Più in particolare l’A. approfondisce in maniera originale questa prospettiva nel § 5 “La fede come stare e comprendere”, in cui afferma: «La fede ci viene così descritta come una presa di posizione (“stare” n.d.r), come un fiducioso piantarsi sul terreno della Parola di Dio. La versione greca dell’Antico Testamento (la cosiddetta ‘Septuaginta’) ha trasposto in ambiente greco l’asserto poc’anzi citato, volgendolo in quella lingua non solo testualmente, ma anche idealmente, e formulandolo così: “Se voi non credete non riuscirete nemmeno a comprendere”» (Ivi, pp. 37-38).

re che ciò su cui l'uomo, in definitiva vuole reggersi trovando un senso alla sua esistenza, può essere unicamente la verità stessa. Sol tanto la verità costituisce la base portante adeguata al solido stare dell'uomo. L'atto di fede cristiana include, quindi, sostanzialmente la convinzione che il fondamento definitivo, il logos sul quale ci collochiamo, è proprio in quanto senso del reale la stessa verità"²⁰.

Nella teologia razionale (prospettiva oggettiva), lo statuto epistemologico²¹ è di natura tipicamente filosofica, quindi *ex cogitatu*. L'*iter* della riflessione è strutturalmente *ascensionale* (si va dall'uomo a Dio); nel secondo caso, quello della teologia rivelata (prospettiva soggettiva), intesa, appunto come discorso di Dio intorno a se stesso, invece, lo statuto epistemologico cessa di essere *ex cogitatu* per diventare *ex revelatu* e l'*iter* logologico-dialogico non è più "ascensionale", ma *discensionale* (da Dio all'uomo)²².

Non si esclude, peraltro, un *incipit* umano, ma si procede in senso discendente, in quanto l'iniziativa è di un Dio personale che direttamente o indirettamente, con le più svariate modalità e mediazioni entra in contatto con l'uomo, al quale, come anticipato, viene chiesta non solo un'adesione intellettuale, ma soprattutto esistenziale, che costituiscono insieme - come si è già anticipato - l'essenza stessa della fede²³.

²⁰ Ivi, p. 43. Aggiunge l'A. nella n. 15 di p. 43 che "il termine greco 'logos', nella sua vasta gamma di accezioni, presenta una certa corrispondenza con la radicale ebraica 'mn' ('amen'), denotando per esso una vasta gamma di significato: parola, senso, ragione, verità" (Ivi, pp. 43-44).

²¹ Per statuto epistemologico s'intende la strutturazione logica di una disciplina, la sua modalità organizzativa e procedimentale, la sua organizzazione concettuale, a prescindere, chiaramente, dai suoi contenuti specifici.

²² A questo proposito interessante è la trattazione "La trasformazione cui soggiace il Dio dei filosofi" (J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp.104-108). Osserva in particolare l'A. a proposito della trasformazione operata dalla fede cristiana, che opta per il cosiddetto "dio dei filosofi", attribuendogli, però, un'importanza del tutto nuova: "In questo senso si viene a conoscere per esperienza che il Dio dei filosofi è completamente diverso da come i filosofi l'hanno pensato, senza peraltro cessare di essere ciò che essi hanno scoperto, si viene a capire che lo si conosce realmente, solo quando ci si rende conto che egli è sì autentica verità e il fondamento di ogni essere, ma contemporaneamente e inscindibilmente anche il Dio della fede, il Dio degli uomini" (Ivi, pp. 104-105). Per un'analisi storica della teologia filosofica occidentale Cfr. R. DUBRAY, *Dio, un itinerario: per una storia dell'Eterno in Occidente*, Milano 2002; E. CORETH, *Dio nel pensiero filosofico*, Brescia 2004; S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Roma Bari 2005

²³ Per "fede", in questo caso intendiamo la risposta ad una vocazione (cioè "chiamata"), che non importa soltanto un sì di natura intellettuale, cioè un'adesione ad una dottrina concettualmente articolata, ma un sì concretamente operante nella storia e nella vita individuale e sociale, cioè - come si diceva poc'anzi - di natura esistenziale, come adesione non all'astrattezza di

È evidente che, posta tale premessa, si appalesano notevoli diversità di struttura, statuto epistemologico e finalità tra la teologia che abbiamo chiamato razionale e la teologia che abbiamo chiamato rivelata. La prima, con una caratterizzazione filosofica esplicita, è caratterizzata dall'uso esclusivo e, comunque, dominante e risolutivo della ragione. L'uomo, utilizzando la ragione che resta il suo strumento d'indagine, cerca di rendersi conto della realtà trascendente, individuandola in una divinità, concepita come principio e fine di tutte le cose e, sulla scorta di tale acquisizione, tenta di cogliere organicamente il rapporto tra realtà fenomenica e realtà trascendente stessa. Ecco perché abbiamo parlato di un iter epistemologico ascendente, in quanto l'uomo tenta di arrivare a Dio con le forze della ragione, in una prospettiva che, usando una schematizzazione spaziale, dal basso va verso l'alto, evocando l'episodio biblico-onirico della "Scala di Giacobbe"²⁴, per cui si tratta di una vera e propria "impresa umana" e – come tale – *cogitazionale*.

La teologia rivelata, invece, pur non rinnegando la ragione, non può che presupporre la fede, per cui il suo statuto epistemologico è *rivelazionale*²⁵. Non a caso, afferma l'Apostolo: "La fede proviene dall'aver udito" (Rom. 10,17).

"Ci viene presentata una definizione strutturale permanente di ciò che si verifica. In questa viene chiaramente messa a fuoco la distinzione fondamentale tra fede e mera filosofia; distinzione che per altro non impedisce affatto alla fede d'instaurare nuovamente nel suo seno la ricerca filosofica della verità. In maniera ancor più incisiva, si potrebbe dire che in effetti la fede proviene dall' 'udire' e non dal

un concetto, ma alla concretezza di un valore vivente nello spazio e nel tempo e realizzato concretamente nella vita del credente, secondo il linguaggio della testimonianza. Essa, comunque, ha sempre una configurazione legata ai rapporti intersoggettivi dell'uomo. La teologia cattolica parla, infatti, di "configurazione ecclesiale" della fede. A tal proposito, cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp. 49-66.

²⁴ Esso è descritto in Gen 28, 11-19. Giacobbe, in fuga da Esaù, che voleva vendicarsi dell'usurpazione in quanto primogenito della benedizione del padre Isacco, fugge alla volta di Haran, dove avrebbe raggiunto la madre. Arrivato a Louz in sogno vide una scala che univa cielo e terra, dalla quale salivano e scendevano gli angeli di Dio. Qui Dio gli si rivela, rinnovando l'alleanza. Al risveglio, Giacobbe completò il rito di alleanza e dedicò il luogo all'evento, cambiandogli il nome in Betel, che significa "Casa di Dio" o, più estensivamente "porta del cielo" (Gen 28,17).

²⁵ Per comprendere il senso di quanto espresso nella formula *ex revelatu* o *ex auditu*, occorre considerare che la fonte primaria della fede è senza dubbio l'ascolto della Parola. A tal proposito cfr. la voce "Parola" in *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1971, pp. 844-853. Si aggiunga l'intera trattazione del Concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*.

‘riflettere’, come fa la filosofia. La sua essenza non consiste, quindi, nell’essere un’elucubrazione del pensabile, che a conclusione tirata mi vien messa a disposizione come risultato del mio pensiero; è invece sua peculiare caratteristica quella di provenire dall’aver udito, di essere la ricezione di qualcosa che io di mia iniziativa non ho pensato, sicché in sostanza, nella fede, il pensiero è sempre un ripensamento di quanto si è udito e ricevuto in precedenza”²⁶.

Questo perché è l’ascolto della Parola a costituire in maniera autentica ed insostituibile il canale con cui è Dio a comunicare all’uomo parole di salvezza, che non vanno intese alla stregua di una dottrina filosofica o di una ideologia sociale, cioè molto di più di qualcosa di valenza intellettuale con impatto sulla realtà, ma vanno intese come un vero e proprio “mistero soterico ed escatologico”, in quanto, nel contesto biblico, per salvezza si intende la chiamata dell’uomo alla comunione con Dio.

Questo discorso, dal punto di vista epistemologico, è strutturalmente “discendente”, in quanto o direttamente o mediante i profeti, è Dio stesso a chiamare l’uomo, donandogli contenuti teologico-dogmatici, che, proprio in quanto frutto della comunicazione di Dio, diventano dogma, patrimonio intangibile e verità assoluta, cristallizzata nelle Sacre Scritture, e pegno di salvezza.

Occorre, infine, sottolineare come, se la teologia filosofica presuppone una *recta ratio*, la teologia rivelata presupporrà una *recta fides*. La prima postula un uso prudente ed attento della ragione nonché l’adozione di una metodologia di ricerca rigorosa, strutturata con robustezza teoretica e chiarezza lessicale, al fine di evitare ogni tipo di confusione²⁷.

Per *recta ratio*, invece, si intende un uso della ragione ponderato, non precipitoso, libero da interessi estranei alla ricerca della verità, da passioni o prevaricazioni della volontà sull’intelletto. Essa presuppone il *sensus fidei*, cioè l’intelligenza della verità di fede nell’ambito dell’economia generale della Rivelazione, la consonanza con l’insegnamento della Chiesa, l’umiltà di fondo di chi, al cospetto con la Parola, non presume di essere depositario dell’esatta soluzione del problema, ma si confronta con la Comunità Ecclesiale, vero e proprio “luogo ermeneutico”²⁸. Non a caso appare corretto affermare che la fede ha una configurazione comunionale ed ecclesiale²⁹.

²⁶ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp. 56-57.

²⁷ Viene coinvolto nel discorso il problema della relazione fra fede e ragione, per il quale cfr. D. SESSA, *Metaphysica*, cit, pp. 283-294.

²⁸ Per “luogo ermeneutico” s’intende un contesto esperienziale all’interno del quale ogni simbolo ed ogni concettualizzazione abbia senso in connessione con altri, che a loro volta si spie-

4. Il ventaglio delle denominazioni della teologia filosofica

I termini: ‘teologia filosofica’, ‘teologia razionale’, ‘Dio nella ricerca umana’, ‘teodicea’, sono, è vero, sinonimici, ma sottendono sfumature diverse³⁰.

Per *teologia filosofica* si intende la ricerca intorno a Dio intesa in senso ampio, articolato ed organico, all’interno della ricerca filosofica. Un classico esempio è costituito dal X libro della *Metafisica* di Aristotele. Qui Dio, a prescindere da ogni tipo di rivelazione, ma solo sulla scorta della ricerca filosofica, viene presentato come “motore immobile”, che attrae e muove tutte le cose (Aristotele ci tiene a chiarire che egli lo fa come causa finale più che causa efficiente)³¹. La sua immobilità, da buon greco, è sinonimo di perfezione, in quanto assenza di potenza, cioè imperfezione.

Il Dio di Aristotele, infatti, inteso come “atto puro” si presenta fondamentalmente imperturbabile, e tale caratteristica, che tenderebbe quasi a disturbare un occidentale, finisce con l’essere ugualmente sinonimo di perfezione, in quanto equivalente a quella totale inidoneità a soffrire³², che, nella mentalità greca, è tipica degli dei.

Molte sono le espressioni per tematizzare l’ambito e la prospettiva di ricerca:

gano rimandandosi vicendevolmente, alla maniera della prospettiva sintattica della comunicazione, come sostiene, ad esempio, Charles Morris (Cfr. C. MORRIS, *Segni, linguaggio e comportamento*, tr. it., Longanesi, Milano 1963).

²⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, cit., pp. 49-64 (“La configurazione ecclesiale della fede”).

³⁰ Per una trattazione ampia ed articolata della problematica, con specifico riferimento anche alla impostazione epistemologica, cfr. P. ORLANDO, *L’infinito. Saggio di intellettualismo critico*, ACM, Napoli 1993.

³¹ La *Metafisica* di Aristotele, come è noto, non è il titolo originale, ma viene chiamata così in quanto “opera da leggere dopo i 14 libri della Fisica”. Risale la compilazione al IV sec. a.C., mentre la prima edizione italiana è del 1483 a Venezia. La descrizione di Dio avviene nel X libro e qui Aristotele ne tratta a proposito della sostanza soprasensibile, che definisce “atto puro”, in quanto non ha materia, ma è pura forma e, quindi, è sostanza immateriale e metafisica. Essa esercita una causalità finale, movendo tutto come oggetto di intellesione ed amore. Dio è concepito come intelligenza perfetta, ed è quindi Bene. Essendo, inoltre, pura forma, non potrà avere le determinazioni categoriali delle sostanze (sinoli di materia e forma). Di qui il suo essere indivisibile, inalterabile, impassibile. Nel cap. 9 Aristotele è ancora più circostanziato, definendo la divinità come motore immobile e come pensiero di pensiero.

³² Basti ricordare come l’amore sia ritenuto figlio della povertà, nel senso che il ricercare in un altro un completamento, un’integrazione affettiva, è sinonimo di non essere bastevole a se stesso e, quindi, di essere incompleto ed imperfetto.

A) *Teologia razionale*, che esprime in maniera più esplicita la tensione di ricerca intorno a Dio, utilizzando la ragione e in una prospettiva, che come si evidenziava in precedenza, nessuno vieta proceda parallelamente alla teologia rivelata. In questo caso, attraverso la ragione si tenta di cogliere per quanto possibile la verità di fede, e, comunque, si indaga su esistenza di Dio ed attributi dell'Essere Primo, sul presupposto che la *recta ratio* non potrà che pervenire, seppur per vie diverse, ad analoghe concezioni della *recta fides*.

B) *Dio nella ricerca umana* che esprime una sfumatura diversa, ma ugualmente interessante, in quanto cerca di mettere a fuoco la ricerca che l'uomo fa di Dio ed in particolare il cosiddetto "regime probatorio", cioè l'insieme di argomenti razionali per dimostrare che "Dio è" ed il tentativo di cogliere analogie e somiglianze tra l'essere umano e divino.

C) *Teodicea*, che esprime il tentativo di rendersi conto dell'eccellenza ontologica e morale di Dio, in modo che l'approccio diventi prospettiva di lavoro e di indagine. Il termine è di Leibniz, che, nel suo ottimismo antropocosmologico e, quindi, teologico, descrive questo mondo, per il fatto che sia stato creato da Dio, come il migliore dei mondi possibili³³. Il filosofo tedesco lo fa in virtù della giustizia di Dio dedotta per via filosofico-morale.

D) Un ultimo termine che ha riportato grande fortuna è *Filosofia della religione*, che non andrebbe usato come sinonimo dei precedenti. Esso, infatti, non va usato, in particolare, come sinonimo di teologia razionale o di "Dio nella ricerca umana", in quanto l'oggetto non è esplicitamente Dio, ma la religione intesa come fenomeno antropologico, come prassi, come stile di vita, come concezione del reale. Per questo la "filosofia della religione" tende ad analizzare il fenomeno religioso, in maniera prevalente rispetto al termine chiave dell'universo simbolico religioso che è Dio³⁴.

³³ Cfr. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Amsterdam 1705. L'opera viene comunemente abbreviata con *Teodicea*. Afferma l'illustre filosofo tedesco: "Quindi se il più piccolo male che avviene nel mondo non avvenisse, non sarebbe più quel mondo che, tutto contato e ponderato, è apparso il migliore al creatore che l'ha scelto. Certo si possono immaginare mondo migliori, senza sventure, e se ne possono creare come quelli dei romanzi delle utopie; ma questi mondi stessi sarebbero assai inferiori per bontà al nostro" (*Teodicea*, par. 11, trad. G. DE RUGGIERO).

³⁴ Per una panoramica sulla problematica, cfr. P. GIUSTINIANI, *Filosofia e religione: ricognizione di modelli e problemi*, Luciano, Napoli 1996 e AA.VV., *Ragione e rivelazione: introduzione alla filosofia della religione*, a cura di P. GIUSTINIANI e P. COLONNELLO, Borla, Roma 2004.

5. Ricerca del fondamento, sacralità e teologia. Una questione di confine

Al concetto di Dio è legata la ricerca del fondamento tipica dell'uomo, ben espressa da Aristotele nell'individuare il "primo motore"³⁵.

Dio, però, non è riducibile solo a fondamento, in quanto l'esperienza storica evidenzia come sia soprattutto al centro dell'universo sacrale, tipico dell'uomo³⁶. E, non a caso, il termine Dio designa il cardine dell'universo sacrale, cioè l'oggetto dell'esperienza religiosa vissuta, come ribadiva Söderblom³⁷.

La storia delle religioni descrive dettagliatamente la relazione degli uomini con questa potenza e rileva come essa sia stata sempre caratterizzata dallo stupore, dal timore, in casi estremi dallo spavento. Il fenomeno è pressoché universale, per dirla con Eliade, nel senso che non c'è alcun dubbio sulla diffusissima credenza in un Essere divino celeste, creatore dell'Universo e garante della fecondità della terra³⁸. E va detto anche che

“Una delle maggiori conquiste dell'attuale ricerca storico-religiosa va senz'altro considerata la dimostrazione che quasi tutti i popoli, quelli senza scrittura e quelli civilizzati, hanno una fede in Dio. La fede in Dio rappresenta dunque il punto centrale della religione”³⁹.

Si tratta di una fede dai caratteri variegati e diversificati, ma dotato di un sostrato comune “Dio non pensa, Egli crea. Dio non *esiste*, Egli è eterno.

³⁵ ARISTOTELE, *Metafisica* XII, 7, 10-12.

³⁶ A. ASCIONE-D. SESSA, *In ascolto del sacro. Un itinerario di fenomenologia della Religione*, Angelicum University Press, Roma 2020, pp. 45-66.

³⁷ “Dobbiamo tener presente che Dio è spesso una nozione assai poco precisa; molte volte questa nozione non si identifica affatto con quel che abitualmente intendiamo per Dio (...) ma certamente è qualche cosa di diverso, che sorprende (...). Lungi dal prospettare la minima teoria e neppure la più elementare generalizzazione, ci contentiamo della constatazione empirica: quest'oggetto esce dall'ordinario. E ciò risulta dalla potenza che l'oggetto sprigiona” (Ivi, pp. 11-12). Questo perché la potenza è considerata non soprannaturale ma straordinaria, diversa. Gli oggetti e le persone investiti di potenza hanno una natura specifica, quella che noi chiamiamo sacra.

³⁸ “Questi Esseri sono dotati di prescienza e sapienza infinite, hanno instaurato le leggi morali, spesso anche rituali del clan, durante la loro breve dimora sulla terra; sovrintendono all'osservanza delle leggi, e fulminano con la folgore chi le viola” (ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, tr. it., Boringhieri, Torino 1984, p. 42). L'opera originale è *Traité de histoire des religions* (1948).

³⁹ G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, De Gruyter & Co, Berlin 1969 (tr. it., *Fenomenologia della religione*, EDB, Brescia 1984, p. 121).

L'uomo pensa ed esiste e l'esistenza separa pensiero ed essere, li distanzia l'uno dall'altro nella successione”⁴⁰.

La teologia filosofica nasce con l'uomo e viene così descritta da Platone:

«Adimanto: “Va bene” - disse – “ma tali direttive inerenti alla teologia quali potrebbero essere?” Socrate: “Più o meno queste - risposi - come Dio si trova ad essere, così andrebbe sempre raffigurato, sia che lo si faccia in versi epici, o lirici, o nel testo di una tragedia”»⁴¹.

6. Il Dio dei Filosofi: un volto lontano

6.1 I presocratici

Agli albori della riflessione filosofica il divino è considerato essenzialmente come principio (*archè*) immanente. Si pensi a Talete, ad esempio, che considera l'acqua come “to theion”, ma, trattandosi di filosofia e non mito, la connotazione divina è da considerarsi solo in senso lato. L'acqua intesa come *archè* è, infatti, presente in tutte le cose, è l'origine di tutte le cose, è *in tutte le cose*, anzi finisce con l'identificarsi, ontologicamente, con tutte le cose⁴².

In questi primi pensatori greci emerge *ictu oculi* la sostanziale diversità tra il divino, inteso come Ente Trascendente nella Scrittura ed il divino inteso nella sua immanenza. Dio è certamente ritenuto nella tradizione biblica come origine di tutte le cose, ma nella sua trascendenza non si identifica con le cose, contrariamente a quello che costituisce una sorta di panteismo dei presocratici. La nozione di trascendenza, in altri termini, è lontana dalla mente dei presocratici, e la nozione stessa di divinità viene diversamente concepita. *Archè* biblico ed *archè* milesio, costituiscono, quindi, concettualizzazioni completamente diverse, sia di fatto, che teleologicamente, nelle intenzioni, cioè, dei vari autori.

Potrebbe, invece, definirsi “prototeologo” Senofane (570 a.C.-475 a.C.), che tenta di evidenziare, in un'epoca ostile a questo genere di operazioni culturali, che Dio è qualcosa in più e qualcosa di diverso rispetto ai conte-

⁴⁰ KIERKEGAARD S., *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia* (1846). In italiano in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 1211.

⁴¹ PLATONE, *Repubblica*, II, 379a.

⁴² La trattazione più autorevole di Talete, che ritiene l'acqua ‘archè, cioè principio di tutte le cose, è contenuta in ARISTOTELE, *I Metafisica*, I, 3.

nuti della religione popolare olimpica, peraltro piuttosto disprezzati da parecchi dotti già all'epoca. In Senofane l'attacco è contro le raffigurazioni di Dio, che viene concepito alla stregua di un uomo. "Se gli Etiopi potessero raffigurare gli dei li raffigurerebbero neri." - afferma plasticamente Senofane nel famoso frammento⁴³. Bersaglio degli attacchi di Senofane non sono solo gli antropomorfismi, ma anche gli antropopatismi, cioè quella sorta di proiezione di sentimenti umani in Dio. Abbiamo quasi una anticipazione delle tematiche barthiane del Dio inteso come il "totalmente altro"⁴⁴, anche se lo sforzo di Senofane ha connotazioni socio-culturali diverse. Non a caso esso, sotto certi aspetti, preannunzia una sorta di monoteismo assiologico, nel senso che prospetticamente la teologia così si orienterà.

La religione greca definita "olimpica" è quella "popolare", mentre nel mondo greco più intellettuale prevale l'elitaria religiosità misterica⁴⁵. Del resto la tradizione teologica greca non cristiana terminò nel 529, allorché Giustiniano dispose la chiusura di tutte le scuole filosofico-teologiche non cristiane.

Mentre la tradizione greco-romana coltivò la teologia come indagine razionale sulla natura del divino, la cultura greca si soffermò maggiormente sui legami tra teologia e fisica, per favorire l'indagine sulla natura. Si com-

⁴³ Cfr. il celebre framm. 16: "Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto quanto presso gli uomini è oggetto di vergogna e biasimo: rubare, fare adulterio, ingannarsi reciprocamente. Ma se i buoi, i cavalli, i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare a fare appunto ciò che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dei simili a cavalli e i buoi simili ai buoi e farebbero corpi foggianti così come ciascuno di loro è foggiato. Gli Etiopi dicono che i loro dei sono camusi e neri, i traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli" (H. DIELS-W. KRANZ, *Frammenti dei Presocratici*, DK 21 B 11, tr. it. di G. GIANNANTONI, Bari 1986).

⁴⁴ K. BARTH, *Römerbrief*, Berna 1919 (Vi fu una seconda edizione, notevolmente rielaborata, a Monaco nel 1922). L'opera sottolinea la cosiddetta "infinita differenza qualitativa" fra il tempo e l'eternità, tra l'uomo e Dio. Tale differenza genera una distanza enorme, che viene colmata, anzi lacerata, da Cristo, vero "paradosso". L'opera inaugura il filone della cosiddetta "teologia dialettica", aprendo la strada alla teologia di Gogarten e Bultmann e, più genericamente, fondando alcuni temi dell'esistenzialismo teista.

⁴⁵ Le due prospettive tendono ad accentuare sempre di più la loro differenziazione. In particolare la tradizione misterica ha notevoli punti di contatto con quella orfica ed i capisaldi così possono essere sintetizzati: a) Il corpo, nella sua materialità, è una vera e propria prigione dell'anima; b) La storia è regolata dalla "ruota" del destino (Fato); c) La purificazione dell'anima è garantita dal meccanismo della metempsicosi o trasmigrazione delle anime. Ce ne offre testimonianza Platone: "Quella parola che si ode pronunciare in certi misteri, che noi uomini siamo come in una specie di carcere, e che quindi non possiamo liberarcene da noi medesimi, e tanto meno fuggire, è certo una parola non facile a penetrare compiutamente" (PLATONE, *Fedone*, 62 b).

prende facilmente questa tendenza facendo riferimento alla ricerca dell'*archè*, che caratterizza la scuola ionica⁴⁶.

La cultura evidenzia alcune posizioni di indubbio interesse, soprattutto, allorché, la problematica va al vaglio del materialismo presocratico, espresso dal concetto di auto-determinazione della materia (Atomisti) o della teleologia, espressa dal concetto di etero-determinazione della materia (Anassagora)⁴⁷. Di notevole attualità ed interesse è, pertanto, l'annosa questione affrontata da Leucippo, Democrito ed Anassagora.

Gli atomisti prospettano, infatti, una cosmologia che sembra non aver bisogno di Dio. La combinazione aggregativa e disgregativa degli atomi, infatti, obbedisce a leggi meccaniche. Le note leggi di aggregazione deterministiche e meccaniche ci danno, infatti, l'idea della convinzione di Leucippo e Democrito che la materia abbia in sé la propria legge di sviluppo e che sia, quindi, capace di autodeterminazione. La legge è immanente e, quindi, non c'è bisogno di trovare al di fuori della materia un principio cosmico creatore o ordinante. Tale assunto fonda quella sorta di ateismo teoretico, cui si collegherà il giovane Marx nella sua tesi di laurea⁴⁸.

La posizione di Anassagora è sostanzialmente molto diversa. Il filosofo di Clazomene nega la possibilità di ogni forma di autodeterminazione della materia, riconducendo l'organizzazione e lo sviluppo stesso della materia viene ricondotto all'azione sapiente di una mente divina (*Nous*), che sembrerebbe trascendente. Essa, senza dubbio alcuno, per Anassagora regola il corso degli eventi, aggregando e disgregando le particelle semplici (*semi* o *omeomerie*), per cui il quadro complessivo è etero-determinazione della materia.

Sempre facendo riferimento al quadro generale della filosofia greca presocratica, al pluralismo cosmologico, con le sue implicazioni teologiche, si contrappone il monismo ontologico di Parmenide, secondo il quale l'essere coincide con Dio. Esso è equiparato ad una sfera immobile ed immutabile,

⁴⁶ Secondo Jaeger, il principio primo è ingenerato (*agénētos*) ed eterno (*aidios*) e coincide col divino, il che vale anche nel caso del pluralismo che contempla i 4 elementi, terra, aria, acqua, fuoco, che assurgono a principi teologici. Cfr. W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, tr. it., Firenze 1961 (*Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1963.))

⁴⁷ "Tutte le altre cose hanno parte a tutto, mentre l'Intelletto è alcunché di illimitato e di autocrate e nessuna cosa è mischiata, ma è solo, lui in se stesso" (SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros*, 164, tr. it. R. LAURENTI, in *I Presocratici*, Laterza, Bari 1981, vol. II, p. 164).

⁴⁸ Cfr. K. MARX, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*, s.e., Stoccarda 1840.

“che è e sarà sempre”⁴⁹. Gli attributi di immutabilità ed immobilità di Dio entreranno nella filosofia occidentale come, peraltro l’attributo di “perfettissimo” proprio in virtù di tale tradizione parmenidea. In particolare l’immutabilità e la stessa impossibilità di cambiare, si fonda sulla motivazione già formulata da Parmenide: il movimento comporta miglioramento, peggioramento, oppure, è vano non comportando alcuna mutazione. In tutti e tre i casi l’essere sarebbe imperfetto. La posizione segna una pietra miliare nella teologia filosofica, nonostante i correttivi di Melisso, per il quale l’uno-infinito è incorporeo, ma non nel senso di immateriale (concetto che nascerà con Platone), ma nel senso che è privo di qualsiasi figura che possa determinare un corpo e, quindi, non ha, né potrebbe avere la forma della sfera, come afferma Parmenide⁵⁰.

Una soluzione negativa al problema è offerto dal sofista Protagora (486 a.C.-411 a.C.) che propone quella che potrebbe essere definita la prima forma di agnosticismo, poiché riguardo agli Dei egli afferma di non poter sapere né che esistano né che non esistano⁵¹. In Crizia (460 a.C.-403 a.C.) abbiamo la denuncia delle divinità come “invenzione” degli uomini, soprattutto in termini di *instrumentum regni*, cioè “spauracchio” per indurre i cittadini a rispettare le leggi imposte dai detentori del potere politico⁵².

6.2 La filosofia classica

Socrate (469 a.C.-399 a.C.), come riporta Senofonte nei *Memorabili*, invece, propone, invece, un’idea positiva di Dio, “unico sapiente” il quale ci rivela quanto sia poca cosa la sapienza dell’uomo⁵³. Socrate appare orientato ad indagare sul vero volto del “Divino”, purificandola e caratterizzandola come “bene”, “intelligenza” e “provvidenza”.

⁴⁹ Espressione questa che avrà grande successo e sarà fatta propria dai Padri della Chiesa e, loro tramite, importata nella liturgia.

⁵⁰ I correttivi di Melisso sono molteplici e si riconducono al concetto di essere infinito (e non finito come afferma Parmenide). L’infinitezza dell’essere è data dall’assenza di limiti temporali e spaziali e dalla circostanza che se esso fosse finito dovrebbe necessariamente confinare col vuoto e, quindi, con un non-essere, il che è impossibile. Essendo infinito l’essere è necessariamente uno non potendosi ipotizzare due infiniti, in quanto uno limiterebbe l’altro. Cfr. G. REALE-D. ANTISERI, *La filosofia nel suo sviluppo storico*, La Scuola, Brescia 1988, vol. I, p. 40.

⁵¹ PROTAGORA, *Fragm. 4* in DK 80 B 1.

⁵² Essi sono introdotte sotto forma di demoni capaci di essere onnipresenti ed onniscienti riguardo alla condotta umana (SENOFONTE, *Memorabili*, I, 4).

⁵³ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 23 a.

Una teologia più organica la troviamo in Platone (427 a.C.-347 a.C.), coniatore del termine “theologia”. Agostino d’Ippona non esita a definirlo il più grande teologo pre-cristiano⁵⁴. L’elemento caratterizzante è la scoperta della trascendenza che egli attua nella “seconda navigazione”, quella dell’intelletto che porta al mondo delle idee superando l’inganno illusorio della conoscenza sensibile, come rileva Jaeger⁵⁵. Manca l’idea di creazione, in quanto il mondo sensibile è prodotto dal Demiurgo (*δημιουργός*) il quale plasma la materia preesistente (ed eterna) guardando ai modelli presenti nel mondo delle idee. Il Demiurgo, quindi, è mediatore tra il mondo delle idee (verità) e il mondo sensibile (copia). Di lui afferma Platone:

“Egli era buono e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Egli volle che tutte le cose diventassero più possibile simili a lui. E chi ammettesse questo principio della generazione del mondo come principale, accettandolo da uomini saggi, l’ammetterebbe assai rettamente. Infatti Dio volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla, nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendolo quanto era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente disordinatamente, lo portò dal disordine all’ordine, giudicando questo totalmente migliore di quello”⁵⁶.

Alcuni studiosi ritengono che il cardine della teologia platonica non sia costituita dalla dottrina delle idee, ma da una serie di insegnamenti non contenuti nelle opere scritte⁵⁷. Per Platone, infatti, sia la realtà sensibile che quella ideale sarebbe prodotta dai due principi primi dell’*Uno* e della *Diade*. Saremmo di fronte ad una prospettiva di derivazione pitagorica, nell’ambito della quale l’*Uno* (o nei dialoghi il “Bene”) fonderebbe ciò che è unitario e positivo (ordine), mentre la *Diade* fonderebbe le differenziazioni e la molteplicità (disordine). Le Idee deriverebbero per “processione” da questi due principi e successivamente, entrando in relazione con la materia, genererebbero le cose sensibili. Queste, a loro volta, partecipano all’idea corrispondente, ma se ne

⁵⁴ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, l. VIII.

⁵⁵ W. JAEGER, *Paideia*, tr. it., Bompiani, Milano 2003, p. 1181. In sintesi, l’oggetto della dialettica colloquiale platonica è sempre il divino nelle sue varie forme.

⁵⁶ PLATONE, *Timeo*, 29e-30. Ciò che spinge il Demiurgo ad agire in questo modo è il Bene che egli rappresenta. Il Demiurgo è inferiore al mondo delle idee ma superiore all’anima del mondo e alle altre anime che produce insieme agli dèi inferiori. Le idee sono il Divino impersonale mentre il Demiurgo è il Dio personale, che è “buono”.

⁵⁷ Possibile desumerli per via indiretta grazie alle polemiche su queste operate da ARISTOTELE, *Metafisica*, ll. I, XIII e XIV e dai suoi commentatori Alessandro di Afrodisia e Simplicio.

differenzierebbero secondo la diade, per eccesso o per difetto. Le idee, quindi, sarebbero “generate” *ab aeterno*⁵⁸.

Dio inteso come “Sommo Bene” (Platone) e “Motore Immobile” (Aristotele) segna una maturazione nella teologia filosofica. Per meglio cogliere la problematica è opportuno rilevare come Platone sia prima teologo poi filosofo. La sua stessa filosofia è intesa come tentativo di coniugare la fede orfana con la *ratio*. Dio stesso è inteso nel quadro del mondo della verità, alla luce della concezione che vede l’idea del bene come il “sole dell’Iperuranio”, come Sommo Bene. La sua connotazione assiologica, infatti, di Idea Somma, di luce dell’Iperuranio, tende a rendere secondario ogni discorso sui suoi attributi ontologici, che comunque, sono i medesimi delle altre idee: ipostatico, a se stante, trascendente, eterno, immateriale, immarcescibile, perfetto etc.

Il Demiurgo di cui parlavamo in precedenza, è divino ma è inferiore al Sommo bene, in quanto esso si limita ad essere un artefice divino, il quale plasma la materia preesistente, guardando all’idea. Frutto dell’operazione sono le “cose di questo mondo”, copie delle idee, quindi necessariamente imperfetto, in quanto vittime della resistenza e dell’opacità della materia, che finisce con l’essere considerata intrinsecamente negativa, correntemente con l’ottica pessimista e dualista di Platone.

Aristotele, invece, ha una visione positiva della realtà fenomenica. Egli rimarca il valore metafisico e teologico della “filosofia prima”, che nell’impianto aristotelico è il sommo sapere, occupandosi dell’essere in quanto essere, dell’*Ousia* (*Ovσία*) che esita nell’individuazione del significato di essere divino, “primo motore”, che è correlato con il Bene ed è separato dal Mondo⁵⁹. Del resto per Aristotele l’idea di Dio è molto concreta dal punto di vista fisico e la caratterizzazione di “motore immobile” scaturisce dalla stessa economia ontologica del cosmo. Se, infatti, *omne quod movetur ab alio movetur*, Dio costituisce il punto di arrivo del processo logico ed il punto di partenza di quello ontologico, non relativamente all’esistenza delle cose, ma al loro movimento⁶⁰.

Esso muove tutte le cose come causa finale ed è detto “motore immobile” in quanto non mosso per la consueta motivazione per assurdo: se si muovesse dovrebbe essere mosso da un altro, e quindi perderebbe il primato di

⁵⁸ La difficoltà relativa al bene nel mondo sensibile, in cui non può esservi unità, ma solo molteplicità, viene risolta riferendosi al concetto di armonia delle parti.

⁵⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, VI (E), 1026, a 18-21; *Metafisica*, XII (Λ), 1072, b 9-30.

⁶⁰ Il principio si inquadra nella dimensione potenziale-attuale dell’esistente. Cfr P. ORLANDO, *Filosofia dell’essere*, cit., pp. 151-162.

motore immobile, dando luogo a quel processo all'infinito che è ritenuto irrazionale da Tommaso d'Aquino.

Il Dio dei filosofi, diversamente dal Dio biblico, resta, comunque, nella filosofia greca immutabile, immobile, apatico in nome della cosiddetta "incapacità di amare" di Dio, che, nella mentalità greca costituisce l'essenza stessa della sua perfezione. Il Dio di Aristotele è, infatti, immobile e completamente privo di sentimenti. Del resto amore come compassione o compenetrazione nel mondo dell'altro è sinonimo di imperfezione e Dio non può amare, perché l'amore, trasportando la sua attenzione su un oggetto ontologicamente inferiore, infatti, determinerebbe nell'amante una sorta di decremento ontologico. Giova, infatti, ricordare che nella mentalità greca l'oggetto commisura il soggetto nella sua eccellenza e tale operazione vale anche sul piano teologico.

Conoscere, amare o semplicemente concentrarsi su un soggetto ontologicamente ricco arricchisce il soggetto, mentre, laddove il soggetto conosca, ami o si concentri su di un soggetto povero, ontologicamente, sarebbe sminuito⁶¹. Per questo il Dio aristotelico è lontano, assente nelle vicende reali dell'uomo. Esso, piuttosto si presta ad essere interpretato come un concetto fisicamente necessario solo per giustificare il movimento.

6.3 I post-aristotelici

Diventa emblematico come gli eredi di tale assunto filosofico-teologico, cioè i post-aristotelici di estrazione ellenistica, concordino perfettamente con tale impostazione di pensiero. Il "Dio lontano" dei post-aristotelici si risolve, ad esempio, in un Dio beato ed assente dalla storia (Epicuro), oppure in un Dio ignoto ed inconoscibile (Scettici).

In Epicuro, contrariamente a tanti luoghi comuni, non c'è affermazione di ateismo, ma un senso di agnosticismo ampiamente inteso. Gli Dei, se esistono, come sembrerebbe credere Epicuro, vivono beati negli *Intermundia*⁶².

⁶¹ Questa idea viene perseguita da tutta la tradizione classica greca ed anche, in misura ancor più rigida, dalla tradizione ellenistica, per cui impassibilità, atarassia, impermeabilità al dolore ed alle emozioni (apatia) costituiscono elementi rilevanti ai fini dell'individuazione del saggio e del vero filosofo.

⁶² "Dio o non vuol togliere i mali o non può, o può e non vuole, o non vuole né può, o vuole e può. Se vuole e non può è debole, il che non può pensarsi di Dio; se può e non vuole è invidioso, e anche questo è contrario alla natura di Dio. Se né vuole, né può è ugualmente invidioso e quindi non è Dio. Se vuole e può, il che converrebbe a Dio, donde deriva allora l'esistenza del male? E perché Dio non li toglie?" (EPICURO, fr. 374). Aggiunge un altro illustre ellenista: "Dunque la divinità non provvede alle cose del mondo" (SESTO EMPIRICO, *Ip. Pirr.*, III, 3, II).

È evidente che, sposando questa tesi, la paura degli dei - calamità, questa che, secondo Epicuro (341 a.C.-271 a.C.), costituisce una vera e propria malattia dell'uomo - viene fugata ed è questo lo scopo per cui il maestro di Samo affronta l'argomento⁶³. Egli non rifiuta per principio di ammettere l'esistenza del Divino, anche se nega decisamente la sua interpretazione popolare. Se la divinità esiste davvero, non potrebbe che essere immortale, felice e lontano da ogni costruzione umana. Gli dei, infatti, essendo beati non possono occuparsi delle cose degli uomini, in quanto, se lo facessero, distoglierebbero lo sguardo dalla beatitudine per concentrarlo su precarietà e miserie, il che non solo è impensabile, ma determinerebbe una sorta di "decremento" di divinità, atteso che gli dei in quanto tali non amano, o che, almeno, ad essi non convenga l'amore.

C'è, inoltre una seconda difficoltà: la presenza del male nel mondo depone o a carico di un'impotenza di un Dio buono, o nella sua malvagità, non escludendo la terza possibilità, cioè che non esista una divinità⁶⁴. Di qui l'ateismo che assume il carattere di pratico, in quanto Epicuro chiede di vivere *etsi Deus non daretur*, espressione, questa, che avrà molta fortuna nella storia del pensiero, transcendendo la prospettiva ontologico-teologica, per diventare un assioma di natura filosofico-politica nel giusnaturalismo groziano⁶⁵.

Negli scettici il discorso è ugualmente agnostico, nel senso che l'epochè o sospensione di ogni giudizio non permette all'uomo neppure di affrontare il problema: in altri termini nell'ambito dello scetticismo nichilista la verità non esiste. Anche se esistesse, per assurdo, non sarebbe comunque conoscibile, per cui il problema teologico si dissolve.

Interessante e, sotto certi aspetti meno lontano dalla posizione cristiana, è la dottrina stoica del Dio come *omega* (fine di tutte le cose), anche se lontana e legata alla prospettiva di atarassia degli stoici. Qui il divino è garante

⁶³ Cfr. essenzialmente *Sulla natura*, che esplica l'insegnamento del "Giardino" e le *Massime capitali*, trattazione essenzialmente morale.

⁶⁴ Cfr. quanto Lattanzio attribuisce ad Epicuro a proposito nel celebre passo della n. 34, così rieditato: "La divinità o vuole abolire il male e non può, o può e non vuole, o non vuole e non può, o vuole e può. Se vuole e non può bisogna ammettere che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole bisogna ammettere che sia malvagia; il che è ugualmente estraneo all'essenza divina; se non vuole e non può bisogna ammettere che sia impotente e malvagia; se poi vuole e non può sola cosa conveniente alla sua essenza, donde provengono i mali e perché non li abolisce?" (LATTANZIO, *De ira Dei*, 13, 19).

⁶⁵ Cfr. U. GROZIO, *De iure belli ac pacis libri tres*, Parigi 1625. Il filosofo, calvinista arminiano, perviene alla citata conclusione elaborando il suo trattato sulla pace, fondato sull'esistenza di valori morali superiori, cui tutti debbono soggiacere.

dell'ordine cosmico, muove come una sorta di provvidenza le cose verso il bene, ma, inteso come logos, è immanente nel processo cosmico nel senso che essi identificavano tutto il mondo fisico con la divinità stessa⁶⁶. Ed è proprio questa immanenza a costituire la prima grossa differenza tra impianto provvidenzialista stoico ed impianto provvidenzialista cristiano.

La seconda sostanziale differenza è data dalla concezione della storia, che è lineare nella Scrittura, mentre è ciclica negli stoici, riconducendosi al mito del cosiddetto "eterno ritorno". Non a caso e non a torto non sono mancati storici della filosofia che hanno evidenziato una sorta di materialismo stoico.

Con la scuola filosofica fondata da Zenone di Cizio abbiamo un impianto monista ontologicamente e panteista teologicamente panteista, secondo il quale la sostanza divina permea e si identifica con l'intero cosmo⁶⁷. Secondo gli Stoici, in definitiva, la storia è di natura ciclica, e il punto di origine coincide con punto finale, per cui avremo un'origine detta genesi, una consumazione, che, però, coincide con una nuova origine o "palingenesi"⁶⁸.

Non a caso il medioplatonismo, volto al recupero dell'idea platonica della trascendenza di Dio e quindi in stridente contrapposizione con il panteismo stoico, riporta la "teologia" al centro dell'indagine filosofica e colui che rivendica il titolo di erede di Platone, cioè Plotino, colloca Dio addirittura in un certo senso al di sopra dell'Essere, il che costituisce un originale ed interessante elemento. Il termine "Dio" è da lui utilizzato come sinonimo di Uno e costituisce una realtà dinamica che genera continuamente se stessa, produce il molteplice. Si tratta di Qualcosa di indefinito ed incomprensibile, il che postula come unica forma di teologia quella negativa⁶⁹.

⁶⁶ "Tutta la sostanza (materia) è unificata da uno spirito ('pneuma'), che tutta quanta la pervade, da cui il tutto è tenuto insieme e reso durevole e consenziente con se stesso" (ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De mixt.*, 216,14).

⁶⁷ Questo, quindi, è costituito dalla sostanza divina e forma un tutt'uno con essa. Il monismo panteistico viene riaffermato più tardi dal neostoicismo con Marco Aurelio Antonino, e anche dagli Scettici come Pirrone.

⁶⁸ Lo stoicismo si sviluppa in Grecia (Crisippo, Poseidone, Zenone), per poi arrivare a Roma, con Seneca, Epitteto e Marco Aurelio.

⁶⁹ L'Uno assume due valenze che sono il riflesso del suo procedere dialettico nelle ipostasi a lui inferiori (l'Intelletto e l'Anima): una negativa, che lo rende totalmente trascendente e ineffabile, l'altra positiva, che lo vede immanente alle realtà da Lui generate. Plotino riprende il tema della gerarchia ontologica di Platone, con la differenza che Plotino non pone il Bene al più alto livello dell'Essere, ma lo pone al di sopra dell'essere stesso. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 20; V, 3, 14; V, 4, 2, *Enneadi*, V, 5, 9; V, 2, 1.

Un cenno merita anche l'ebraismo, la cui cultura ha una particolare posizione. Qui orizzonte di pensiero e frutto della rivelazione sembrano tangersi. Basandosi sulla *Torah* che è sapienza divina e rende possibile la conoscenza di Dio e dei suoi attributi, si perviene alla loro espressione nei "Tredici Attributi della Clemenza e nelle Sefirot". Se è vero, però, questo, Maimonide nella *Guida dei perplessi* afferma che è impossibile definire Dio nella Sua essenza, poiché ogni qualificazione finirebbe con lo svilire il suo essere Altissimo e Perfetto, e si cadrebbe necessariamente nell'antropomorfismo e nell'antropatismo. L'eccedenza dell'oggetto e la piccolezza dell'uomo fanno sì che ogni tentativo di descrizione è pallido ed inadeguato⁷⁰.

7. Il Dio di Abramo: il volto prossimale del Dio biblico e la teologia rivelata

Per avere una teologia intesa come "organizzazione della dottrina" occorre ricondursi all'apporto della metafisica greca, che influenzò l'Ebraismo già all'inizio del I secolo con Filone di Alessandria e successivamente costituì elemento prezioso per i primi pensatori cristiani, come Clemente Alessandrino (150-215) e Origene (185-254).

Occorre comunque arrivare alla patristica (III-VIII secolo) per avere una teologia organica ed evoluta come la intendiamo noi. Essa, infatti, si sviluppò nei secoli da Agostino d'Ippona alla scolastica. Mentre nella prima fase il riferimento prevalente in ambito classico sarà Platone, nella seconda sarà Aristotele e si raggiungerà la massima espressione con Tommaso d'Aquino.

La rivoluzione cristiana presenta un Dio che "squarcia i cieli", ama il suo popolo, scende fra i suoi, si rivela, si incarna, si immola, assumendo caratteri di inauditezza ed arditezza assoluta. Nessuno aveva mai detto ed osato dire tanto di Dio. È evidente che essa ha valenza rivoluzionaria, sia per i con-

⁷⁰ Ricorda il teologo e rabbino inglese Luis Jacobs che la teologia ebraica si è sviluppata soprattutto con i suoi pensatori medievali, ma esiste da prima in quanto tutta la Bibbia (con la sola eccezione del libro di *Ester* in cui il riferimento alla provvidenza divina resta celato) è scritta con riferimento a Dio, generalmente indicato con le espressioni *Eloim* e *Jahvè*. Dio ha rivelato la *Torah* al popolo ebraico come atto d'amore, giustizia e salvezza: come fa notare lo stesso Jacobs, per molti ebrei gli insegnamenti biblici e del *Talmud* sono incentrati sui comportamenti pratici piuttosto che sulle speculazioni astratte. Per questo parlare di teologia nell'ebraismo è argomento piuttosto spinoso. La fede religiosa chiede sempre il rispetto della Legge nell'amore e nel timore verso Dio. Oltre alla ricerca di Dio nella preghiera e nello studio, le *Mizvot* si fondano pertanto su ciò che Dio vuole che gli uomini compiano riconoscendovi l'importanza dell'intenzione e della volontà nell'eseguirle.

tenuti dogmatici, sia per quelli morali e rappresenta una modalità religiosa che non ha precedenti storici.

In primo luogo è opportuno rilevare che il Cristianesimo non si prospetta essenzialmente come dottrina o come semplice messaggio di natura politico-morale. Esso, piuttosto, viene predicato come mistero *soterico* ed *escatologico*. Nel suo aspetto *soterico* il fine del Cristianesimo è la salvezza, intesa come comunione con Dio che inizia già in questa vita e si proietta in una prospettiva metastorica, al di là dello spazio e del tempo, in una dimensione, pertanto, eterna. Proprio per questo, nel suo aspetto *escatologico*, esso rimanda ad un “perfezionamento” in senso etimologico (compimento) sul piano meta-storico, ritenuto tutt’altro che simbolico, ma reale. Diversamente dalla teologia filosofica che ha una chiara funzione noetica, qui la funzione è essenzialmente soterica, cioè funzionale alla salvezza che è - come già anticipato - primariamente è comunione con Dio. Il messaggio assume - come si diceva - anche carattere escatologico proprio perché costituisce un mistero che va al di là dello spazio e del tempo, proietta in una dimensione metatemporale e meta-storica, immette nella dimensione di Dio che è l’eternità.

Come già ugualmente fatto rilevare, infine, il cristianesimo dona alla cultura filosofica antica due concettualizzazioni, che avranno fortuna successivamente: creazione ed infinito come perfezione.

8. Fare teologia oggi. Alcune considerazioni sulla teologia rivelata

8.1 Il dibattito attuale: verso una teologia sapienziale: *Ad theologiam promovendam*

Ai fini di una messa a punto anche in termini metodologici ed epistemologici della teologia contemporanea non si può prescindere dal *motu proprio* di Papa Francesco *Ad theologiam promovendam* (1 novembre 2023) per coglierne una serie di utili indicazioni⁷¹.

In primo luogo chiariamo la teologia di cui si tratta è quella che, in prospettiva epistemologica, abbiamo chiamato “teologia rivelata” e che dev’essere intesa teleologicamente non solo in una prospettiva cognitiva, ma soprattutto come scienza che è finalizzata alla “sapienza”. Tale visione “sapienziale” della teologia, rimarcata fortemente nel *motu proprio*, era, peraltro,

⁷¹ FRANCESCO, *Ad Theologiam promovendam* in AAS, vol. 115 (2023), n. 11, pp. 1209-1217. Cfr. il commento a cura della Pontificia Accademia di Teologia di AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vademecum*, Marcianum, Venezia 2024

già stata adombrata già nella *Fides et Ratio*⁷² che, appunto, traccia una linea poi ripresa e valorizzata.

Pur nascendo come *motu proprio* con cui viene formulato un aggiornamento degli Statuti della Pontificia Accademia di Teologia (PATH), istituita nel 1718, il documento pontificio va ben oltre l'intento istituzionale, in quanto nel ridisegnare gli Statuti della PATH costituisce un monito per i teologi ad adeguare il modo di fare teologia tenendo conto dei metodi e delle finalità in funzione delle sfide del presente.

La stessa espressione, tanto di moda, "teologia in uscita", indica la necessità di una riflessione profetica, capace di interpretare il presente, avere uno sguardo verso il futuro, il tutto alla luce della Rivelazione e del patrimonio perenne della Chiesa. Occorre, in altri termini, confrontarsi con le profonde trasformazioni culturali, consapevoli che: «Quello che stiamo vivendo non è semplicemente un'epoca di cambiamenti, ma è un cambiamento d'epoca»⁷³.

Si tratta di un invito ad un vero e proprio "cambio di paradigma", che richiede il coraggio di una "rivoluzione culturale", affinché la teologia sia effettivamente *contestuale*, leggendo il Vangelo nelle condizioni reali di vita delle persone e tenendo conto dei diversi ambienti geografici, sociali, culturali. Di qui la conseguenza epistemologica consistente nella transdisciplinarietà oltre che interdisciplinarietà, al fine di conferire al fare teologia maggior valenza pastorale.

"Teologia in uscita", quindi, significa anche promuovere un sapere teologico che esca dai confini accademici per andare incontro alle persone, alle culture, ai contesti concreti. Non una "teologia da tavolino", ma una riflessione che "vada ai confini", che "vada alle frontiere".

La teologia intesa come "sapienza" unisce fede e ragione, riflessione, preghiera, prassi. Ha, quindi, un timbro pastorale, cioè non parla solo all'intelligenza, ma al cuore. Essa, di conseguenza, è chiamata ad utilizzare un linguaggio comprensibile e nuovi registri espressivi, affinché possa essere accessibile anche a chi non ha formazione specialistica, aprendosi ai linguaggi dell'arte, dell'immaginazione, del simbolo.

Per usare le parole del presidente della Pontificia Accademia di teologia, il vescovo-teologo mons. Antonio Staglianò, la teologia sapienziale è

⁷² "La teologia ha l'urgente necessità di recuperare la dimensione sapienziale come dimensione costitutiva del suo stesso fare teologico, per condurre l'uomo alla verità profonda delle cose, cioè alla verità di Dio" (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione *Fides et Ratio* del 14 settembre 1998, in AAS 91 (1999), n. 1, pp. 5-88. La cit. è al n. 81).

⁷³ FRANCESCO, *Ad Theologiam promovendam*, cit., n. 1.

chiamata a superare i pregiudizi del vecchio illuminismo, che separa fede e ragione, mostrando come «come la fede cristiana introduca alla realtà reale dell'esistenza, contro ogni mascheramento globale delle coscienze nelle nuove società "liquide" (Bauman) e "schiumose" (Sloterdijk)»⁷⁴.

Si può cogliere qui una sorta di riflessione teologica intesa come "purificazione" della fede, nel senso che fare quella che oggi viene denominata "teologia in uscita" significa utilizzare la ragione per "decostruire criticamente una figura di fede che non corrisponde e non conviene al Vangelo"⁷⁵, aprendosi ad un orizzonte, quello della fede, che, pur non disdegnando l'apporto della *ratio*, non la deve ipertrofizzare⁷⁶.

Va anche detto che l'orientamento teologico è quello di coniugare, proprio in un'ottica sapienziale alla luce del n. 7 del *motu proprio*, l'approccio alla trascendenza con la storia umana, evitando "forme di disumanizzazione e/o strumentalità ideologica"⁷⁷. Proprio per questo la proposta sapienziale, peraltro vista come intimamente legata all'escatologia, è destinata a diventare elemento integrante dello statuto stesso della teologia, in vista della conversione del cuore e della mente⁷⁸.

A tal proposito val la pena rimarcare la dimensione sapienziale della teologia, come evidenzia Marco Salvati, prelato segretario della PATH, è in continuità con la tradizione tomista, secondo la quale "come già chiaramente affermato da San Tommaso d'Aquino"⁷⁹, la teologia "maxime dicitur sapientia". Nel suo interessante saggio, l'A., infatti, sviluppa il tema in maniera competente e suggestiva, seguendo la "duplex sapientia" adombrata dal Dottore Angelico, che vede in Cristo "Parola fatta carne, il libro che racchiude tutta la sapienza e la scienza"⁸⁰, anticipando in sostanza l'assunto barthiano

⁷⁴ A. STAGLIANO', *Teologia « in uscita »*. *Ripensare il pensiero immaginando un illuminismo cristico*, in AA.VV., *Ad theologiam promovendam*. *Vademecum*, cit., pp. 15-27. La citazione è a p. 17.

⁷⁵ Ivi, p. 16.

⁷⁶ L'A. ipotizza l'abuso della ragione, ai danni della fede, e auspica, a mo' di provocazione di "decostruire un'idea di ragione, in curvata in se stessa e rinchiusa nei limiti mortificanti delle sue capacità metafisiche" (Ivi, p. 16).

⁷⁷ R. NARDIN, *Dimensione sapienziale della teologia* in AA.VV., *Ad theologiam promovendam*. *Vademecum*, cit., pp. 93-100. La citazione è a p. 94.

⁷⁸ Cfr. Ivi, p. 99.

⁷⁹ G.M. SALVATI, *Teologia e sapienza in Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *Ad theologiam promovendam*. *Vademecum*, cit., pp. 101-107. Il passo chiave è TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q.1, art. 6.

⁸⁰ Ivi, p. 107.

secondo il quale la teologia senza amore sarebbe un costrutto “come un fuoco di paglia e un castello di carte”⁸¹.

8.2 Per una teologia sinodale, incarnata e relazionale

Altra espressione ricorrente nel dibattito teologico contemporaneo è quella di “teologia sinodale”. Al di là della ridondanza e dell’abuso che spesso si fa del termine, concretamente, il documento pontificio evidenzia la dimensione collegiale della ricerca, che non è soltanto opera di singoli isolati, ma nasce, cresce e si sviluppa all’interno della comunità teologica, con fraternità, comunione, dialogo, ascolto, discernimento. I ricercatori teologici sono chiamati a costruire progetti che non solo siano accademicamente rigorosi, ma anche culturalmente sensibili e dialoganti con il mondo contemporaneo (arte, filosofia, scienze sociali, culture locali, interculturalità, etc.).

In termini concreti, quindi, occorre bilanciare rigore scientifico e apertura: mantenere la profondità, la serietà degli studi, senza scadere nel vago e generico, curare, ma non assolutizzare il cosiddetto “impatto sociale”.

Emerge, poi, una concezione di teologia come servizio, legata alla “Chiesa in uscita”, concretamente posta al servizio dell’uomo, capace di affrontare le più urgenti problematiche culturali contemporanee, non solo in termini di lotta a relativismo e nichilismo, che restano centrali e prioritarie, ma anche aprendosi a temi emergenti e gravidi di conseguenze antropologiche, quali la questione climatica, i problemi delle neuroscienze, le disuguaglianze sociali, il lavoro e la giustizia. In questa curvatura la teologia si configura come “esperienza di carità intellettuale” come evidenzia Giuseppe Lorzio⁸².

La diretta conseguenza sarà quella di una teologia “incarnata”, cioè legata ad una fede intesa come “sapienza spirituale”, aliena da ogni astrattez-

⁸¹ Ivi, p. 108.

⁸² G. LORIZIO, *Teologia come esperienza di carità intellettuale* in AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vademecum*, cit., pp. 109-115. L’A. parte dallo spunto rosminiano di carità temporale, intellettuale e pastorale o spirituale, incentrando la trattazione sull’agape. Il contributo, infatti, individua proprio del “fare comunione” il fine delle cattedre, evitando quelle tentazioni populiste e fondamentaliste “sempre in agguato” (p. 114).

za⁸³, cioè capace di legare strettamente la verità di fede alla storia dei popoli⁸⁴.

Lo strumento attuativo di una simile prospettiva, in termini epistemologici non potrà che essere la prospettiva transdisciplinare, tema questo centrale del documento che incoraggia a “una visione epistemologica unitaria, in cui le diverse discipline dialogano appieno tra di loro, appartenendo ad un’unica verità”, per cui la ragione scientifica non basta, in quanto bisogna aprirla alla sapienza come intuiscano Tommaso d’Aquino e Rosmini, peraltro esplicitamente citati al n. 7 dal *motu proprio*⁸⁵.

Ora, proprio per il fatto che questa operazione culturale per essere efficace, debba essere sempre realizzata non tanto in termini dialettici, emerge il carattere relazionale della teologia⁸⁶. Il Maspero, infatti, rimarca la necessità che la teologia sappia rispondere al nuovo contesto di cambiamento.

La dimensione relazionale, peraltro, non può prescindere da un ascolto dialogico come viene evidenziato dal saggio di un altro vescovo teologo, cioè Ignazio Sanna, nel saggio “Teologia e sfide del presente”⁸⁷.

L’A. fa riferimento al processo di secolarizzazione e all’indifferentismo religioso, sottolineando la necessità che la teologia sappia gestire l’esperienza di Dio oggi anche come “esperienza di assenza”, per cui “la teologia non può ignorare la realtà del processo di secolarizzazione, e deve sentire tutta la re-

⁸³ Cfr. P. O’ CALLAGHAN, *Teologia, rivelazione e razionalità*, in AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vadecum*, cit., pp. 23-27. L’A. accentua la necessità di confrontarsi con le attuali e profonde trasformazioni culturali (p. 23).

⁸⁴ L’assunto si collega a quanto scaturisce dalla riflessione di Karl Rahner, e, cioè che l’ethos del nostro tempo, nel fatto stesso di occuparsi di libertà e dignità dell’uomo, è solo apparentemente secolarizzato, anzi consegue ed incarna inconsapevolmente al frutto sostanzialmente del cristianesimo (Cfr. *ivi*, p. 24). La rivelazione dialoga con il mondo creato e, comunque, conserva un carattere cristologico in quanto legge e interpreta il vangelo “nella condizione quotidiane in cui vivono le persone avendo come archetipo l’Incarnazione del *Logos*” (*Ivi*, p. 25). Il Verbo Incarnato non rappresenta, infatti, rottura e discontinuità tra cielo e terra. Da dimensione cristologica della teologia (cfr. *Gaudium et Spes*): Cristo manifesta l’uomo all’uomo per cui il dialogo ha radice trinitaria.

⁸⁵ *Ivi*, p. 26.

⁸⁶ Cfr. G. MASPERO, *Dimensione relazionale della teologia*, in AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vadecum*, cit., pp. pp. 81-86.

⁸⁷ Cfr. I. SANNA, *Teologia e sfide del presente*, in AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vadecum*, cit., pp. 35-40. Qui si accentua la complessità che caratterizza la società in cui viviamo, il cui scenario appare “plastico e mobilissimo” (*Ivi*, p. 35). A questa difficoltà di assetto si aggiungono nuove sfide, quali la pandemia, che ha cambiato gli equilibri relazionali, la società digitalizzata dell’infosfera o infocrazia, il *machine learning*, l’intelligenza artificiale, l’antropologia rappresentata dalle neuroscienze (“uomo neuronale”), il cambiamento climatico in corso, tema quest’ultimo particolarmente attenzionato dal Papa.

sponsabilità di mostrare che la fede in Dio, Padre onnipotente, e in Gesù Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza, dona un supplemento di senso alle scelte esistenziali della vita”⁸⁸, continuando a dialogare.

8.3 Alcune considerazioni critiche

Lascia perplessi il rimarcare, fatto proprio da taluni interventi nel dibattito teologico contemporaneo, la tesi della prevalenza dell’etica sulla teologia e della teologia dell’incontro sulla teologia della verità⁸⁹.

Tale prospettiva, peraltro non pacifica, né scevra di criticità, pur presentando nelle intenzioni una onesta ricerca prasseologica, necessita di maggiori puntualizzazioni, onde superare le legittime perplessità. Si tratta – ad opinione dello scrivente – di un falso problema, tenendo conto del principio tomista che *Ens et bonum convertuntur*⁹⁰. La verità non è mai separata dalla prassi, che è sua attuazione e che la tesi andrebbe a separare con uno iato del quale non si comprende il motivo. Rimandiamo a quello che scrivemmo a proposito della dimensione veritativa della teologia, che prevale su quella narrativa, che renderebbe la religiosità una narrazione meramente consolatoria ed emozionale, ma non radicata nell’essere⁹¹.

Di fatto non ci sentiamo di dissentire dalla teologia tradizionale, secondo la quale la carità è prassi della verità, in base al principio tomista “*agere sequitur esse*”⁹², con conclamata precedenza logica della *veritas* sulla *caritas*.

⁸⁸ Ivi, p. 40.

⁸⁹ Cfr. S. CALEFFI, *Teologia e cultura del dialogo*, in AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vademecum*, cit., pp. 41-46. L’A., nel sottolineare la dimensione sapienziale della teologia che emerge dal *Motu Proprio*, analizza uso e circostanze in cui la Chiesa utilizza il termine “dialogo” e considera tre livelli: “alto” (dimensione teologica), “intermedio” (sfera politica), “basso” (vita di tutti i giorni e coesistenza pacifica) (Ivi, pp. 42-43).

⁹⁰ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1 (“Bonum et ens sunt convertibilia”. Qui Tommaso spiega che “bene” è tutto ciò che è desiderabile, e ciò che è desiderabile è tale in quanto è perfetto, e ciò che è perfetto è tale in quanto ha essere. Dunque, bene e essere si identificano. Cfr. pure *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 3, ad 1 (“Ens et bonum non differunt re, sed ratione tantum...”). Qui il Dottore Angelico sottolinea che la distinzione tra bene ed essere non è ontologica, ma solo concettuale: sono la stessa cosa sotto aspetti diversi. Infine val la pena citare anche il *De Veritate*, q. 1, a. 1 (“Bonum autem et verum cum ipso ente convertuntur”). Qui Tommaso ribadisce che il bene e il vero sono trascendentali, cioè proprietà universali dell’essere, presenti in tutto ciò che esiste.

⁹¹ D. SESSA, *Alle frontiere della conoscenza di Dio. Il prolegomeno linguistico alla teologia di Langdon Gilkey*, Angelicum University Press, Roma 2022, pp. 152-156.

⁹² TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 1; Ivi, I, q. 76, a. 1; *De Veritate*, q. 1, a. 1.

Ugualmente perplessi lascia l'uso ricorrente e modaiolo di talune frange della teologia contemporanea di pirotecnie verbali, con le quali la fonte della teologia sarebbe l'ascolto dell'uomo e del popolo di Dio, confondendo l'*auditus mundi*, che vuol cogliere le istanze, con l'*auditus verbi* vero nodo fontale del sapere teologico⁹³.

Anche l'espressione "Fare teologia in forma sinodale"⁹⁴, senza puntualizzare adeguatamente il lemma "sinodale", genera un uso generico e talvolta improprio ed incline ad astrattezze, mentre va configurato all'interno di una logica di stile "da assumere e coltivare"⁹⁵, che, utilizzato correttamente, è ecclesiologicamente imprescindibile. In concreto, alla luce della *Lettera Apostolica*, vengono postulati "ascolto, dialogo, discernimento, integrazione"⁹⁶.

Un uso improprio e generico del termine farebbe emergere un anelito ad una teologia capace di essere attuale e contestualizzata, capace di cogliere la valenza multiculturale del contesto attuale, ma renderebbe difficile proporre modelli identitari, il che espone al rischio di svuotare il sapere teologico dei contenuti essenziali, portando ad una liquefazione del messaggio. Si finirebbe per ipertrofizzare il metodo dialogico e di ascolto a scapito del messaggio in termini di contenuto, si accentuerebbe il *narrativo* a scapito del *veritativo*, si disintegrerebbe l'identità in nome della rilevanza.

Sempre a proposito del malvezzo di utilizzare "pirotecnie verbali", una forte perplessità è generata dall'utilizzo di un linguaggio che talvolta ha parvenza di "slogan", come teologia "del popolo, dal popolo di Dio, per il popolo di Dio", "dalla fede" del popolo, "dai popoli nel popolo" di Dio.

Va sottolineato, infine, come spesso si percepisca in talune frange del dibattito, un atteggiamento di chiusura sospettosa verso la metafisica. Questa è condivisibile laddove per metafisica s'intenda la formalizzazione astratta

⁹³ C.M. GALLI, *Declinazione sul popolo di Dio e la teologia*, in AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vademecum*, cit., pp. 73-79. Qui si parla del popolo di Dio nella teologia, che l'A. declina rifacendosi alla "teologia del popolo" argentina alla luce di un'antropologia teologica, in dialogo con antropologia filosofica, culturale e politica (Ivi, p. 75). Essa viene ridefinita con un insieme di espressioni, cioè "del popolo, dal popolo di Dio, per il popolo di Dio", "dalla fede" del popolo, "dai popoli nel popolo" di Dio. La trattazione, che utilizza una serie di espressioni d'effetto, ma forse ridondanti, è indubbiamente suggestiva. Va rilevato, però, che la sinteticità della trattazione e la mancanza di correlazioni a concrete situazioni esistenziali potrebbe legittimamente destare qualche perplessità, in quanto talora potrebbe appalesarsi come debole in termini argomentativi.

⁹⁴ Cfr. R. BATTOCCHIO, *Fare teologia in forma sinodale* in AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vademecum*, cit., pp. 87-92 di Riccardo Battocchio, presidente dell'ATI e socio corrispondente della Path.

⁹⁵ Ivi, p. 88.

⁹⁶ Ivi, p. 89.

della deriva formalista di taluni filoni della scolastica decadente, ma certamente non per l'autentica e concretissima filosofia dell'essere di stampo squisitamente tomista. Dicendola con Gilkey: "without metaphysics you can't have a true theology" ("senza metafisica non si può fare teologia")⁹⁷.

9. Conclusioni

Le idee guida che emergono dal presente saggio si riconducono alla differenza di fondo tra teologia razionale (prospettiva oggettiva), in cui lo statuto epistemologico *ex cogitatu* determina un *iter* strutturalmente ascensionale ripeto alla teologia rivelata (prospettiva soggettiva), in cui lo statuto epistemologico cessa di essere *ex cogitatu* per diventare *ex revelatu*, in quanto sostanziato dal discorso di Dio intorno a se stesso, implicando, quindi, un iter logico-dialogico discensionale.

Salvando sempre un *incipit* umano, si tratta di un'avventura affascinante, in cui l'uomo, la cui storia sostanzialmente è intimamente correlata alla storia delle religioni, si rivela strutturalmente *a-priori* "homo religiosus", nel senso inteso da Julien Ries⁹⁸.

Di qui lo statuto epistemologico della teologia rivelata, cioè *ex auditu*, postula un interpellato da parte di un Dio personale, che, direttamente o indirettamente, con le più svariate modalità e mediazioni, entra in contatto con l'uomo, al quale viene chiesta un'adesione non solo intellettuale, ma esistenziale, il che costituisce l'essenza stessa della fede.

Al fascino della teologia filosofica, che, utilizzando la ragione, è in grado di cogliere la realtà trascendente, concepita come principio e fine di tutte le cose, si aggiunge la solidità veritativa della teologia rivelata, portatrice di salvezza e forte del suo statuto epistemologico rivelazionale che si coniuga con la fede che: "proviene dall'aver udito" (Rom. 10,17).

L'ascolto della Parola costituisce il canale con cui è Dio a comunicare all'uomo parole di salvezza, ma occorre evitare l'equivoco di confondere la dottrina con una dottrina filosofica o di una ideologia sociale, ponendola sul piano di "mistero soterico ed escatologico".

⁹⁷ L. GILKEY, *Naming the Whirlwind: the Renewal of God-language*, Bobbs Merrills, New York 1969, pp. 425-426. Cfr. D. SESSA, *Alle frontiere della conoscenza di Dio. Il prolegomeno linguistico alla teologia di Langdon Gilkey*, cit., pp. 237-240.

⁹⁸ Per una trattazione del concetto di *homo religiosus*, cardine del pensiero del teologo belga, cfr. D.SESSA-A. ASCIONE, *In ascolto del sacro. Un itinerario di fenomenologia della religione*, cit., pp. 175-186.

A questo discorso, sempre restando sul piano epistemologico si collega la necessità di coniugare fede e ragione, in termini, però, non astratti, ma concreti: *recta fides e recta ratio*.

Nell'epoca contemporanea, non si può non notare come la cultura contemporanea sia certamente assetata di senso, ma, al tempo stesso, essa assuma un atteggiamento tendenzialmente evitante e sfuggente, soprattutto nei confronti della vocazione dell'uomo ad essere, in termini heideggeriani, "pastore dell'essere". L'esito è costituito dalle imperanti derive relativistiche, scetticheggianti ed indifferentistiche, che permettono all'uomo lo slittamento nei surrogati dell'essere autentico: consumismo godereccio e deresponsabilizzazione sociologica.

Non a caso fanno molto riflettere le parole dall'allora Card. Ratzinger nell'Omelia della *Missa pro Eligendo Pontifice*. Il dottissimo teologo, a tal proposito, poco prima di dismettere l'abito porpora di Cardinale per indossare quello bianco di Papa, non esitò a definire il relativismo come una vera e propria "dittatura"⁹⁹.

La teologia, però, non può esimersi dal confrontarsi proprio con relativismo e consequenziale "debolezza ontologica", che sono strettamente collegati e sono peculiarità della nostra epoca, anche se la loro seduttiva tentazione è ricorrente nella storia del pensiero.

A mo' di esemplificazione, possiamo fare riferimento al versante antiumanistico che echeggia 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"¹⁰⁰. Esso costituisce l'antefatto e la presupposizione di nichilismo, relativismo e agnosticismo, nonché di quella crisi di autentica e sincera comunicazione che attanaglia la società odierna.

⁹⁹ "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" (J. RATZINGER, *Omelia pronunciata nella Missa pro eligendo Pontifice*, 18 aprile 2005, in www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html).

¹⁰⁰ DK 82 B 3.

Fare, quindi, teologia richiede la capacità di operare scelte di campo coraggiose e decise, in una prospettiva competente ed attenta. Il presupposto è, perciò, proprio quello di dotare il teologo di un repertorio competenziale robusto, aperto al dialogo, ma radicato nella tradizione, e questo presuppone il possesso sicuro dell'epistemologia teologica, cioè conoscere identità, metodo, strumenti e ruolo del fare teologia nel mondo fluido e liquido ben descritto da Bauman.

Il patrimonio irrinunciabile va attualizzato ed opportunamente calato nelle differenti realtà socio-culturali, soprattutto attraverso una mediazione linguistica e culturale tale da rendere il linguaggio tale da incidere concretamente sul tessuto culturale e sulla coscienza dell'uomo contemporaneo.

«In quest'ottica questo tentativo di delineare una prospettiva cosmologica ed ontologica radicata nell'esperienza di riflessione del passato, dialogante col presente, ma anche proiettata nel futuro. In fondo è questa la missione del filosofo: individuare il vero e coglierne il senso ultimo e più profondo, avendo il coraggio di delineare un pensiero "forte"»¹⁰¹.

In termini di teologia rivelata, un riferimento autorevole è - come abbiamo evidenziato - il *motu proprio* dall'*incipit* significativo *Ad theologiam promovendam*, in cui il rapporto tra pensiero teologico e prassi ecclesiale nell'ottica di ri-pensare tale relazione in termini di una "teologia pastorale che si sposi fecondamente con una pastorale teologica". Una teologia, quindi, sapienziale, contestualizzata, comunionale, relazionale, ma al tempo stesso sostanziata di una bimillenaria tradizione e vivificata ermeneuticamente dal paradigma della continuità. Conferire "timbro pastorale" alla riflessione teologica alla luce di Cristo, significa fare del Verbo Incarnato il "modello assoluto di avvicinamento e interazione tra dottrina e azione, teologia e pastorale"¹⁰².

Ci piace concludere con le parole di Joseph Ratzinger, che, alludendo al futuro della Chiesa scrive:

«Il futuro della Chiesa può risiedere e risiederà in coloro le cui radici sono profonde e che vivono nella pienezza pura della loro fede. Non risiederà in coloro che non fanno altro che adattarsi al momento presente o in quelli che si limitano a criticare gli altri e assumono di essere metri di giudizio infallibili, né in coloro che prendono la strada più semplice, che eludono la passione della fede, dichiaran-

¹⁰¹ D. SESSA, *Metaphysica*, cit., p. 252.

¹⁰² A. POMPILI, *Teologia e pastorale*, in AA.VV., *Ad theologiam promovendam. Vadecum*, cit., pp. 63-71. La citazione è a p. 70.

dola falsa e obsoleta, tirannica e legalistica, tutto ciò che esige qualcosa dagli uomini, li ferisce e li obbliga a sacrificarsi. Per dirla in modo più positivo: il futuro della Chiesa, ancora una volta come sempre, verrà rimodellato dai santi, ovvero dagli uomini le cui menti sono più profonde degli slogan del giorno, che vedono più di quello che vedono gli altri, perché la loro vita abbraccia una realtà più ampia (...). L'uomo vede solo nella misura di quello che ha vissuto e sofferto. Se oggi non siamo più molto capaci di diventare consapevoli di Dio, è perché troviamo molto semplice evadere, sfuggire alle profondità del nostro essere attraverso il senso narcotico di questo o quel piacere. In questo modo, le nostre profondità interiori ci rimangono precluse. Se è vero che un uomo può vedere solo col cuore, allora quanto siamo ciechi!»¹⁰³.

¹⁰³ J. RATZINGER, *Fede e futuro*, tr. it., Queriniana, Brescia 1971, pp. 112-113.

Atanasio di Alessandria e la questione ariana

di Paolo Laino

La scelta di trattare la figura e la speculazione di Atanasio scaturisce dal desiderio di approfondire alcuni aspetti legati alla lotta all'arianesimo e di definire, in modo netto, i pilastri dell'ortodossia. E nell'ambito dell'ortodossia Atanasio costituisce – per usare le parole di Gregorio Nazianzeno – la grande “colonna della Chiesa”, in quanto dotato, allo stesso tempo, di eccezionale lucidità, capacità di intuizione e riflessione, nonché di una indomita forza per lottare contro l'errore.

La scelta di approfondire gli aspetti dottrinali legati alla figura di Atanasio e, in modo particolare, per definire l'unione *ipostatica*, vale a dire, quella particolare connessione che consente di unire a ciò che è divino quello che per natura è umano, in modo da garantire la salvezza¹. L'obiettivo del presente contributo si identifica con la ricerca di quei valori indispensabili per inculturare la fede, cioè, per definire il sostrato culturale, riferito alla figura di Atanasio, in cui si trovano i pilastri dell'autenticità e dell'ortodossia della *fides* stessa.

Lo studio mira anche ad analizzare, in accordo con l'analisi condotta da Jaroslav Pelikan², la funzione del *Logos*³ inteso come Agente Trascendente di quegli atti che risultano decisivi per la redenzione, come la passione e la morte di Cristo, in base alle regole della *communicatio idiomatum*⁴, che costituisce il termine chiave di tutta la trattazione.

Un altro motivo della scelta si lega all'esigenza di individuare i motivi dello scontro con l'imperatore Giuliano, al fine di delineare, con maggiore

¹ Cfr. A. HAMMAN-E. GIANNARELLI E., *L'Uomo immagine somigliante di Dio*, Paoline, Milano 1991.

² Jaroslav Pelikan (1923-2006) fu eminente studioso statunitense, peraltro di fama mondiale, esperto di Storia del Cristianesimo. Pastore luterano, fu autore di numerosissime pubblicazioni tra le quali *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Chicago University Press, Chicago 1971-1989.

³ Il termine greco *logos* significa *ragione* e, allo stesso tempo, *parola*, per cui, nel contesto considerato, si può definire come estrinsecazione della ragione divina attraverso la forza della parola delle Sacre Scritture. Cfr. voce *Logos* in L. ROCCI, *Dizionario Greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 2021.

⁴ Espressione latina che significa “trasmissione degli idiomi”, con riferimento anche alle diverse connotazioni assunte dal Verbo di Cristo. Cfr. voce *Verbo* in L. CASTIGLIONI- S. MARIOTTI, *Il Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 2019⁴.

chiarezza, sia dal punto di vista storico, sia concettuale, l'*iter* che condusse alla definitiva risoluzione della *vexata quaestio* dei rapporti tra arianesimo e cristianesimo.

1. Il Concilio di Nicea e la battaglia di Atanasio

Nicea rappresentò, infatti, un momento necessario e definitivo che lasciò la preziosa eredità del *Credo di Nicea*, escludendo *in toto* dalle possibili manifestazioni della fede la professione dell'arianesimo.

Se Atanasio non avesse combattuto fino in fondo la sua lotta nei confronti dei detrattori dell'ortodossia della fede, la storia del cristianesimo sarebbe stata molto più travagliata e di esito incerto.

La battaglia condotta da Atanasio⁵ e la sua vittoria furono determinanti nel processo di affermazione della Chiesa, che riuscì a pervenire a una formulazione decisiva e dirimente in relazione all'eresia ariana. L'importanza di Atanasio si lega, inoltre, anche alla sua capacità di affrontare efficacemente le difficoltà, contrapponendo la tempra di lottatore e la chiarezza delle idee alle traversie che caratterizzarono il suo cammino di fede, con l'obiettivo di difendere una Chiesa fortemente perseguitata dall'esterno e messa a dura prova dalle controversie interne.

Ad Atanasio deve essere attribuito inoltre il merito indiscusso di aver sempre combattuto strenuamente per la difesa delle sue idee e di non essersi mai lasciato travolgere dagli eventi. Nonostante le diverse condanne all'esilio, infatti, mantenne sempre integra la forza della fede e, quando fu costretto a rimanere per cinque anni nel deserto, compose gli scritti apologetici e le lettere pastorali che rappresentavano un importante indirizzo per la sua diocesi a cui aveva dato un orientamento attivo e incisivo.

Appare opportuno delineare in via preliminare anche le differenze tra la scuola antiochena e quella alessandrina, in modo da far emergere la diversità di curvatura esegetica. La scuola alessandrina, infatti, tendeva a privilegiare nell'esegesi il senso allegorico, rispetto a quello letterale, mentre la scuola antiochena attribuì la priorità al senso letterale. Gli antiocheni, peraltro, ritenevano che alcuni passi dell'Antico Testamento (come, ad esempio, Isaia 7,14; Isaia 53, 3-7) potessero essere interpretati allegoricamente come profezie di Cristo e della Chiesa.

⁵ Pur datato, appare significativo in tal senso C. GIORGI, *S. Atanasio il grande panegirico detto in Roma nella Chiesa del Pontificio collegio greco il dì 2. maggio 1865 da monsignor Callisto Giorgi*, Tipografia Monaldi, Roma 1865.

La scuola di Alessandria tendeva a ridurre l'integrità ontologica dell'umanità di Cristo, mentre la scuola di Antiochia intendeva valorizzare la componente umana di Cristo, assegnando alla natura umana una propria sussistenza e correndo il rischio di compromettere l'unione tra le due nature⁶.

Atanasio è, dunque, un appassionato testimone della fede e, per tutti i motivi esposti, ho scelto di studiarne il pensiero e l'azione, attraverso l'analisi delle opere in cui si ritrovano i principi dell'ortodossia ribaditi con forza e determinazione durante il Concilio di Nicea. Atanasio, infatti, approda a una verità di fede universalmente valida: a prescindere dalle epoche storiche e dalle culture, Cristo deve essere sempre proclamato Dio, non in un'accezione derivata o secondaria, ma nel significato più forte che la definizione di Dio assume in riferimento al dogma trinitario⁷.

2. Il pensiero di Atanasio

2.1 La condanna dell'arianesimo

Intorno al 320 d. C., Ario, membro influente del clero di Alessandria aveva iniziato a diffondere delle idee sulla natura di Cristo che causarono forti reazioni, nell'ambiente ecclesiastico. Nonostante fosse stato accusato presso il vescovo Alessandro, Ario non desistette dal proposito di portare avanti le sue tesi e, pertanto, fu deposto e condannato, insieme ad altri che lo avevano appoggiato, ma, nonostante le sue dichiarazioni risultassero palesemente eretiche, fu reintegrato da imperatori che ne appoggiavano le idee.

La diatriba sulla natura di Cristo e sul suo rapporto con il Dio padre risaliva al secolo precedente. I teologi del *Logos* che trovavano uno dei massimi esponenti in Eusebio, consideravano Il Padre e il Figlio come entità divine, ma il Figlio era subordinato al padre, per quanto la loro volontà fosse univoca. I fautori di una concezione "diteista" tendevano a considerare il *Logos* divino come una *dynamis*, termine greco che significa potenza, forza che aveva manifestato la sua presenza, nel momento in cui aveva preso corpo nella natura umana di Cristo. Ario polemizzava contro i monarchiani, in quanto presentavano il tema della generazione del Figlio dal Padre, in modo troppo materialista. Ario affermava l'individualità del figlio, rendendolo creatura del Padre e considerandolo come una sorta di divinità minore.

⁶ F. ADORNO, *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano 1992, vol. IV, p. 320.

⁷ Cfr. G. TANZELLA NITTI, *Mistero trinitario ed economia della Grazia: il personalismo soprannaturale di Matthias Joseph Scheeben*, Armando, Roma 1997, p. 31.

La dottrina di Ario rappresentava l'ala più radicale della concezione di Origene, mentre il vescovo Alessandro, predecessore di Atanasio, era rappresentante di un origenismo moderato che, pur considerando il Figlio in posizione subordinata rispetto al Padre, non lo separava in modo così reciso da lui. Alessandro fece condannare Ario da un concilio di vescovi provenienti dall'Egitto e dalla Libia.

Ario aveva assimilato la sua dottrina a quella del prete antiocheno Luciano, maestro di molti esponenti dell'episcopato del tempo. La *Lettera ad Eusebio di Nicomedia* rappresenta il documento più antico della dottrina ariana e fu scritta quando Ario si trovava ancora ad Alessandria⁸.

“Si tratta del “documento più antico della controversia ariana. Ario lo indirizzò a Eusebio di Nicomedia, che era stato con lui alla scuola di Luciano e sarebbe diventato il più valido dei suoi sostenitori, quando, condannato da Alessandro, si trovava ancora ad Alessandria o se ne era allontanato da poco. In esso egli espone la sua dottrina nella forma più radicale. Rimprovera ad Alessandro di ritenere il Figlio esistente *ab aeterno* e perciò coeterno col Padre, e derivato dalla sua sostanza. Di contro afferma che, prima di essere stato generato e creato, il Figlio non esisteva e che è stato tratto all'essere dal nulla. Sono queste le due proposizioni più radicali della dottrina di Ario. In lui è soprattutto evidente la preoccupazione di escludere una concezione materialista della generazione divina, che importerebbe la divisione in due parti del comune sostrato divino, preoccupazione che Ario condivide con Origene e che forse non era infondata, data la prevalente impostazione materialista della riflessione teologica d'ambiente asiatico”⁹.

Ario non considerava valida la dottrina di Alessandro, il quale riteneva il figlio esistente *ab aeterno* e, in virtù di tale connotazione, diventava, quindi, coesistente al Padre. Secondo Ario, il Figlio, prima di essere creato e generato non esisteva. Ario, quindi, mirava ad escludere che potesse esserci una divi-

⁸ AA.VV., *La crisi ariana dall'inizio al Concilio di Nicea* in https://www.pul.it/cattedra/upload_files/18900/11135_PATROLOGIA_14a.pdf. Eusebio di Cesarea presenta una teologia subordinazionista, ma non raggiunge le punte radicali di Ario e “perciò, pur cooperando politicamente con i suoi sostenitori, non volle mai confondere con loro la sua posizione ideologica” (p. 66). Per il testo cfr. l'edizione di OPITZ H.G., *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Walter de Gruyter, Berlin - Leipzig 1934, pp. 1-3.

⁹ Ivi, p. 69.

sione in due parti del comune sostrato divino e negava, come si è detto, la coeternità del Figlio con il Padre¹⁰.

La fedeltà al credo niceno di Atanasio fu un punto fermo nella sua complessa esperienza di manifestazione e divulgazione della sua visione religiosa, incentrata sull'ortodossia della fede. Si è già parlato, nel precedente capitolo dei provvedimenti che costrinsero Atanasio a vivere in esilio, per la battaglia condotta contro l'eresia ariana¹¹.

L'apologia secunda contra Arianos rappresenta un'opera estremamente interessante, in quanto, oltre a fornire informazioni sugli avvenimenti inerenti alla prima parte dell'episcopato di Atanasio, permette di comprendere in modo ancora più chiaro la posizione del santo nei confronti dell'eresia ariana¹². Il lavoro rappresenta un ulteriore esempio del fatto che Atanasio aveva deciso di combattere gli ariani, avvalendosi del punto di vista dogmatico, senza introdurre una visione di tipo storico-giuridico.

L'articolazione dell'*Apologia secunda* permette di comprendere l'organizzazione con cui fu condotta la sua invettiva nei confronti dei seguaci di Ario che distorcevano i principi basilari del credo niceno, di cui si parlerà nel successivo paragrafo.

La prima parte è costituita da una serie di documenti ufficiali, uniti da brevi raccordi narrativi. Si ritrova, in questa sezione, anche una lettera del sinodo alessandrino scritta dallo stesso Atanasio.

Nella seconda parte si ritrova un riferimento molto ampio alla crisi meliziana; nella terza parte si descrive nei dettagli il tentativo degli eusebiani di rimuovere Atanasio dalla sede episcopale; la quarta e ultima parte riporta notizie della rivolta contro Ursace, Valente e Costanzo¹³.

La seconda e la terza parte vanno a costituire un unico *corpus*, a livello logico, come risulta evidente dalla struttura delle frasi che risultano concatenate tra di loro.

Gli ariani, i meliziani e gli eusebiani rappresentavano, dunque, i tre gruppi che ostacolavano l'azione di fede condotta da Atanasio. I meliziani erano i seguaci di Melizio, un vescovo proveniente dall'Egitto che era stato scomunicato da Pietro, martirizzato sotto l'impero di Diocleziano. Melizio era

¹⁰ M. SIMONETTI M., *Studi sull'arianesimo*, Studium, Roma 1965, pp. 110-34.

¹¹ ATANASIO, *Apologia Contra Arianos*, in PG 27, coll. 804-898. Cfr. R. CONTI, *Lucifero di Cagliari: una voce nel conflitto tra Chiesa e impero alla metà del IV secolo*, Vita e pensiero, Roma 2004, III parte. Cfr. pure M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, cit., p. 134.

¹² AA.VV., *La crisi ariana dall'inizio al Concilio di Nicea*, cit., in https://www.pul.it/cattedra/upload_files/18900/11135_PATROLOGIA_14a.pdf (Ult. acc. 24/07/2024).

¹³ ATANASIO, *Apologia Contra Arianos*, in PG 27 col. 688.

incorso nella scomunica, a causa delle illegalità compiute e dei comportamenti tenuti nel corso di alcuni incontri ufficiali. Egli aveva, inoltre, mosso inaccettabili e false accuse nei confronti di Pietro, Achilla e Alessandro. Per quanto concerne gli ariani, all'interno dell'opera che si sta analizzando, Atanasio precisa che a Nicea gli ariani furono scomunicati, invece, i meliziani furono riaccolti all'interno della Chiesa¹⁴.

2.2 I capisaldi della dottrina nicena

Atanasio, in qualità di strenuo difensore del credo niceno, esercitò un influsso significativo che travalicò gli angusti confini del tempo e una prova è rappresentata dalla grande attualità che ha assunto il suo pensiero nel contesto attuale della Chiesa. Atanasio salvaguardò l'atavica tradizione della fede biblica in Dio, schierandosi apertamente contro i tentativi di dissoluzione del credo ortodosso.

L'ortodossia nicena è, infatti, costituita dalla dottrina cristologica che afferma, dunque, la consustanzialità del Padre e del Figlio, cioè il fatto che entrambi condividono la medesima natura. La dottrina della consustanzialità fu decisa nel corso del primo concilio di Nicea nel 325, convocato da Costantino, proprio per risolvere la controversia ariana che minava alle fondamenta le verità della fede.

Il principio della consustanzialità e dell'eternità del Padre e del Figlio si ritrova nel Vangelo di Giovanni e, precisamente, in (Gv 1, 1.13.14.18). Il prologo si può considerare come un inno incentrato sul tema dell'incarnazione, una sezione che costituisce una preziosa prolessi dell'intera opera, in quanto vengono anticipati i principali temi trattati come l'essenza autentica della vita, il valore della luce, l'autenticità della testimonianza, la gravidanza della gloria, la potenza della fede e la forza della verità e della rivelazione sulle tenebre del peccato.

Nei versetti si evidenzia l'aspetto della preesistenza e della divinità di Cristo, fondamentale per sviluppare il tema essenziale dell'incarnazione del Verbo di Dio, rivelatore del Padre¹⁵.

¹⁴ AA.VV., Sull'Apologia seconda contra Arianos di Atanasio di Alessandria in <http://www.cmcl.it/~orlandi/pubbli/pubbli34.pdf> (ult. acc. 24/07/2024). Cfr. pure M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, cit., pp. 129-130.

¹⁵ Cfr. D. PAZZINI, *In principio era il Logos. Origine e il prologo del Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1983.

2.2.1 La soteriologia del credo niceno

Il Figlio è, dunque, consustanziale al Padre e uguale nell'essenza divina, non esiste, di conseguenza, un tempo in cui il Figlio non era, perché il Figlio partecipa dell'essere di Dio. La salvezza dell'uomo si può considerare come la motivazione principale che ha spinto Cristo a incarnarsi. Dio solo, infatti, può salvare l'uomo e, se Cristo non si identificasse con il Padre, allora, non ci sarebbe possibilità di salvezza. Il Figlio, da identificare con Dio, ha rivelato il padre, ha deificato la carne e salvato gli uomini tramite lo Spirito, Dio, dunque, si è fatto uomo, affinché anche gli uomini potessero diventare parte del divino, ricevendo il dono della salvezza¹⁶.

Le argomentazioni di Atanasio scaturiscono da una premessa fondamentale e incontrovertibile: il Figlio è della stessa essenza e sostanza di Dio Padre.

La confessione di fede, basata sul credo niceno fu sottoscritta da 220 padri che avevano partecipato al concilio, venne recepita da Costantino e fu promulgata come legge imperiale. Il Concilio si svolse in due mesi circa, dal 20 maggio 325 al 25 luglio dello stesso anno. Ma, nonostante la concorde condanna conciliare di Ario, le diatribe non cessarono, anche perché Costantino si era adoperato in ogni modo per convincere i vescovi riluttanti o poco convinti a sottoscrivere la dichiarazione¹⁷.

Il termine *omousios*, cioè della stessa sostanza del Padre o consustanziale al Padre, non era accettato dai vescovi orientali che, invece, optavano per il termine *omoios*, cioè simile al Padre, negando in tal modo che Gesù avesse una natura divina come quella del Padre e, pertanto, Gesù non era Dio. Lo stesso Costantino che aveva impresso una direzione ben precisa al concilio niceno non esitò a manifestare una notevole incertezza. Nel 328 richiamò dall'esilio il vescovo Eusebio di Nicomedia e con lui ritornò anche Ario che, dopo aver aderito *pro forma* al simbolo niceno, fu riammesso allo svolgimento del suo ministero.

Atanasio si oppose e, come si è detto, venne esiliato una prima volta nel 335 a Treviri; seguirono, poi, agli altri quattro esili sotto vari imperatori; l'ultimo, il quinto, sotto l'imperatore Valente nel 365. Ciò provocò una sommossa popolare e, in tal modo, Atanasio poté rientrare definitivamente nella sua città.

¹⁶ Cfr. R. HEIGHT, *Gesù simbolo di Dio*, tr. it., Fazi, Roma 1999.

¹⁷ M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, cit., p. 133. Cfr. pure AA.VV., *La crisi ariana dall'inizio al Concilio di Nicea*, cit., p. 90 e segg.

L'editto *Cunctos populos* emanato da Teodosio nel febbraio del 380 dichiarò il cristianesimo religione di stato e accusò di eresia tutti coloro che si ponevano contro la dottrina cristiana¹⁸. L'ortodossia nicena fu confermata nel corso del primo concilio di Costantinopoli nel 381 che aggiunse anche la dottrina dello Spirito Santo, determinando, così, la professione di fede comune a tutte le Chiese cristiane.

L'ortodossia fu imposta come religione ufficiale dell'Impero romano, in base a quanto stabilito dall'imperatore Teodosio I che proibiva le altre interpretazioni del Cristianesimo come l'arianesimo e il monofisismo. L'ortodossia nicena rappresenta il fondamento della Chiesa cattolica, ortodossa e protestante¹⁹.

Per dimostrare la sua avversione nei confronti dell'arianesimo, Teodosio scacciò da Costantinopoli il vescovo ariano Demofilo di Costantinopoli, affidando la conduzione delle chiese a Gregorio di Nazianzo, il patriarca della comunità locale.

Nel 381 fu convocato il primo concilio di Costantinopoli, per condannare le eresie che si opponevano all'ortodossia e, proprio in questo periodo fu elaborato il simbolo niceno-costantinopolitano²⁰.

2.2.2 Il *Symbolum Athanasianum*

Il *Symbolum Athanasianum*²¹ si ricollega alla dottrina nicena e alla concezione soteriologica di Atanasio. Di seguito, si riporta un passo:

«Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternam peribit. Fides autem catholica haec

¹⁸ SIMONETTI M., *Studi sull'arianesimo*, cit., p. 122.

¹⁹ AA.VV., *La crisi ariana dall'inizio al Concilio di Nicea*, cit., p. 90.

²⁰ Sulla valenza liturgica cfr. AA.VV., *Il Giubileo delle Sette Chiese: Le Basiliche Giubilari Romane*, Self Publishing, s.c. 2015, p. 11 e segg.

²¹ Il celebre *Credo Atanasiano*, denominato anche *Credo Pseudo-Atanasiano* o *Quicumque Vult* (o *Quicumque Vult*), dalle sue parole iniziali che significano “Chiunque lo desideri”, è una dichiarazione di fede cristiana incentrata sulla dottrina trinitaria e sulla cristologia. Utilizzato dalle chiese cristiane sin dall'inizio del VI secolo, fu il primo credo a dichiarare esplicitamente l'uguaglianza delle tre ipostasi della Trinità. Esso differisce dal Credo Niceno-Costantinopolitano e dal Credo degli Apostoli in quanto include anatemi che condannano coloro che non accettano le sue affermazioni (come, peraltro, fa il Credo Niceno nella sua formulazione originale). Ampiamente accettato nel cristianesimo occidentale, inclusa la Chiesa cattolica romana, le Chiese luterane (fa parte delle confessioni luterane stabilite nel Libro della Concordia), le Chiese anglicane, le Chiese riformate e le antiche chiese liturgiche.

est: ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris alia Filii, alia Spiritus Sancti: Sed Patris, et Fili, et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coeterna maiestas».

«Chiunque voglia essere salvo, prima di ogni altra cosa è necessario che segua la fede cattolica e se non la conserverà integra e incontaminata sarò condannato alla dannazione eterna. La fede cattolica è questa: che si veneri un unico Dio nella Trinità e la Trinità nell'unità, non confondendo le persone e non separando la sostanza. Una è, infatti, la persona del Padre, un'altra del Figlio e un'altra dello Spirito Santo. Ma è una sola la divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, uguale la gloria e ugualmente eterna la maestà»²².

Un nodo teologico rilevante è, inoltre, costituito dalla seguente affermazione: *Unus ergo Pater, non tres Patres: unus Filius, non tres Filii: unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti* (*Un solo Padre, dunque, non tre, un solo figlio, non tre, un solo Spirito Santo, non tre*)²³. Non tutti sono, tuttavia, concordi nell'attribuire l'opera ad Atanasio, infatti, le frasi evidenziano che l'opera è di origine latina, ma alcuni elementi farebbero propendere per una non possibile attribuzione ad Atanasio. Un elemento, infatti, che indurrebbe a non attribuire l'opera all'autore, è da ritrovarsi nella mancanza del termine *consubstantialis*, fondamentale, per comprovare la piena adesione alla dottrina di Nicea. Probabilmente, il Simbolo fu attribuito al Santo, per accrescere autorità o perché rispecchia il suo spirito e i suoi sentimenti²⁴.

2.2.3 Gesù, *Logos* e/o Dio?

I versetti del prologo di Giovanni particolarmente utili per comprendere la natura di Cristo sono i vv. 1.13.14.18.

²² *Symbolum quicunque* in PL 27, coll. 1581-1584. Cfr. la trattazione di G. MORIN, *L'origine du symbole d'Athanase: témoignage inédit de S. Césaire d'Arles*, in "Revue bénédictine", vol. 18 (1901), pp. 337-363 e vol. 44 (1932), pp. 207-219.

²³ Traduzione mia.

²⁴ Di questo avviso il prezioso, ma ancora attuale contributo di AA.VV., *Il Simbolo atanasiano*, Tipografia Niccolai, Pistoia 1883.

Il primo versetto del prologo risulta particolarmente importante, in quanto si apre con le seguenti parole: “In principio era il Verbo e il Verbo era rivolto verso Dio e il Verbo era Dio” (v. 1).

Il *Lógos*, quindi, è eterno, quindi non creato. Il Verbo esisteva già eternamente, fuori dal tempo, pronto a rivestire la sua valenza di assoluto.

Il versetto permette anche di cogliere l’aspetto dinamico della relazione che si instaura tra Dio-Padre e Gesù-Verbo e si manifesta attraverso l’ascolto, la docilità e l’obbedienza del Figlio che riceve tutto dal Padre.

Il Verbo o *Logos* è stato generato da Dio stesso e Giovanni afferma che Gesù è la rivelazione di Dio, ma in modo nascosto e umile. In lui si è resa visibile la gloria piena “della grazia della verità”. Nel linguaggio biblico, infatti, “la grazia della verità” si identifica con il dono della rivelazione, che Dio Padre nel suo immenso amore ha fatto all’umanità in Cristo.

Nel prologo del Vangelo di Giovanni si afferma che: “In principio era il *Logos*, il *Logos* era al cospetto di Dio e il *Logos* era Dio”. Giovanni, quindi, associa Dio con il *Logos* e lo chiama Dio, allo stesso tempo, però opera una distinzione, affermando che il *Logos* era presso Dio.

Giovanni afferma, inoltre, che il *Logos* è stato il mezzo attraverso il quale è stato creato tutto ciò che esiste e, per questo motivo, il *Logos* non può essere una creatura. Se tutto è stato creato dal *Logos* risulta evidente che esso non può essere creato, quindi, risulta evidente che si può identificare con il Creatore, cioè Dio.

Giovanni nel prologo evidenzia chi è il *Logos*: «E il Logos si è fatto carne ed ha abitato un tempo tra noi, pieno di grazia e di verità; e noi abbiamo contemplato la sua gloria; gloria come quella dell’Unigenito venuto da presso il Padre» (Gv., 1, 14). Il *Logos*, dunque, si è fatto carne, *sarx*. Il *Logos* divino, dunque, si è trasformato in uomo e non significa che ha preso dimora in Gesù come se fosse qualcosa di esterno alla sua persona. Gesù e il *Logos*, dunque, sono la stessa cosa²⁵. In relazione al *Logos*, Atanasio non accolse l’idea di Dio che Ario aveva mutuato dal platonismo. Nella prospettiva dell’eresia ariana, infatti, Dio era talmente trascendente da non poter avere alcun rapporto diretto con il mondo. Atanasio, invece, contrappose la sua visione di un Dio che governa per mezzo del suo *Logos*, che, come si è evidenziato, si identifica con Dio stesso²⁶.

²⁵ Cfr. MOTTA O., *Cristologia. La divinità di Gesù Cristo*, Youcanprint, Milano 2019, II parte.

²⁶ ATHANASIUS, *Lettere a Serapione*, I, 28, 2, (tr. it., Città Nuova, Roma 1997, vol. 55, p. 94).

2.2.4 Il pluralismo delle cristologie del Nuovo Testamento

Il pluralismo cristologico risale agli stessi autori del Nuovo Testamento e mentre i sinottici offrono una cristologia narrativa, invece. L'autore del Quarto Vangelo, Giovanni, invece, offre un esempio di cristologia speculativa. Durante l'epoca dei padri e degli scolastici, il pluralismo risulta essere ulteriormente incrementato²⁷.

Nel XX secolo in un momento di ricostruzione della cristologia *ab imis fundamentalis*, alcuni autori hanno privilegiato l'incarnazione, altri la croce, altri ancora la risurrezione.

Battista Mondin evidenzia la difficoltà nell'effettuare una classificazione adeguata delle dottrine cristologiche elaborate nel XX secolo. Infatti, il Nuovo Testamento non offre una teologia sistematica, per cui i misteri impenetrabili della fede appaiono difficili da interpretare correttamente. Una volta assodata, infatti, la consustanzialità tra Padre e Figlio, non è facile capire come essa si estrinsechi, così come nella Trinità appare complesso stabilire il "come" dell'unità della natura divina e delle tre ipostasi. Le conseguenze nel dialogo ecumenico e interreligioso, infatti, non mancano²⁸.

In relazione al pluralismo delle cristologie, lo studioso Paul Knitter ha scritto un testo destinato a riscuotere vasta eco nel mondo teologico: "Nessun altro nome?". Lo scrittore si chiede se il cristianesimo possa mantenere la sua unicità e universalità. Knitter offre una versione complessa, ribadendo la versione soteriologica e la dottrina trinitaria della religione cattolica cristiana, ma evidenzia come in altre religioni la figura di Cristo abbia assunto una connotazione diversa²⁹.

Erio Castellucci sostiene che il pluralismo è stato fondato soprattutto nel Nuovo Testamento, a questo proposito Knitter sostiene che la predicazione di Cristo era incentrata prevalentemente sul riferimento all'avvento del Regno di Dio, in direzione, quindi, di un chiaro teocentrismo. Successivamente, la predicazione degli apostoli ha spostato l'asse di interesse focalizzandosi sulla prospettiva cristologica³⁰. La concezione di Knitter, tuttavia, non appare accettabile e giustificabile, alla luce dell'ortodossia fortemente sostenuta da Atanasio.

²⁷ A tal proposito cfr. B. MONDIN, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo: cristologia storica e sistematica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, I parte (storica).

²⁸ A tal proposito cfr. AA.VV., *Pluralità e pluralismo*, Jaca Book, Milano 1983.

²⁹ Cfr. P. KNITTER, *Nessun altro uomo? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, tr. it., Queriniana, Brescia 1991, pp. 19-21.

³⁰ E. CASTELLUCCI, *Benedetta crisi!*, Edizioni Piemme, Milano 2019.

Moltmann sostiene, invece che la prospettiva dell'ontologia trinitaria, proprio nella teologia contemporanea, potrebbe rappresentare un modello efficace contro il pluralismo di cui parla Knitter. Il dogma trinitario, infatti, nega la pluralità a favore di un'unità totalizzante e rappresenta un rimedio contro il pluralismo, destinato ad approdare al nichilismo³¹.

2.2.5 L'affermazione della divinità di Cristo

In un'opera giovanile Atanasio aveva affermato che Dio viene a salvare l'uomo, per comunicargli il valore dell'eternità e farlo degno del percorso che Dio gli ha assegnato, rendendolo, in un certo senso, divino³². Cristo, invece, è "propriamente" divino. Non è peraltro plausibile ammettere la possibilità che il corpo possa essere considerato a parte, rispetto allo spirito, in quanto anche il corpo di Cristo assume una valenza spirituale³³.

Atanasio definisce "spirito" Cristo, in quanto l'umanità fu concepita dallo Spirito. Dalle parole pronunciate da Cristo "Questo è il mio corpo" Atanasio ricava una prova da opporre a Paolo di Samosata, il quale riteneva che Cristo fosse un semplice uomo, per mezzo del quale parlò il Verbo di Dio, come era accaduto nei profeti. Atanasio, dunque, negava che il Verbo di Dio fosse confluito in un corpo umano. Atanasio afferma che dalle parole stesse di Cristo si evince che il corpo non è separato dal *Logos*.

2.2.6 Il linguaggio simbolico come mezzo di interpretazione

Il linguaggio delle Sacre Scritture ha rappresentato uno strumento di rivelazione, per accedere alle verità della Fede.

A questo proposito Paul Ricoeur ha affermato che il linguaggio biblico si può considerare come un discorso intessuto di elementi simbolici che devono essere interpretati, per risultare accessibili agli esseri umani³⁴.

³¹ In tal senso cfr. J. MOLTSMANN, *Sulla Trinità*, tr. it., D'Auria, Napoli 1982, p. 26 e segg.

³² ATHANASIUS, *De incarnatione*, in PG 25, coll. 95-196 (*L'incarnazione del Verbo*, tr. it. a cura di E. BELLINI, Città Nuova, Roma 1976). Cfr. l'editio critica di cura di R.W. MOMSON, Oxford University Press, Oxford 1971. Sul tema della "divinizzazione", caro ai teologi orientali cfr. ATANASIO, *Contra Gentes*, in PG 27, coll. 444-563.

³³ Sulla problematica e per delineare il contesto culturale e teologico in cui il *corpus Christi* acquista valenza spirituale cfr. G.A. MÖHLER, *Atanasio il Grande e la Chiesa del suo tempo, Massime nella controversia con l'arianesimo*, tr. it., Pirotta, Milano, pp. 1843-1844. L'opera monumentale consta di 6 volumi. Quello che afferisce a questo aspetto è il V.

³⁴ Cfr. RICOEUR P., *Interpretazione e ideologie*, tr., it. DI SEVERINO E. e RICONDA G., Jaca Book, Milano 1981.

Anche Barth sostiene che il linguaggio biblico non può essere interpretato in modo letterale, in quanto rimanda alla rivelazione della presenza di Dio nella storia³⁵. E proprio nelle Sacre Scritture Atanasio trova la conferma alla dottrina trinitaria. In contrasto, infatti, con Ario, il quale aveva affermato che Cristo è Figlio del Padre, nel senso proprio del termine, invece Atanasio afferma che, per indicare l'essenza di Cristo si scelse l'essenza del Padre, vale a dire l'*ousia*, per indicare che il Figlio *deriva* dal Padre in modo diverso da tutte le altre creature.

L'interpretazione di Atanasio non deve essere intesa come una concezione filosofica autonoma, in quanto, a proposito di Cristo si dice "generato, non creato". Ario interpreta in modo errato le Scritture, riferendosi a due termini, in particolare, *ghénnetos*, da *ghennào*, generare, mentre il termine *ghénnetos* indica "il mutevole", venuto a esistere. Ario crea una correlazione tra i due termini, dicendo che tutto ciò che è generato è mutevole e finito. Ario, quindi, afferma che, quando la Scrittura dice che il Figlio è generato, vuol dire che è mutevole e che, quindi, non è Dio. Secondo Ario, Dio non può generare un figlio come lui, in quanto vi sarebbero due principi identici e ugualmente eterni³⁶.

Atanasio, con rapida acutezza, individuò i punti deboli della speculazione ariana e affermò che Ario non era riuscito a comprendere il reale significato di "generato", termine questo che non doveva essere interpretato in relazione alla prospettiva umana, ma doveva essere calato nel modo di generare divino. Dio, infatti, non imita gli uomini, ma da Lui ha origine ogni discendenza umana e divina³⁷.

Chiamare Dio "Padre", secondo Atanasio, non significa attribuirgli caratteristiche di contingenza, come avviene per gli uomini: solo Dio è veramente Padre e Cristo è Figlio fin dall'eternità. Atanasio, infatti, afferma che, se Dio non avesse presso di sé la sapienza e la potenza, termine con cui le Sacre scritture designano il *Logos*, allora una simile concezione lascerebbe intendere che c'è stato un tempo in cui Dio non ha detenuto queste caratteristiche. Ergo, l'espressione "dalla sostanza del Padre" significa che la parola utilizzata dalla Scrittura "Figlio Unigenito del Padre" può essere interpretata in

³⁵ Il tema è particolarmente caro a Karl Barth, che lo affronta in K. BARTH, *Epistula ad Romanos*, tr. it., Jaca Book, Milano 1981.

³⁶ Delle opere di Ario non rimangono che frammenti in quanto tutti i suoi scritti furono bruciati durante l'esilio in Illiria. Restano due lettere, una confessione di fede e frammenti di un manoscritto maggiore, *Talia*, in cui l'A. utilizza il genere letterario poetico.

³⁷ ATANASIO, *Orationes contra Arianos*, I, 23.

modo adeguato solo se si intende che il Figlio deriva dalla sostanza del Padre, per cui non è “fatto” e non è “creato”³⁸.

2.2.7 Il rifiuto della prospettiva omeousiana

Nel periodo postconciliare la riflessione trinitaria ristagna è ancora soggetta a profonda confusione. Erano diffuse diverse tendenze teologiche sia tra gli ariani quanto che tra gli antiariani.

Accanto a una corrente di ariani radicali, detti *anomei*, i cui esponenti principali sono Aezio e Eunomio, che propongono le tesi più estremiste di Ario, se ne affianca un'altra più moderata, detta degli *omei*, tra i quali rientrano Valente Ursacio e Germinio. Esprimevano un'opinione diversa gli *omeousiani*, tra i quali Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea, i quali non accettavano il termine *homousios*, giudicato favorevole al monarchianismo, ma si contrapponevano con forza agli ariani³⁹.

Nel concilio di Ancira del 358 costoro riconobbero apertamente la vera divinità di Cristo, ma per sottolineare la distinzione del Figlio dal Padre lo dichiararono “simile secondo la sostanza”, *homoiousios* invece di *homousios*. Sia in Oriente che in Occidente rimanevano, poi, gli omousiani, cioè i fedeli al simbolo di Nicea, all'interno del quale si colloca la speculazione di Atanasio. Atanasio, dunque, sosteneva che Dio, essendo semplice e incomposto, è Padre, come si è evidenziato nel paragrafo precedente, di un solo Figlio, generato nel seno del Padre. Il Figlio è generato dalla sostanza del Padre ed è in lui, come si è evidenziato nel paragrafo precedente⁴⁰.

2.3 La figura di Atanasio nella XXI orazione di Nazianzo

Gregorio il Nazianzeno celebrò Atanasio come perfetta sintesi di speculazione intellettuale e condotta morale.

Le idee di Gregorio erano affini a quelle di Atanasio, in quanto riteneva che la finalità dell'incarnazione e rappresentata dalla divinizzazione

³⁸ A proposito del *facere* e del *creare* cfr. AA.VV., *Dio inviò suo figlio: cristologia*, Jaca Book, Milano 2002, p. 76 e segg.

³⁹ La corrente degli Anomei (*Ἀνομοίτοι*, cioè “non simile”), detti anche Aeziani o Eunomiani (dai nomi degli esponenti principali), deriva dall'arianesimo e segue il concilio di Nicea. Essa è antitrinitaria, ritiene che il “Figlio” sia di natura diversa e dissimile da quella del “Padre”, diversificandosi dai cosiddetti “semi-ariani” che la ritenevano diversa, ma simile. In altri termini si rifacevano alle posizioni iniziali di Ario, rigettando le successive professioni di fede. Cfr. <https://www.treccani.it/enciclopedia/eunomio>

⁴⁰ ATANASIO, *Orazione contro gli ariani*, 3, 3

dell'umanità. L'incarnazione assume, quindi, un valore salvifico. L'uomo, quindi, è salvato, in quanto divinizzato, grazie all'incarnazione di Dio.

Nell'*Orazione 21*⁴¹ Gregorio esalta l'azione di Atanasio che ha dato forza e sostegno alla diocesi, e, attingendo alle Sacre Scritture, lo definisce, corno di salvezza (Ps 17, 3), chiave di volta (Ef 2, 20; 1 Pt 2, 6), fuoco purificatore (Mal 3, 2-3), vaglio che separa la pula dai grani della dottrina (Mt 3, 12; Lc 3, 17), infine, spada che recide le radici del vizio, ἡ μάχαιρα τὰς τῆς κακίας ρίζας ἐκτέμνονσα (Ebr 4, 12)⁴². Atanasio viene presentato, nella prospettiva di Gregorio, alleato del *Logos* e attraverso di lui soffia lo Spirito. I passi della Scrittura istituiscono un paragone tra Atanasio e Cristo⁴³. L'ingresso di Atanasio ad Alessandria a quello di Gesù a Gerusalemme. Il discorso per Atanasio venne pronunciato a Costantinopoli tra il 379 e il 381, probabilmente durante una festa a lui dedicata, in un periodo importante per Gregorio e significativo per l'utilizzazione di questa immagine⁴⁴.

2.4 Atanasio: fiaccola di libertà ecclesiastica

La speculazione e l'opera di Atanasio, esaltata da Gregorio, rappresenta un segno importante della volontà di difendere e consolidare il credo ortodosso, rappresentando una sorta di faro che illumina le tenebre delle interpretazioni eretiche.

Heinrich Fries definisce Atanasio fiaccola di libertà ecclesiastica, in contrapposizione al dominio imperiale che non sempre manifestò particolare propensione ad accogliere le idee del santo. Le vicende di Atanasio, peraltro, permettono di mettere in evidenza l'errore fondamentale della politica ecclesiastica imperiale che mirava a inglobare il cristianesimo, inteso come istituzione religiosa nella struttura imperiale. Atanasio divenne il simbolo dell'autonomia della Chiesa contro i tentativi di assoggettare la Chiesa alle esigenze dello Stato.

⁴¹ GREGORIO NAZIANZIENO, *Orazione XXI*, in PG 38 coll. 377-449.

⁴² Ivi, 5 in PG 38 coll. 391. Cfr. C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nazianzo, tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000-2012.

⁴³ Ivi, 6.

⁴⁴ Il Nazianzeno applica a se stesso, impegnato a fronteggiare gli avvenimenti della vita propria e della Chiesa, l'immagine di Isaia, che possiede un'arma letale e salvifica, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (la Parola di Dio). A tal proposito cfr. M. CORSANO, *Gregorio Nazianzeno: Ἀμφήκη μῦθον ἔδωκε Λόγος* (Carm. II, 1, 93, v. 4 = Anth. Pal. 8, 79, 4) in <https://airius.unisalento.it/handle/11587/438500>. Cfr. pure M. VERONESE-V. LOMIENTO (a cura di), *Discendi Studioso Per i settant'anni di Marcello Marin*, Edipuglia, Foggia 2019.

La connotazione di simbolo della libertà ecclesiastica, contro i tentativi di dominio dello Stato fu colta anche da studiosi delle epoche posteriori come Johann Von Gorres il quale scrisse Athanasius (1838), uno scritto di protesta contro la prepotenza dello Stato⁴⁵.

3. Questioni dottrinali

3.1 Il *Tomus ad Antiochenos* e il significato dell'ipostasi

Il *Tomus ad Antiochenos*⁴⁶ è un'importante testimonianza del sinodo di Alessandria del 362 che Atanasio convocò, con l'obiettivo di sfruttare un momento favorevole, per procedere a ricompattare il movimento anti-ariano, con l'obiettivo di attribuire il giusto valore al credo niceno, contro le eresie dilaganti⁴⁷.

Si ritiene che il *Tomus* non sia un'epistola sinodale ufficiale, ma un testo redatto appositamente, per risolvere le dispute antiochene. Gli effetti, però, non furono quelli auspicati, infatti, poco tempo dopo si verificò la scissione degli apollinaristi.

Il *Tomus ad Antiochenos* è strutturato in undici capitoli, preceduti da un proemio in cui si elencano i destinatari e i mittenti della lettera. I capitoli 1-4 hanno la funzione di indicare il motivo e l'obiettivo dello scritto e, a partire dal capitolo 5, la questione entra nel vivo. Atanasio, infatti, chiarisce che quanti parlano di tre ipostasi, fanno riferimento alla Trinità e affermano che essa è una sola divinità e un unico principio⁴⁸. Il capitolo 7 è molto importante, in quanto in esso si parla dell'incarnazione del Salvatore e si afferma che le parti coinvolte nella diatriba sono pervenute a una visione univoca, per

⁴⁵ H. FRIES-G. KRETSCHMAR, *I classici della teologia*, Jaca Book, Milano 1996, vol. I, p. 178.

⁴⁶ ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos*, in PG 28 coll. 331-409.

⁴⁷ Si tratta di una proposta di mediazione di Atanasio per conto di un sinodo regionale convocato nel 362 e tenuto ad Alessandria, mirante a cercare una soluzione allo scisma tra "Eustaziani" e "Meleziani" ad Antiochia. Ha ruolo di chiarificazione nel delineare il modello "a tre ipostasi" della Trinità. Il testo è contenuto in H.C. BRENNECKE-A. VON STOCKHAUSEN-C. MÜLLER-U. HEIL-A. WINTJES (a cura di), *Athanasius Werke. Dritter Band, ex Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites. 4. Lieferung: Bis zur Synode von Alexandrien 362*, Walter de Gruyter, Berlino/Boston 2014, p. 589 e segg. Dal 2006, è disponibile un'edizione critica del testo greco del *Tomus ad Antiochenos*. Cfr. A. VON STOCKHAUSEN, *Praefatio* in H.C. BRENNECKE et alii, *Athanasius Werke. Zweiter Band: Die "Apologien"*. 8. Lieferung, cit., pp. XI-CXXV.

⁴⁸ Ivi, p. 595-6.

quanto riguarda l'incarnazione e l'inumanazione del *Logos*. Nei capitoli successivi, Atanasio invita a trovare un accordo sulla base di quanto convenuto a Nicea:

«Per quanto attiene al disegno divino dell'incarnazione del Salvatore, (...) con Ciò che professavano gli uni erano d'accordo anche gli altri: che non come nei profeti “venne la Parola del Signore” (Ger 1,4-11), così prese dimora anche in un uomo santo “nella pienezza dei tempi” (Eb 9,26), ma che proprio “il *Logos* si è fatto carne” (Gv 1,14) ed “essendo nella forma di Dio, assunse la forma di schiavo” (Fil 2,6-7), e che è stato generato come uomo per noi da Maria per quanto attiene al suo essere nella carne»⁴⁹.

3.2 La controversa questione dell'appoggio a Marcello di Ancira

Non si hanno notizie certe su Marcello di Ancira prima del 325, anno in cui partecipò al Concilio di Nicea, mostrando di essere uno dei più fervidi accusatori dell'arianesimo⁵⁰. Egli entrò in conflitto con gli eusebiani e, in seguito a una condanna da parte del Sinodo di Costantinopoli, poté riscattarsi solo grazie al suo passato di antiariano⁵¹.

L'appoggio che Atanasio diede a Marcello d'Ancira si rivelò deleterio, in quanto il clero orientale non accettò di buon grado la posizione di Atanasio e l'azione di Costanzo trovò terreno fertile proprio in questa frequentazione.

Marcello è animato dalla preoccupazione per la divinità di Cristo, esattamente come lo è per l'unità divina. Marcello era un antiorigenista e seguiva la teologia trinitaria che ammetteva la consustanzialità del *Logos* al Padre, ma non ammetteva l'autonomia ipostatica.

Nel sinodo del 324 Marcello condannò Eusebio di Cesarea⁵², e, insieme con Atanasio, decretarono una sorta di punizione per i capi del partito eusebiano. Essi, quindi, comunicarono i risultati a cui erano approdate le loro di-

⁴⁹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, 7.1

⁵⁰ Marcello d'Ancira (285-374), vescovo di Ancira, fu uno strenuo avversario dell'arianesimo. Nel ribadire in maniera esasperata l'unità di Dio cadde nel modalismo, negando ogni reale distinzione fra le tre persone della Santissima Trinità. La dottrina fu condannata dal Concilio di Costantinopoli del 381. Cfr. *Trattati contro gli Ariani*, tr. it., Città Nuova, Roma 2003.

⁵¹ Cfr. la ricostruzione offerta da G. GHARIB, *Testi mariani del primo Millennio: Padri e altri autori greci*, Città Nuova, Roma 1988.

⁵² M. MURA, *La teologia dei Padri*, cit., p. 261.

scussioni a tutta la chiesa, demandando al papa la facoltà di assumere delle decisioni importanti, dal punto di vista del diritto⁵³.

3.3 La guida sicura di Atanasio nelle prove della Chiesa

Agostino da Fusignano ha considerato Atanasio come guida sicura della Chiesa, un Simbolo della fede che esalta la comunità ecclesiastica e si dedica intensamente all'esaltazione della gloria della Trinità⁵⁴.

Una simile connotazione si ricollega anche alle cure che dedicò alla Chiesa, in particolare ai monaci e a tutti gli elementi indigeni che cominciavano a rivestire un ruolo di primo piano nella comunità egiziana. Atanasio può essere considerato il vero fondatore della Chiesa egiziana nazionale, in quanto cercò di favorire la fusione tra il cristianesimo cosmopolita e intellettuale proprio di una città ellenizzata come Alessandria con il cristianesimo della cosiddetta *chora*, proprio della provincia. Atanasio si impegnò molto per coltivare il carattere ascetico della sua Chiesa e, a tal proposito, si potrebbe cogliere un carattere di "ruvidezza mistica", cioè un atteggiamento che gli avrebbe guadagnato le simpatie e l'appoggio del movimento monastico⁵⁵.

Negli ultimi anni della sua vita, si dedicò a instaurare un'armonia dottrinale all'interno della Chiesa egiziana. La lettera festale 39 del 367 era indirizzata agli ambienti monastici e conteneva una lista dei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento considerati canonici dal vescovo, insieme a un ammonimento a prendere le distanze dai libri apocrifi che godevano di molta credibilità da parte dei cristiani. Il titolo di dottore della Chiesa fu riconosciuto ad Atanasio da Pio V nel 1568⁵⁶.

3.4 La dimostrazione della natura di Cristo

Il fine di ogni vita cristiana era la stessa per Atanasio e si configurava come l'effetto dell'incarnazione del Verbo che si è fatto uomo per permettere all'essere umano di diventare simile a lui. La santità consiste, dunque, nella

⁵³ Per una ricostruzione della vicenda ed un inquadramento generale, anche concettuale, cfr. K. BAUS-E. EWIG, *Storia della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1992, vol. II.

⁵⁴ A. DA FUSIGNANO, *Tutte le opere: Discorsi Istruttivi Sopra I Doveri Del Cristiano*, 1-12, Premiato Stab. di G. Antonelli, Firenze 1843

⁵⁵ Il frate cappuccino Agostino da Fusignano, erudito ed acuto, offre un prezioso quadro della prospettiva in *Discorsi Istruttivi Sopra I Doveri Del Cristiano*, cit., p. 11 e segg.

⁵⁶ Cfr. il quadro generale offerto da H. FRIES-G. KRETSCHMAR, *I classici della teologia*, cit., parte I.

somiglianza con Dio e la vita ascetica rappresenta un mezzo per raggiungere tale obiettivo.

La vita della santità evangelica è fatta, soprattutto, di fedeltà a Cristo e si alimenta della fede della comunità di credenti⁵⁷.

La santificazione della natura umana è uno degli argomenti della teologia di S. Atanasio.

Come nei padri greci avviene, il termine utilizzato come sinonimo di santificazione è “divinizzazione”.

Essa nell’uomo è un processo che si attua nel momento in cui l’uomo si redime per mezzo dello Spirito⁵⁸. La divinizzazione dei figli di Dio è possibile solo perché il Verbo di Dio è veramente divino.

Proprio questa verità rappresentò l’aspetto più significativo della lotta contro gli ariani, negli anni successivi. Il Verbo è il Verbo del Padre immortale e Figlio del Padre, sua immagine e in costante unione con lui. Le cose della terra sono destinate a svanire, ma colui che rimane è Dio e vero Figlio di Dio, l’unigenito Verbo.

3.5 La natura del Verbo di Dio uno e trino

L’essenza divina del Verbo di Dio mostra la natura di Dio come uno e trino. La dottrina della Trinità dichiara che le tre Persone sono co-sostanziali: “nessuno è derivato quanto alla sua sostanza dall’altro o dagli altri due. Ci sono tre distinte persone in questa unità: la diversità e l’identità sono ugualmente originarie”⁵⁹.

Appare di notevole interesse un passo di Sant’Agostino che ha sicuramente influenzato la percezione di Atanasio, in relazione al concetto trinitario.

«Per prima cosa riteniamo ben fermo questo: tutto ciò che si attribuisce in senso “assoluto” a quella eccelsa e divina sublimità ha significato essenziale; tutto ciò che si attribuisce in senso “relativo” invece non si riferisce alla sostanza, ma alla relazione. In secondo luogo riteniamo ben fermo che nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo l’identità di sostanza è talmente potente che ogni attribuzione

⁵⁷ Ne tratta ampiamente, facendo riferimento all’arte come *Biblia pauperum*, il volume AA.VV., *Chiesa e arte*, Jaca Book, Milano 1995.

⁵⁸ Cfr. F. MORRONE, *Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo: l’Incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J.H. Newman*, Jaca Book, Milano 1990.

⁵⁹ ATANASIO, *Orationes contra Arianos*, II, 1-2.

applicata a ciascuno di essi in senso assoluto, va intesa non al “plurale collettivo”, ma al “singolare”. Così il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio; e questo è un denominativo di ordine sostanziale, come tutti ammettono; tuttavia, non sono tre dèi, ma confessiamo che la divina Trinità è un Dio solo.

Similmente il Padre è grande, il Figlio è grande, lo Spirito Santo è grande; tuttavia, non sono tre grandi, ma un solo grande. Non è del solo Padre infatti – come credono a torto gli ariani – ma del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che la Scrittura dice: Tu sei il solo Dio, grande (Sal 86, 10). È buono il Padre, buono il Figlio, buono lo Spirito Santo; tuttavia non vi sono tre buoni, ma un solo buono, del quale è scritto: “Nessuno è buono se non Dio solo” (Mc. 10, 18, Lc 18, 19). Infatti, il Signore Gesù per impedire di essere considerato soltanto uomo da colui che, rivolgendosi al lui come a uomo, l’aveva chiamato Maestro buono (Mt. 19,16), non disse “Nessuno è buono se non il Padre solo”, ma Nessuno è buono se non Dio solo (Lc.18, 18-19). E ragione è questa: nel nome “Padre” è designato personalmente solo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, essendo la Trinità un unico Dio. Invece la posizione, il modo di essere, il luogo, il tempo non si predicano di Dio in senso proprio, ma in senso figurato e metaforico. Ecco perché è onnipotente il Padre, onnipotente il Figlio, onnipotente lo Spirito Santo, senza che vi siano tre onnipotenti, ma un solo Onnipotente dal quale, per mezzo del quale e nel quale sono tutte le cose. A lui la gloria nei secoli (Rom. 11, 36). Dunque, tutto ciò che si attribuisce a Dio in senso assoluto, si attribuisce singolarmente a “ogni persona” cioè al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo e nello stesso tempo alla Trinità santissima, non al plurale, ma al singolare. Questo perché, per Dio, “essere” ed “essere grande” non sono cosa diversa, ma sono la stessa cosa. E come non parliamo di tre essenze, non parliamo neppure di tre grandezze, ma di “una sola essenza” e di “una sola grandezza”. Dico “essenza” per esprimere ciò che i greci chiamano *ousia*, e che noi comunemente chiamiamo “sostanza”»⁶⁰.

4. Conclusioni

Atanasio ha rappresentato l’espressione più elevata dell’interpretazione del credo niceno nella prospettiva dell’ortodossia e della lotta all’arianesimo, minaccia alla struttura stessa dell’impostazione trinitaria.

⁶⁰ AGOSTINO, *De Trinitate*, in PL 819-1098, lib. V, cap. 8, sez. 9 (tr. it., Paoline, Alba 1977, p. 248). Cfr. ATANASIO, *Orationes contra Arianos*, II, 5 e segg.

Il Santo è il simbolo della lotta condotta contro tutti coloro che tentano di mettere in discussione la consustanzialità del Padre e del Figlio e la natura stessa del *Logos* divino.

L'eternità della generazione del Figlio si può dimostrare solo in considerazione del fatto che la natura del Padre è dotata dell'imprescindibile requisito della perfezione; infatti, sarebbe contraddittorio postulare l'esistenza della luce senza lo splendore e non si potrebbe configurare l'idea di una fonte asciutta. Dove c'è il Padre, c'è il Figlio e la distinzione personale si ritrova solo nella relazione reciproca che si instaura tra di loro.

La lotta condotta da Atanasio evidenzia pure che la storia dei rapporti tra Stato e Chiesa, nata con la rivoluzione di Costantino, non è sempre espressione di armonia, ma si inserisce nell'ambivalente quadro che è caratterizzato dalla dialettica conflitto-cooperazione.

Atanasio ha avuto il merito di portare avanti la sua lotta senza esclusione di colpi, mostrando la sua indisponibilità a cercare una mediazione con Ario, portando avanti la sua battaglia con convinzione e, soprattutto, fede incrollabile⁶¹.

Nella lunga e controversa diatriba con gli imperatori che si avvicendarono al potere, peraltro, Atanasio dimostrò una fiducia eroica, continua, convinta ed incrollabile nel credo di Nicea, con una lucidità di pensiero e una trasparenza tali da non lasciare alcuna possibilità, agli avversari, di riuscire a ribaltare la sua visione di dottore ecclesiastico, argutissimo, razionale ed estremo garante della piena ortodossia.

Questa dimensione è emersa con particolare forza nel corso della presente ricerca è, soprattutto, abbiamo sottolineato lo spessore e l'indomita forza che rende Atanasio un combattente strenuo ed irriducibile. Egli venne sottoposto a prove continue che si concretizzarono soprattutto nei frequenti allontanamenti che subì (più volte venne esiliato) e nella lotta continua contro i detrattori della consustanzialità tra Padre e Figlio.

Come evidenziato, Atanasio, a differenza di Ario, ha avuto il merito di rendere accessibile la figura di Dio, avvicinandolo all'uomo ed evidenziando il processo di santificazione dell'uomo, colto nella sua dimensione di piena partecipazione al divino.

Nella prospettiva di Atanasio, l'uomo entra a far parte della progettualità del divino, diventa parte integrante dei disegni di Dio, esecutore del compito importante che gli è stato assegnato dall'Altissimo. L'attualità di Atanasio

⁶¹ Cfr. la ricostruzione, piena di spunti psicologici, di A. MARCONI, *Costantino il Grande*, Laterza, Bari-Roma 2013. Il riferimento al Concilio di Nicea è nell'ultima parte.

è stata evidenziata da papa Ratzinger, il quale ha riproposto la chiarezza incontrovertibile del principio trinitario di Atanasio, esaltandone i principi e proponendo ai fedeli una rilettura delle opere del dottore ecclesiastico, autentico guerriero della cristianità, faro dell'ortodossia.

I volti di Maria Maddalena nella Sacra Scrittura

di Maria Maddalena Baronissi

La figura di Maria Maddalena ha attraversato i secoli, suscitando un ampio ventaglio di interpretazioni e rappresentazioni. Il suo nome, frequentemente associato all'immagine di una donna dalla vita dissoluta successivamente pentita, ha pervaso opere letterarie, raffigurazioni artistiche e anche l'omiletica. Questa linea interpretativa si riscontra anche nel contesto del panorama napoletano, in particolare negli edifici dedicati alle opere di carità eretti per accogliere "le donne di perduta vita", che sono spesso intitolati alla Santa, come, ad esempio, il Monastero di Santa Maria Maddalena¹.

I Vangeli sottolineano in diverse occasioni le difficoltà degli apostoli nel credere all'annuncio pasquale delle donne. La loro forte incredulità, evidenziata dallo stesso Gesù risorto quando appare agli Undici e li rimprovera per la loro durezza di cuore (cfr. *Mc* 16,14) e sembra persistere nello sviluppo della comunità cristiana. Probabilmente, questo atteggiamento di scetticismo ha contribuito ad alterare l'identità di Maria Maddalena, spesso confusa con la peccatrice anonima pentita e redenta da Gesù nel Vangelo lucano, anziché emergere come discepola e testimone privilegiata di Cristo.

Il presente contributo ha per oggetto un ritorno *ad fontes*, per restituire a Maria Maddalena il suo ruolo di "apostola" di Cristo e, contestualmente, per offrire a noi credenti il valore profondo della sua preziosa testimonianza.

1. Maria Maddalena: un personaggio in cerca di volto

Il personaggio di Maria Maddalena è sicuramente uno dei più discussi del Secondo Testamento ed è contemporaneamente la figura più deturpata. Dalle fonti canoniche sappiamo di lei pochi dati: Gesù l'ha liberata da sette demòni (cfr. *Lc* 8,2), è tra le donne presenti durante la passione e morte di Cristo (cfr. *Mc* 15,40 - *Gv* 19,25 - *Mt* 27,56) ed è una delle prime (cfr. *Lc* 24,10) o la prima, come indicano il Vangelo di Marco 16,1 e quello di Giovanni 20,11-18, alla quale Gesù si è manifestato. Nulla conosciamo della sua storia, ma sono tanti gli studiosi e non, che hanno cercato di dare voce e volto

¹ Cfr. T. RAVASCHIERI, *Storia delle carità napoletana*, Vol. I, Stabilimento Tipografico Francesco Giannini, Napoli 1875, p. 109.

a questa donna. È conosciuta come la peccatrice eternamente penitente – soprattutto grazie all'iconografia occidentale² –, come l'anti Eva, come una prostituta e addirittura come Maria la madre di Gesù³. L'elenco potrebbe essere anche più lungo di questo: la fantasia su questo tema è esplosa e, ai giorni nostri, continua ad autoriprodursi.

Ma chi era davvero Maria Maddalena? Non si ha la pretesa di poter dare una risposta esaustiva a tale interrogativo. L'intento di questa ricerca è tornare alla radice della tradizione ricevuta attraverso lo studio delle fonti canoniche e non. L'esegesi femminista degli ultimi anni è molto ricca a questo proposito e il suo primario scopo è quello di conferire nuovamente dignità a questa donna, che la teologa Marinella Perroni descrive come «*un'apostola senza storia*»⁴.

1.1 Maria Maddalena nei testi apocrifi

Come è ben noto, una delle caratteristiche della letteratura apocrifa è l'attribuzione di questi testi a dei nomi importanti della prima generazione cristiana che conferirebbero a essi autorevolezza come Tommaso, Filippo, Paolo, Mattia e non ultima Maria Maddalena⁵.

È innegabile che molti lettori siano stati affascinati da tali scritti, tanto da riprodurne in campo artistico molte scene in essi contenuti. La figura di Maria di Magdala emerge da tale letteratura con più sfaccettature: la Maddalena come compagna o amante di Gesù nell'apocrifo *Vangelo di Filippo*⁶, come immagine della sapienza divina nell'apocrifo *La Sofia di Gesù Cristo*⁷, o ancora, come discepola in conflitto con l'autorità apostolica di Pietro nell'apocrifo *Vangelo di Maria*⁸. Quest'immaginario è ben lontano dal fondamento storico o evangelico⁹, e, a una lettura più attenta degli stessi testi

² Alcune opere: *Maddalena penitente* di Donatello, *Maddalena penitente* di Canova, *Maddalena penitente* di Caravaggio. Per un approfondimento: A. RICCI (a cura di), *Donne e sacro. Forme e immagini nel cristianesimo occidentale*, Viella, Roma 2021, pp. 65-83.

³ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Homiliae XL in Evangelia*, l. II, 25, 10.

⁴ M. PERRONI-C. SIMONELLI, *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*, Aracne, Canterano 2016, p. 47.

⁵ Cfr. Ivi, p. 127.

⁶ Cfr. *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. I/1. Vangeli. Testi giudeo-cristiani e gnostici*, versione e commento a cura di M. ERBETTA, Marietti, Casale Monferrato 1975, p. 229.

⁷ Cfr. Ivi, p. 299.

⁸ Cfr. Ivi, p. 293.

⁹ Cfr. N. DI BIANCO, *Myriam di Magdala: l'“apostola degli apostoli”*, in “Asprenas”, 67 (2020), n. 1, pp. 29-43, qui p. 37.

apocrifi, non sfuggirà che quelle sopra menzionate non sono che diverse interpretazioni date agli scritti. È interessante notare, però, che ai giorni nostri tali elucubrazioni fantasiose su Maria di Magdala resistono tanto da dover risolvere i numerosi equivoci che la riguardano anche ai cristiani stessi.

La presenza così autorevole di Maria Maddalena in alcuni dei testi apocrifi ci dona qualche dettaglio non di poco conto sul suo ruolo all'interno delle prime comunità cristiane.

Una delle immagini più divulgate proviene dal *Vangelo di Filippo*, da cui lo scrittore Dan Brown ha estrapolato una parte del testo – precisamente quella in cui Gesù bacia sulla bocca la Maddalena – e ha dato vita al celebre libro *Il Codice da Vinci* che sappiamo essere privo di ogni fondamento storico. Il libro, divenuto uno dei più letti al mondo, ha magistralmente presentato fatti e finzioni rendendo i primi indistinguibili dai secondi. Si è servito di vecchi miti popolari come quello della *Legenda Aurea*¹⁰ che vede Maria Maddalena sposata con Gesù e madre di suo figlio, che dopo la sua morte sarebbe partita alla volta di Marsiglia in Francia e avrebbe dato luogo così alla stirpe cristiana. Una lettura distorta che non tiene conto delle teorie che sono alla base di un testo come l'apocrifo *Vangelo di Filippo*, e che volutamente ignora quanto alcune leggende con i loro elementi fantasiosi siano in grado di trasformare la realtà stessa. Un'opportuna contestualizzazione dei testi, quindi, rende meno difficile la distinzione tra realtà, finzione e supposizione.

Una lettura accurata del *Vangelo di Filippo*, ritrovato a Nag Hammadi nel 1945, rivela che il termine “compagna” è simbolico e riflette l'unione spirituale nel contesto gnostico. Maria Maddalena è associata all'unione tra sapienza (Sofia) e Cristo, rappresentata nel “mistero nuziale” e nel rito del bacio, un tema intriso di simbolismo biblico¹¹.

Altri testi apocrifi, come il *Vangelo di Tomaso* e il *Vangelo di Maria*, evidenziano la tensione tra Maria Maddalena e Pietro, che incarna una visione patriarcale del ruolo delle donne. Questa contrapposizione riflette le divergenze tra le comunità gnostiche e la Chiesa ufficiale sul ruolo delle donne¹².

I testi finora menzionati non rappresentano la totalità della letteratura apocrifa in cui è presente Maria Maddalena; *Vangelo di Pietro*, *Vangelo arabo apocrifo dell'apostolo Giovanni*, *Sapienza di Gesù Cristo*, *Dialogo del Salvatore*, *Atti di Pilato* o *Vangelo di Nicodemo* ne sono un esempio. Questa

¹⁰ Cfr. JACOPO DA VARAGINE, *Legenda Aurea*, 1298.

¹¹ Cfr. G. RAVASI, *Maria Maddalena, una santa calunniata e glorificata*, in <https://www.glisritti.it/approf/2005/saggi/ravasi01.htm> [ult. Acc. 4-3-2025].

¹² Cfr. L. MORALDI, *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*, Adelphi, Milano 1993²¹, pp. 20 e 26.

così ampia letteratura che la riguarda colloca questa donna, di cui conosciamo così poco attraverso i testi canonici e non, in una posizione di rilievo¹³.

1.2 Maria Maddalena nell'interpretazione patristica

I Padri della Chiesa sono i primi scrittori cristiani che hanno cominciato a elaborare contenuti teologici intorno alle tradizioni evangeliche neotestamentarie. In molte occasioni presentano delle riflessioni sulla figura di Maria Maddalena, accompagnate talvolta da una certa ambiguità, che sono dovute certamente a due ragioni: 1) il contesto culturale in cui hanno vissuto, lontano dall'ambiente originario di Gesù Cristo; 2) alcuni pregiudizi patriarcali che sono insiti nello stesso contesto da cui provengono e in cui sono inseriti¹⁴.

Il primo e più famoso equivoco che la riguarda – affermatosi nella tradizione occidentale – è la sua immagine di peccatrice, legato alla cosiddetta “questione delle tre Marie”, fusione di tre personaggi evangelici: Maddalena dalla quale furono scacciati sette demòni (cfr. *Lc* 8,2), l'anonima peccatrice che unse i piedi di Gesù (cfr. *Lc* 7,36-50) e Maria di Betània (cfr. *Gv* 12,1-8). Alcuni padri hanno contribuito all'affermarsi di tale interpretazione.

Molto influente è stata la posizione di Gregorio Magno. Nel giovedì di Pasqua del 591, durante la proclamazione di un'omelia tenuta al popolo della Basilica di San Giovanni detta Costantiniana, identifica Maria Maddalena con la peccatrice che si purificò nel pianto e di cui Gesù aveva detto «*molti peccati le sono stati perdonati perché molto ha amato*», episodio lucano che si trova al capitolo 7 e che narra di una donna peccatrice anonima che bagnò con le lacrime, asciugò con i suoi capelli, unse di profumo e baciò i piedi di Gesù a casa di Simone il fariseo¹⁵.

In altre opere di Gregorio Magno troviamo la stessa interpretazione, segno che per l'autore non era semplicemente un'ipotesi ma bensì un dato certo¹⁶. Nessun testo evangelico parla di Maria Maddalena come di una peccatrice, ma la spiegazione di questo errore interpretativo potrebbe essere ascritto alla vicinanza delle due pericopi lucane: quella della peccatrice anonima (cfr. 7,36-50) e quella in cui viene presentata la Maddalena (cfr. 8,2).

¹³ Cfr. C. RICCI, *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*, Claudiana, Torino 2018, p. 34.

¹⁴ Cfr. A. VALERIO, *Maria Maddalena. Equivoci, storie, rappresentazioni*, Il Mulino, Bologna 2020, p. 49.

¹⁵ GREGORIO MAGNO, *Homiliae XL in Evangelia*, cit.

¹⁶ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihelam e Omelia 33* tenuta a commento di Luca 7,36-50.

L'equivoco non nasce, però, con Gregorio Magno. Già Agostino, nel suo *De consensu Evangelistarum*, descriveva Maria Maddalena come la donna «la quale ardeva molto più che non le altre donne»¹⁷. E successivamente Tommaso d'Aquino riprende le sue parole aggiungendo il motivo di questo maggiore ardore:

«Va tenuto presente che Maria Maddalena era più fervente e più devota verso Cristo delle altre donne; infatti in Lc 7,47 si legge: “Le sono rimessi molti peccati, perché molto ha amato”. Ecco perché l'evangelista nomina lei in particolare; e perché a lei per prima apparve il Signore»¹⁸.

È importante sottolineare, a tal proposito, che i testi consultati dagli scrittori ecclesiastici nei primi secoli non erano strutturati come vengono presentati oggi, non avevano indicazioni di capitoli o versetti, la loro lettura non era così facilitata per i padri della Chiesa.

Altra motivazione che avrebbe potuto trarre in errore gli antichi scrittori potrebbe essere stata l'interpretazione data alla liberazione della Maddalena da una legione di démoni (cfr. *Mc* 16,9; *Lc* 8,2), letta come liberazione dal peggiore dei mali e indice di una vita dissoluta. Il male dalla quale Gesù l'ha liberata è stato inteso a lungo tempo di natura morale e sessuale, e così Maria Maddalena è passata dall'essere discepolo fedele di Cristo a essere una prostituta e peccatrice in cerca di redenzione¹⁹.

Molto forzato, invece, risulterebbe il tentativo di identificazione della Maddalena e della peccatrice anonima con Maria di Betania, di cui è riportata un'unzione dei piedi di Gesù con del profumo di puro nardo nel Quarto Vangelo (cfr. *Gv* 12,1-8). Sono presenti scene di unzione ambientate a Betania anche in Marco e in Matteo, ma la donna in questi casi resta sempre anonima. È da escludere l'identificazione di Maria Maddalena con Maria di Betania per molteplici motivi, tra cui le regioni di provenienza diverse o il diverso tipo di discepolato delle due donne narrato nei Vangeli: Maria Maddalena è discepolo itinerante, segue il Cristo dalla Galilea; Maria di Betania, invece, viene a più riprese indicata nei Vangeli con il riferimento alla sua dimora giudea.

Non tardarono le opposizioni a questa teoria dell'unità delle tre donne da parte di altri padri come Ireneo, Origene, Giovanni Crisostomo, Romano il

¹⁷ AGOSTINO D'IPPONA, *De consensu Evangelistarum*, l. III, 24.69.

¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *In Ioannem Evangelistam Expositio*, c. XX, l. III, 6.

¹⁹ Cfr. A. VALERIO, *Maria Maddalena*, cit., p. 52.

Melode²⁰, che mostreranno come in Occidente e in Oriente si andasse formando una tradizione diversa. Il cristianesimo occidentale rende Maddalena una figura esemplare, isolandola dalle altre portatrici di unguento; in Oriente ella è designata come la testimone del Risorto e la sua memoria è celebrata insieme a quella delle altre mirofore²¹.

In armonia tra Occidente e Oriente è, invece, il pensiero che Gesù sia apparso dapprima a Maria Maddalena per riparare la colpa originaria. A tal proposito, nell'omelia di Gregorio Magno sopra citata ritroviamo un altro dei titoli che le sono stati erroneamente attribuiti, l'anti Eva²²:

«La colpa del genere umano è recisa da dove aveva avuto origine. Siccome infatti nel paradiso la donna aveva propinato all'uomo la morte, dal sepolcro una donna annuncia agli uomini la vita e riferisce le parole di chi ne è l'Autore, mentre l'altra aveva ripetuto le parole del serpente da cui viene la morte»²³.

Sembra questo il tentativo di dare una risposta al perché Gesù ha scelto di apparire dapprima a una donna: la redenzione è possibile a partire dalla risurrezione di Cristo, motivo per cui la prima che andava redenta era la Maddalena. I padri della Chiesa si sono interrogati a lungo su questa prima apparizione che sembra inspiegabile. Perché Gesù avrebbe dovuto dare per prima a una donna l'incarico di annunciare la risurrezione? Proprio una donna, la cui parola è stata interpretata come vaneggiamento, come non degna di essere creduta, che senso poteva avere una scelta del genere? La tradizione successiva non ha conservato una memoria di lei quale "prima apostola", piuttosto l'ha designata come "apostola al servizio degli apostoli", ed è disarmante l'interpretazione della sua uscita di scena che Ambrogio propone, in quanto impedita per natura a eseguire la missione di evangelizzatrice: «Ma poiché la sua costanza è impari per predicare, il sesso è troppo debole per eseguire questo compito, agli uomini è affidato il mandato di evangelizzare»²⁴.

Da queste parole non possiamo non evincere i segni di un tempo che ancora non è in grado di comprendere la portata universale del messaggio di

²⁰ Cfr. N. DI BIANCO, *Myriam di Magdala: l'“apostola degli apostoli”*, cit., p. 35.

²¹ Cfr. R. INFANTE, *Maria Maddalena tra Oriente e Occidente: Romano il Melode e Gregorio Magno*, in *Studia Antiqua et Archaeologica* 12 (2006), pp. 135-150.

²² Il binomio Eva-Maddalena lo troviamo in Ippolito (*Commento al Cantico dei Cantici*, 24-25), Gregorio di Nissa, Ilario di Poitiers (*In Evangelium Matthaei Commentarius*: PL 9, 1844, 917-1078), Ambrogio di Milano (*De Isaac et Anima Liber Unus*: PL 14, 1806, 527-560).

²³ GREGORIO MAGNO, *Homiliae XL in Evangelia*, cit.

²⁴ AMBROGIO DI MILANO, *Esposizione del Vangelo di Luca*, X, 157.

Gesù Cristo, il suo essere per tutti e di tutti gli amati da Dio, senza questioni di genere, al di fuori di tutte le convenzioni umane. Tuttavia gli stessi scrittori cristiani non hanno potuto fare a meno – nonostante i limiti del loro tempo – di delineare in Maria Maddalena il profilo di una donna coraggiosa, tenace, amata da Gesù, mossa dal grande amore che la fede ha acceso in lei.

Questa donna non era altro che una discepola, discepola alla maniera del Maestro, come ci riportano i Vangeli canonici, discepola che aveva in sé tutte le dimensioni del discepolato di Cristo: allieva, serva, amica, inviata²⁵.

In Maria Maddalena va anche riconosciuto un ruolo da leader nel discepolato femminile, un'assoluta novità nella tradizione ebraica che non contemplava affatto le donne²⁶.

2. Maria Maddalena nei Vangeli canonici

Maria, nelle narrazioni evangeliche, è sempre indicata con l'appellativo della "Maddalena". Tale appellativo, oltre a permettere la distinzione dalle altre donne presenti nei testi evangelici con lo stesso nome – poiché "Maria" era molto comune tra gli ebrei al tempo in cui è vissuto Gesù Cristo.

2.1 Maria Maddalena: un nome

La formulazione utilizzata nei Vangeli è sempre la stessa: nome corredato dall'appellativo "la Maddalena"²⁷. Spesso il nome Maria viene seguito, nelle esegesi e in tutti i discorsi che la riguardano, con la preposizione "di" (di Magdala), non presente nei testi che la menzionano. È dovuta, verosimilmente, a una delle probabili piste seguite per spiegare il suo appellativo. Esso sarebbe derivato dal territorio di provenienza di Maria: Magadàn²⁸, un villaggio sulla riva occidentale del lago di Tiberiade nella Galilea. Questo dato presupporrebbe che il soprannome Maddalena, per poter assolvere alla sua funzione distintiva, sarebbe stato assegnato al di fuori del suo luogo d'origine, e indicherebbe l'appartenenza di Maria a un gruppo di itineranti costituitosi attorno

²⁵ Cfr. S. PONGA, *I volti della Maddalena. Myriam di Magdala e la diaconia femminile nella Chiesa*, a cura di R. MANES, Ancora, Milano 2017.

²⁶ RABANO MAURO, *De vita beatae Mariae Magdalenae*, c. XXVII.

²⁷ Cfr. PERRONI - SIMONELLI, *Maria di Magdala*, cit., p. 39.

²⁸ Le scoperte archeologiche recenti hanno contribuito all'istituzione di un sito archeologico a oggi visitabile: <https://www.magdala.org/> [ultimo accesso 4-3-2025].

a Gesù²⁹. Ma non è la sola ipotesi. Un'altra pista, attestata da più filologi, avalla la possibilità che questo fosse solo un soprannome dato alla donna dalla comunità cristiana nascente, tesi che sarebbe confermata da alcuni testi del I secolo in cui la stessa città è indicata con un altro nome. In ebraico *Magdala/migdal* significa "torre", e molte città del tempo avevano lo stesso toponimo, non esisteva una sola città chiamata Magdala. Secondo quest'interpretazione Maria avrebbe acquisito, quindi, l'appellativo Maddalena non dal suo luogo di origine, ma dall'importanza di questa donna per la Chiesa primitiva e per il movimento di Gesù che l'avrebbe indicata come la turrificata, la magnificata, la resa grande³⁰. Si tratta di un'interpretazione data già da alcuni padri come Girolamo, che la indica come "la turrata"³¹.

Dal suo nome è possibile trarre ancora qualche informazione: al tempo in cui è vissuto Gesù le donne venivano indicate in relazione a una figura maschile (il padre, il marito, il figlio) come più volte notiamo nei racconti biblici. L'assenza di questa menzione indicherebbe l'autonomia di Maria e la mancanza di un legame sponsale. Insomma, anche il suo soprannome fa discutere molto, ma è estremamente interessante osservare come questo stesso appellativo indicasse una conoscenza profonda di questa donna da parte delle prime comunità cristiane e il suo ruolo rilevante all'interno delle stesse. È l'evangelista Luca che con l'espressione «*la chiamata Maddalena*» (8,1-3) indica che Maria era riconosciuta con questo soprannome e che questa formulazione era largamente usata e accettata, tanto da ritrovarla stabilmente in tutti e quattro i Vangeli. Maria Maddalena è il nome femminile più frequente nei Vangeli (12 volte: *Mt* 27,56.61; 28,1; *Mc* 15,40.47; 16,1-9; *Lc* 8,2; 24,10; *Gv* 19,25; 20,1.18) dopo quello di Maria la madre di Gesù (18 volte) ed è nella maggior parte dei casi indicato all'inizio di ogni elencazione in cui compare. Inoltre è l'unico nome stabile nei racconti di risurrezione (a differenza degli altri che variano). Proprio quest'ultimo dato, già da sé, ci dice molto riguardo alla funzione che la Maddalena ha assunto all'interno della comunità cristiana nascente. Spesso pertanto viene indicata come leader del discepolato femminile del tempo.

²⁹ Cfr. M. NAVARRO PUERTO-M. PERRONI (a cura di), *I Vangeli. Narrazione e storia*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, p. 376.

³⁰ Cfr. A. VALERIO, *Maria Maddalena*, cit., p. 15.

³¹ GIROLAMO, *Lettera CXXVII, Elogio a Marcella*, 5: «[...] Maria "la Maddalena", che per il suo zelo e per l'ardore della sua fede ricevette il nome di "turrata" ed ebbe il privilegio di vedere Cristo risorto prima degli apostoli [...]».

2.2 Maria Maddalena liberata

In tutti e quattro i Vangeli Maria Maddalena è nominata nella narrazione della passione, fa eccezione solo Luca che menziona la donna anche prima presentando il seguito femminile di Gesù: «In seguito egli se ne andava per città e villaggi, predicando e annunciando la buona notizia del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni; Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode; Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni» (Lc 8,1-3).

In questi pochi versetti riusciamo ad avere alcune notizie certe sulla storia della Maddalena, la prima riguarda proprio la sua guarigione: è stata liberata da sette demòni. La condizione della Maddalena ci era stata riferita anche dal Vangelo di Marco, in cui l'autore, al momento dell'apparizione del Risorto a Maria, scrive: «*Gesù apparve prima a Maria di Màgdala, dalla quale aveva scacciato sette demòni*» (Mc 16,9).

In cosa poteva consistere una possessione demoniaca del genere? Nei Vangeli non è la sola persona liberata da demòni, gli esorcismi a opera di Gesù sono molteplici e sono a tutti gli effetti parte del suo ministero e in seguito del ministero dei suoi discepoli (cfr. Mt 8,28-32; 9,32; 12,22; Mc 5,1-13; 9,17-27; Lc 11,14; 8,26-33). Seppure numerose, non tutte le possessioni si presentano in egual modo: in alcuni casi rendono le persone mute e sorde, in altri i demòni donano una forza brutta all'indemoniato, in altri ancora gli indemoniati sono presentati come degli autolesionisti, incapaci di vivere in gruppo, isolati socialmente risiedono presso le tombe o sulle montagne, in ogni caso lontano dalla popolazione.

Nonostante le persone soggette a influenza demoniaca presentino sintomi diversi, tutte hanno in comune la distruzione dell'opera di Dio: l'uomo stesso. Nei Vangeli solo in un altro caso viene presentata una possessione demoniaca di più spiriti impuri (cfr. Mc 5,9 e Lc 8,30), ma in quel caso non si parla di un numero circoscritto bensì di una "legione". Cosa significa, quindi, essere impossessati da sette demòni?

Una premessa importante da fare è sulla numerologia biblica: la Bibbia ha utilizzato i numeri in modo simbolico già dai testi più antichi, attribuendogli valori e funzioni particolari³². I numeri, in culture come quella semitica, hanno il potere di contenere molto più che una quantità, custodiscono concetti

³² Cfr. A. FAGGIAN, *I numeri della Bibbia*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2021, p. 33.

importanti esprimibili in modo sintetico attraverso una cifra. Alla base di questo utilizzo ci sarebbe la convinzione che il Signore ha «*disposto ogni cosa con misura, calcolo e peso*» (Sap 11,20)³³. Non sempre, però, i numeri hanno un significato simbolico fisso. Lo stesso numero può contenere più significati a seconda del contesto in cui viene utilizzato e a seconda dell'autore o della tradizione in cui l'autore stesso è inserito. Il numero sette, già prima della redazione dei testi neotestamentari, per gli orientali indicava completezza e perfezione (in ebraico la parola che corrisponde al numero *sette* ha la stessa radice di "giuramento" e "promessa divina"), e nel tempo continua ad avere un riferimento alla pienezza. Per la prima generazione cristiana il sette è per eccellenza la cifra che indica l'operato di Cristo e di Dio e, quindi, la perfezione del dominio divino, come si può notare dal libro dell'Apocalisse, il quale più di tutti esalta la simbologia numerica³⁴.

Il numero sette, insieme ai suoi multipli, è largamente utilizzato nelle narrazioni bibliche: ad esempio, la creazione avvenuta nei sette giorni della settimana (cfr. *Gen* 1,1-29; 2,1-3).

Ma se il numero sette e i suoi multipli, negli episodi menzionati finora, sembra essere legato alla logica benevola di Dio e alla sua pedagogia divina, ben diverso appare in altri passi biblici ove ci si riferisce alla perfezione del male e all'opera del demònio: nel libro di Tobia, ad esempio, si legge che Sara «*era stata data in moglie a sette uomini, ma Asmodeo, il cattivo demonio, glieli aveva uccisi, prima che potessero unirsi con lei*» (3,8).

Di conseguenza, con l'espressione "liberata da sette demòni", l'evangelista, probabilmente, voleva indicare il peggiore dei mali che potesse abitare una donna; ciò che non ci è dato sapere, però, è cosa si intendesse al tempo della redazione del testo per il peggiore dei mali. Male fisico o morale sono le piste più seguite dagli esegeti, ma uno sguardo nuovo sulla questione ci è presentato da Carlo Maria Martini. Suggerisce l'idea che questi sette demòni non rappresentino necessariamente una vera e propria malattia, ma l'impossibilità di Maria Maddalena di essere collocata nella gabbia delle convenzioni del tempo. Martini la indica come «*l'amante estatica*»³⁵, che esce al di fuori di sé, e che non accetta, quindi, di stare nel tracciato obbligatorio dell'epoca, con riferimento specifico alla cultura patriarcale in cui vive la Maddalena. Era impensabile non essere una donna sposata, ad esempio, e anche la stessa possibilità di seguire concretamente Gesù per tutta la durata della

³³ Cfr. G. RAVASI, *La Bibbia e la scienza dei numeri. La salvezza in una cifra*, in *Avvenire* del 23 luglio 2012.

³⁴ Cfr. FAGGIAN, *I numeri della Bibbia*, cit., p. 36.

³⁵ C. M. MARTINI, *Maria Maddalena*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2018, p. 52.

sua predicazione itinerante (all'incirca 3 anni), sembra indicare una donna libera, capace di decidere per sé, di decidere del suo tempo e dei suoi beni. Questi dettagli appaiono come segni della mancanza di un legame sponsale³⁶.

A tal proposito, sarebbe opportuno sottolineare piuttosto l'importanza della trasformazione spirituale di Maria; il numero sette potrebbe indicare, infatti, la liberazione completa o totale, operata da Gesù, dalla possessione diabolica che abitava la Maddalena. Ma non conosciamo davvero il male che colpiva Maria Maddalena. Quelle raccolte non sono altro che ipotesi, tutte valide, dovute all'apporto che gli esegeti hanno fatto nel tempo. I Vangeli ci mostrano solo come, una volta incontrato Gesù, ella si sia messa alla sequela di Cristo. È rilevante guardare a quel "come" riportato nella Scrittura, che permette a ogni cristiano di rileggere il proprio cammino di fede e la consecutiva esperienza liberante che questo comporta.

2.3 Maria Maddalena discepola?

È questa stessa guarigione a mettere Maria alla sequela di Cristo? Luca presenta "alcune donne" accanto a Gesù e ai dodici, elemento che evidentemente non ha creato imbarazzo alla Chiesa delle origini ma che, come fa notare Ortensio da Spinetoli, è una notizia che viene presto trascurata o messa da parte dagli studiosi³⁷. Gesù è un'anticonformista, non rispetta le convenzioni sociali del tempo, intrattenendosi con donne o addirittura facendosi accompagnare da queste.

L'opera lucana è senza dubbio quella che mette in risalto, più di tutti gli altri Vangeli, la figura delle donne: protagoniste di parabole (cfr. *Lc* 13,20-22; 15,8-10; 18,1-8), destinatarie di miracoli (cfr. *Lc* 4,38; 7,11-17; 8,42-48; 13,10-17), figure principali in alcune narrazioni (cfr. *Lc* 4,38; 7,11-17; 8,42-48; 13,10-17). Bisogna, però, prestare particolare attenzione alla motivazione che ha spinto l'evangelista a un inserimento femminile così considerevole nella narrazione.

³⁶ Quest'ultima interpretazione è stata riprodotta in una versione cinematografica, l'unica pellicola che non presenta Maria Maddalena come peccatrice penitente: *Mary Magdalena*, diretto da Garth Davis (2018). Il film sottolinea l'incapacità di Maria di comportarsi nel modo che conviene a una buona donna; il suo stato di disobbedienza relativo al rifiuto di sposarsi fa di lei una matta, un'eccentrica per la società del tempo. La sua vita diviene una vera lotta tra quello che la società le impone in quanto donna e ciò che lei rifiuta: una condizione che le provoca grande dolore e sofferenza.

³⁷ Cfr. O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Cittadella, Assisi 1999⁴, p. 288.

Nella pericope sopra citata leggiamo che le donne «servivano con il loro beni» (Lc 8,1-3). Il termine “servire” in questo caso rimanda più specificamente alle capacità personali e alle possibilità materiali delle donne – relative ai mezzi e ai beni di cui disponevano – identificando così la necessità di un sostegno materiale ed economico al movimento di Gesù. Lo esplicita bene Heinz Schürmann, il quale, parlando di Lc 8,1-3 come «*sommario destinato ad informare sulla situazione*», pone le donne come accompagnatrici stabili del gruppo dei discepoli che si occupavano del sostentamento di quest’ultimo³⁸.

Il quadro lucano, però, più che appartenere al tempo di Gesù sembra riflettere la situazione comunitaria da lui vissuta. L’esempio di queste donne poteva essere un invito all’imitazione da parte di donne benestanti della sua comunità d’appartenenza (ellenistico-romana)³⁹. In questo caso Maria Maddalena si trasforma in ricca benefattrice del movimento di Gesù, anche se questo immaginario sociale un po’ contraddice quello della donna di cui nel versetto precedente si dice soltanto che era affetta da una grave malattia (cfr. Lc 8,2).

Nonostante la sostanziosa presenza femminile in Luca, Maria Maddalena, così come le altre donne, non è investita del ruolo di discepola dall’autore. È presentata come una sostenitrice, accompagnatrice o benefattrice, ma non come una discepola. Luca sembra essere attento a non utilizzare insieme i termini “seguire” e “servire” nel caso delle donne, parole che, se connesse intimamente, configurano il discepolato del tempo. Le donne sono state destinate ad attività di *diakonía*; Luca stesso le confina in attività pratiche, ma sembrerebbe un pensiero aderente più al *modus operandi* della Chiesa che a quello di Gesù⁴⁰.

Nella narrazione marciانا, al contrario, il discepolato appare uno degli argomenti su cui l’autore mette l’accento. Marco utilizza il termine “discepolo” 46 volte⁴¹ nel suo Vangelo per indicare i seguaci di Cristo, ma è difficile distinguere quando si riferisca al gruppo ristretto dei Dodici e quando al gruppo itinerante che lo seguiva. Le donne in Marco vengono presentate direttamente al Calvario: «Vi erano anche alcune donne, che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses, e Salome, le quali, quando era in Galilea, lo seguivano e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme» (Mc 15,40-41).

³⁸ Cfr. H. SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca. Parte prima*, tr. it, Paideia, Brescia 1983, p. 707.

³⁹ Cfr. M. NAVARRO PUERTO – M. PERRONI (a cura di), *I Vangeli*, cit., p. 180.

⁴⁰ Cfr. F. BOVON, *Vangelo di Luca. Vol. I*, tr. it, Paideia, Brescia 2005, p. 467.

⁴¹ Cfr. A. POPPI, *I quattro Vangeli. Commento sinottico*, Messaggero, Padova 1997, p. 256.

Le donne, e quindi Maria Maddalena, nel ritratto marciano appaiono come discepole?

In epoca giudaica il discepolato non rappresentava una realtà nuova istituita da Gesù, anzi, era molto praticata dai rabbini che istruivano alcuni discepoli maschi sulla *Torah* scritta e sulla tradizione dei padri, i quali, una volta divenuti esperti, si sarebbero qualificati a loro volta come rabbì. Il discepolato inizia a cambiare volto già con gli esseni delle comunità di Qumran e successivamente con Giovanni Battista, quando gli adepti cominciano a vivere comunitariamente.

Questa caratteristica sarà propria anche del discepolato cristiano, ma la vera novità portata da Gesù è la scelta dei discepoli da parte di Gesù stesso, che si concretizza in una chiamata. A differenza della prassi giudaica in cui gli adepti sceglievano il maestro, qui qualcosa cambia, ed è il Maestro a scegliere chi vuole. Inoltre, non ammaestra i suoi discepoli istruendoli su una dottrina, bensì sulla conoscenza della propria identità e del Regno di Dio che saranno poi chiamati a proclamare e annunciare a tutti i popoli della terra.

Qui sorgono i primi dubbi, e si aggiungono ulteriori interrogativi: i chiamati da Gesù sono solo i Dodici? Come si configurano gli altri del gruppo che seguivano Gesù? I Dodici, senza alcun dubbio, sono rivestiti di un privilegio particolare: Gesù riserva a loro insegnamenti che non sono dati alle folle; il loro destino è intrecciato con quello del Maestro, saranno i continuatori della sua missione di salvezza. La *sequela Christi* ha comportato per loro un'adesione profonda a Gesù Cristo e un cambio di vita radicale: hanno lasciato la famiglia di appartenenza, il proprio lavoro, la propria casa, i beni materiali e le proprie ricchezze; hanno fatto un'esperienza di vita con lui per poterla testimoniare quale vangelo di salvezza.

Non possiamo dire con certezza se qualcuno al di fuori dei Dodici abbia fatto una scelta del genere. A tal proposito, non è riportata nessuna menzione nei testi, tranne nel caso di queste donne che «*lo avevano seguito fin dalla Galilea*» (Lc 24,49) e che a differenza dei discepoli sono presenti alla passione di Cristo, e non solo dall'inizio della sua vita pubblica fino alla sua conclusione⁴². È qui che si comprende che il discepolato è la storia di una relazione con i suoi momenti di crescita e crisi. Dal momento in cui avviene il tradimento di Giuda, la fuga di tutti i discepoli maschi e il rinnegamento di Pietro, emergono in modo notevole i personaggi femminili. Questa scelta attribuisce

⁴² Cfr. L. MONARI, *Discepolato e discepoli nella narrazione marcana*, in *Credere Oggi* 22 (2002) 5-6, pp. 89-100, qui p. 89.

loro il grande onere significativo di fungere da ponte di ricongiungimento tra Gesù e i suoi discepoli maschi⁴³.

La sequela e il servizio, dunque, sembrano configurarsi come incarichi conferiti da Gesù stesso e non limitati al prendersi cura di essi⁴⁴, come indicato nel Vangelo di Luca. La *diakonía* femminile, come è descritta nella Sacra Scrittura non presenta ruoli di subordinazione. Tuttavia, nella Chiesa e nella società odierna il concetto di servizio da parte delle donne comporta una problematica non di poco conto, oggetto di complessità e discussione⁴⁵.

Il tema del discepolato femminile nel contesto della vita di Gesù è un argomento ampiamente dibattuto all'interno degli studi biblici e teologici. I Vangeli canonici sottolineano il ruolo chiave delle donne nella missione di Gesù, ma la loro importanza è stata spesso oggetto di interpretazioni divergenti. Un'interpretazione minimalista, quindi, ha contribuito ad alterare e trasformare anche il personaggio evangelico di Maria Maddalena.

Al contrario, gli insegnamenti di Gesù rifletterebbero una visione di parità tra uomini e donne. È questo un concetto sottolineato anche da papa Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e vocazione della donna, dove si mette in risalto il ruolo di Maria Maddalena: la prima a essere inviata in missione, e la prima a rendere testimonianza a Cristo⁴⁶.

2.4 Maria Maddalena sulla via della Passione

I quattro Vangeli narrano delle donne quali testimoni della morte, della sepoltura e della risurrezione di Gesù Cristo, inserite a pieno titolo nella storia della salvezza. Si trovano negli snodi fondamentali: qualcuno quei fatti li ha visti e li può raccontare.

L'evangelista Matteo, nel narrare la morte di Gesù, menziona un gruppo di donne che aveva seguito il Maestro dalla Galilea per servirlo: «Vi erano là anche molte donne, che osservavano da lontano; esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra queste c'erano Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo» (Mt 27,55-56).

⁴³ Cfr. R. VIGNOLO, *Cercare Gesù: tema e forma del Vangelo di Marco*, in L. CILIA (a cura di), *Marco e il suo Vangelo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 77-116.

⁴⁴ Cfr. M. NAVARRO PUERTO-M. PERRONI (a cura di), *I Vangeli*, cit., p. 378.

⁴⁵ Cfr. L. RUSSELL, *Teologia femminista*, Queriniana, Brescia 1977, p. 169.

⁴⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), n. 16: AAS 80 (1988), pp. 1653-1729, qui p. 1691.

Il silenzio di queste donne si contrappone ai commenti del centurione e dei suoi compagni: le donne non fanno nessun pronunciamento, osservano da lontano. Probabilmente osservare da lontano era il massimo consentito per queste donne in un mondo dominato dai soli uomini, era forse troppo pericoloso avvicinarsi al Crocifisso, avrebbero potuto rischiare la loro stessa vita, oppure, come suggerisce Ulrich Luz, l'associazione dell'espressione "*da lontano*" ricorda il tentativo, poi fallito, da parte di Pietro di seguire Gesù fin dentro il cortile della residenza del sommo sacerdote (cfr. *Mt* 26,58)⁴⁷. Ma forse erano lì per vigilare su Gesù, allo scopo di seguire fino in fondo il suo dramma e soprattutto di vedere dove venisse eventualmente deposto il suo corpo al fine di poter compiere l'ultimo "servizio" da rendere al Maestro: la sepoltura⁴⁸.

Anche il Vangelo di Marco riporta l'episodio collocandosi nella stessa prospettiva d'osservazione: «Vi erano anche alcune donne, che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses, e Salome, le quali, quando era in Galilea, lo seguivano e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme» (*Mc* 15,40-41). L'evangelista sottolinea il ruolo delle donne quali informatrici e testimoni dell'evento della morte di Gesù. Il fatto che venga attribuito loro il ruolo di testimoni conferisce maggiore credibilità della narrazione⁴⁹.

Maria Maddalena è il nome che ricorre in entrambi i racconti, il suo sarà un ruolo chiave anche nelle narrazioni successive.

Al contrario degli altri evangelisti, Luca non identifica le donne presenti alla crocifissione, le mantiene anonime fino alla fine degli eventi. Fanno parte di un indistinto gruppo di spettatori insieme alle folle e il riferimento al servizio discepolare delle stesse si dissolve del tutto⁵⁰.

L'indicazione della Galilea costituisce un importante arco ideale di continuità tra il ministero di Gesù iniziato in quel territorio, in cui erano già presenti le donne, e l'evento della passione e morte, preludio della risurrezione⁵¹. Questo dato temporale investe le donne non solo di fedeltà alla persona di Gesù, soprattutto dopo la constatazione della fuga dei discepoli, ma di una fede che viene tradotta in azioni concrete.

⁴⁷ Cfr. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*. Vol. 4, tr. it., Claudiana, Brescia 2014, pp. 425-429.

⁴⁸ Cfr. O. DA SPINETOLI, *Matteo. Il Vangelo della Chiesa*, Cittadella, Assisi 1998, p. 754.

⁴⁹ Cfr. J. GNILKA, *Marco*, tr. it., Cittadella, Assisi, 1987, p. 896.

⁵⁰ Cfr. M. NAVARRO PUERTO-M. PERRONI (a cura di), *I Vangeli*, cit., pp. 192-193.

⁵¹ Cfr. A. LANDI, *Il ritratto lucano di Maria di Magdala*, in "Asprenas" 62 (2015).nn. 1-2, pp. 25-40, qui p. 32.

Come per la crocifissione, così per la sepoltura, le donne sono testimoni oculari (cfr. *Mt* 27,61; *Mc* 15,47; *Lc* 23,55). In conclusione, il loro ruolo nella narrazione evangelica non solo sottolinea la loro importanza nella storia della salvezza, ma anche il contributo fondamentale delle donne al servizio nella Chiesa.

2.5 Maria Maddalena sotto la croce (Gv 19,25-26)

Come è stato precedentemente esposto, i sinottici ci presentano le donne presso la croce dopo la morte di Gesù. Non c'è un'univocità di nomi⁵², ma in tutti è evidente la testimonianza oculare delle donne e la prospettiva d'osservazione “*da lontano*” di queste. L'evangelista Giovanni a differenza di Matteo, Marco e Luca, presenta le donne “*sotto la croce*”, e l'unico nome che compare in accordo con le liste sinottiche è proprio quello di Maria Maddalena: «Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria madre di Clèopa e Maria di Màgdala. Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: “Donna, ecco tuo figlio!”. Poi disse al discepolo: “Ecco tua madre!”. E da quell'ora il discepolo l'accolse con sé» (Gv 19,25-27).

Le donne, una volta osservatrici da lontano, ora sono vicine, non solo in termini spaziali ma anche in senso metaforico. Si ritiene che l'avvicinamento delle donne al crocifisso non sia tanto il risultato di una narrazione storica diversa, quanto piuttosto di un significato simbolico che l'evangelista vuole attribuire alla scena. Giovanni è piuttosto attento a donare un significato profondo a ciò che sta accadendo, mosso soprattutto da un interesse teologico⁵³. Tuttavia, ciò che trascende il costrutto teologico è senz'altro l'attestazione di coraggio e lealtà manifestata dalle discepole.

Nella scena ai piedi della croce, Gesù con le sue parole affida sua madre al discepolo e il discepolo prediletto a sua madre.

A differenza dei Sinottici, Maria Maddalena è qui non solo come testimone oculare della morte di Gesù Cristo, ma soprattutto della consegna da cui ha inizio la vita dei cristiani che credono nel Risorto: la comunità pasquale. È per Maria l'ingresso nel mondo narrativo del Vangelo di Giovanni, ed è qui

⁵² Secondo il Vangelo di Matteo sono presenti Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe, Maria la madre dei figli di Zebedeo; in Marco sono Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e Giuseppe e Salome; in Luca sono Maria di Magdala, Giovanna moglie di Cusa, Susanna e molte altre.

⁵³ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni. Parte terza*, tr. it., Paideia, Brescia 1981, p. 492.

testimone delle sue ultime disposizioni. In seguito, verrà investita personalmente da Cristo stesso nel ruolo di messaggera agli apostoli per annunciare la risurrezione. Per l'evangelista, questo evento costituisce un precedente in qualche modo necessario in vista dell'investitura apostolica che riceverà da lì a breve. Maria Maddalena assume un'identità tanto storica quanto teologica di notevole importanza⁵⁴.

2.6 Dalla croce al sepolcro

Tutti e quattro i Vangeli sono concordi sulla deposizione e sepoltura di Cristo per opera di Giuseppe d'Arimatea (cfr. *Mt* 27,57-60; *Mc* 15,46-47; *Lc* 23,51-53; *Gv* 19, 38-42), membro del Sinedrio e devoto seguace di Gesù. I Sinottici collocano le donne sulla scena della sepoltura di Cristo come osservatrici passive dell'accaduto: «Era il giorno della Parasceve e già splendevano le luci del sabato. Le donne che erano venute con Gesù dalla Galilea seguivano Giuseppe; esse osservarono il sepolcro e come era stato posto il corpo di Gesù, poi tornarono indietro e prepararono aromi e oli profumati. Il giorno di sabato osservarono il riposo come era prescritto» (*Lc* 23,54-55).

La scena si svolge in un sepolcro nuovo, ancora inutilizzato, situato in un giardino, sotto gli sguardi delle donne che avevano seguito da vicino la passione e morte di Gesù. La conclusione della scena della sepoltura è legata all'episodio delle donne che si trovano presso il sepolcro e segna anche l'inizio del capitolo successivo, ovvero il racconto della risurrezione. L'evangelista Luca fa notare che la morte di Gesù si era verificata dopo l'ora nona; restavano ancora tre ore prima dell'inizio del grande riposo pasquale. Il giorno della preparazione, che precedeva la celebrazione della Pasqua, stava per concludersi. Di conseguenza, essendo prossimo l'inizio del sabato, non c'era il tempo necessario per eseguire una completa unzione e imbalsamazione. Le donne si limitano a osservare dove viene posizionato Gesù, quindi tornano rapidamente a casa per preparare gli aromi e i profumi necessari per la conservazione del corpo prima di chiuderlo nel sepolcro. Il sabato lo trascorrono in osservanza della legge, prontamente preparate a fare ritorno alla tomba nelle prime ore della domenica⁵⁵.

L'evangelista Matteo dà un volto alle donne: «Lì, sedute di fronte alla tomba, c'erano Maria di Màgdala e l'altra Maria» (*Mt* 27,61).

⁵⁴ Cfr. PERRONI - SIMONELLI, *Maria di Magdala*, cit., p. 77.

⁵⁵ DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, cit., pp. 719-720.

Due donne sono spettatrici della sepoltura e conoscono il luogo in cui è situato il sepolcro e non si può non notare che la figura centrale nell'evento della croce e del sepolcro è Maria Maddalena⁵⁶. La presenza delle donne al sepolcro non solo conferma la realtà della morte di Gesù, ma evoca anche la formula di fede tripartita che ricorre fondamentalmente nella Chiesa primitiva: morto, sepolto, risorto.

La testimonianza di queste donne assume un'importanza particolare poiché esse sono partecipi degli eventi più importanti nella storia della salvezza. La sepoltura di Gesù, oltre ad avere un valore kerygmatico in sé, e oltre a simboleggiare la fine del suo percorso terreno e l'inizio di una nuova creazione, segna un momento cruciale che divide il prima e il dopo. La sepoltura mette fine al discepolato del profeta di Nazaret ed è preludio di una nuova *sequela Christi*. Le donne, con Maria Maddalena in particolare, si trovano al punto di intersezione tra gli ultimi atti della vita terrena di Gesù e i primi passi della sua vita risorta⁵⁷.

2.7 Maria Maddalena testimone della risurrezione

Nei quattro Vangeli non troviamo concordanze in merito a dove e a chi Gesù sia apparso dopo la risurrezione; Marco narra di un'angelofania alle donne e, nell'appendice marciana⁵⁸, menziona che Gesù è apparso prima a Maria Maddalena, poi a due in cammino verso la campagna e infine agli Undici (cfr. *Mc* 16,9-18). Matteo riporta di un'apparizione alle due donne che si erano recate al sepolcro: Maria Maddalena e l'altra Maria, e successivamente agli Undici sul monte in Galilea, come da indicazione di Gesù stesso (cfr. *Mt* 28,9-19). Luca racconta dell'angelofania a Maria Maddalena, Giovanna e Maria madre di Giacomo e ad altre donne, e narra di apparizioni del Risorto prima ai due sulla strada di Emmaus e poi agli Undici (cfr. *Lc* 24,1-39). Giovanni, invece, descrive delle apparizioni a Gerusalemme a Maria Maddalena, agli Undici senza Tommaso, e successivamente a Tommaso una settimana dopo (cfr. *Gv* 20,14-29).

Nonostante le discordanze, è evidente il costante riferimento al nome di una donna che viene sempre menzionata per prima: Maria Maddalena. Nel caso di Giovanni è l'unica nominata. Parlando dei Vangeli e di Maria Madda-

⁵⁶ Cfr. R. FABRIS, *Matteo*, Borla, Roma ²1996, p. 575.

⁵⁷ Cfr. PERRONI - SIMONELLI, *Maria di Magdala*, cit., p. 82.

⁵⁸ I versetti che concludono il Vangelo secondo Marco (16,9-20) non sono ritenuti dagli studiosi la fine originale di quel Vangelo; si suppone furono aggiunti a causa della brusca chiusura del versetto 16,8. Cfr. BROWN, *Giovanni*, cit., p. 1209.

lena, si delinea chiaramente un prima e un dopo. Il momento spartiacque è l'evento della morte di Gesù: prima, Maddalena è elencata tra le donne senza mai intraprendere azioni significative, non è mai protagonista. Il Vangelo secondo Giovanni, però, la trasforma da una presenza in un elenco a essere testimone principale della risurrezione. Nei 18 versetti del capitolo 20 di Giovanni non si tratta della Maddalena penitente, peccatrice (immagine che ha padroneggiato in Occidente), bensì dell'annunciatrice, dell'apostola, della testimone: la Maddalena dei Vangeli.

Da Maria Maddalena nasce la prima missione e la prima consegna apostolica: «*va' dai miei fratelli e di loro: "Salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro"*». *Maria di Màgdala andò ad annunciare ai discepoli: "Ho visto il Signore!" e ciò che le aveva detto»* (Gv 20,17-18), ma non dà luogo a una genealogia apostolica.

Nel più antico elenco delle apparizioni di Paolo in *1Cor* 15,5-8 la mancanza di menzione della manifestazione di Cristo a Maria Maddalena o ad altre donne è un punto degno di attenzione. Questa omissione può essere interpretata come significativa, specialmente considerando la tendenza della Chiesa primitiva a non dare un peso considerevole alle testimonianze delle donne. Il silenzio di Luca assume particolare importanza in questo contesto, dato che, pur assegnando un ruolo specifico alle donne, non narra un incontro di Gesù con loro. Quest'assenza di menzione, sia nell'elenco di Paolo che nel racconto di Luca, alimenta la riflessione sulla percezione e il ruolo delle donne tanto nelle prime comunità cristiane quanto in quelle odierne. Gesù ha operato molte rivoluzioni all'assetto societario del suo tempo, tra cui il riconoscimento di uomini e donne, non in base al loro ruolo sessuale, ma piuttosto per la loro fede, collocandoli allo stesso livello. Ha messo in luce che il patriarcato non appartiene alla fede cristiana. Tuttavia, per le persone del suo tempo, il mesaggio era così rivoluzionario che non veniva compreso e accolto da tutti. Ancora oggi, come allora, persistono reminiscenze di un assetto culturale che tarda a evolversi del tutto.

3. Conclusione

«*Maria si voltò indietro e vide Gesù*» (Gv 20,14). Il voltarsi della Maddalena sollecita la Chiesa tutta e ciascuno dei credenti a cambiare collocazione e a osservare da una nuova prospettiva.

Maria Maddalena con la sua vita e la sua testimonianza, ha attraversato i secoli come una figura di rilievo, nonostante sia stata a lungo travisata e di-

storta da interpretazioni erranee, il suo ruolo chiave nella storia della salvezza è ben chiaro.

Il presente contributo non è volto a una difesa apologetica del genere femminile oppure alla rivendicazione di un suo ruolo nella sfera ecclesiale, come spesso viene inteso un tale approfondimento fatto da una donna su un'altra donna. Non si riduce, dunque, assolutamente alla trattazione della consueta "questione femminile nella Chiesa".

La Chiesa ripensa se stessa fin dalle sue origini, non solo per adattarsi al mutare del mondo, essendo essa stessa non *del* mondo, ma *nel* mondo, soprattutto perché è, innanzitutto, alla ricerca di Dio.

Come Maria Maddalena ha cercato disperatamente il suo Signore – essendo disposta a tutto pur di essere vicina alla sorgente d'amore infinito che ha incontrato e ha radicalmente cambiato la sua vita – la Chiesa, non da meno, è incessantemente alla ricerca del suo Signore, e si riforma, cambia, sviluppa, evolve di continuo. Perciò, ritornare alla fonte di ciò che abbiamo ricevuto non è solo la pista tracciata dal Concilio Vaticano II, ma è il cammino intrapreso già dalla comunità cristiana nascente, un cammino che non si è mai arrestato.

La riflessione teologica, in questo senso, già da molti anni ha delineato un volto nuovo della Chiesa, più conforme ai principi evangelici, e ci si augura possa continuare il suo cammino di ricerca per poter giungere sempre più vicino alla *Via* tracciata dal nostro Signore Gesù Cristo.

Per le motivazioni appena esposte, il lavoro che ho svolto rappresenta un contributo alla valorizzazione dell'evoluzione di una Chiesa che cambia senza allontanarsi mai dal suo nucleo centrale. È affascinante scoprire come i cristiani nelle diverse epoche storiche si siano comportati in modo del tutto diverso avendo dinanzi lo stesso dato evangelico.

Maria Maddalena è il segno dell'eccesso cristiano, il segno del superamento. Nell'eccedere della sua vita, certamente piena di travagli ma sempre dominata dall'amore, è possibile trovare quella chiave privilegiata che ci introduce, con Cristo, nel cuore di Dio.

Autore: Ascione Antonio, Liucci Raffaele (a cura di)

Titolo: *Il Cardinale Giuseppe Prisco*

Casa Editrice: Luciano Editore

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2025

Riferimenti: pp. 127

In occasione del centenario della morte, alla fine di una serie di conferenze e mostre dedicate all'illustre figura del Cardinale Giuseppe Prisco, questo libro ne contiene i risultati. Giuseppe Ermenegildo Prisco ha guidato la Chiesa di Napoli tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento e di lui viene delineato un ritratto, con particolare riferimento all'insegnamento che consegna alla cultura contemporanea.

Nell'*Introduzione* il professore Antonio Ascione offre una presentazione dettagliata della vita e delle opere del Cardinale Giuseppe Prisco. In queste pagine l'A. anticipa il cuore dell'intero contributo nel sottolineare l'importanza di proporre riflessioni sul Cardinale Prisco non solo come filosofo, ma anche come "pastore" della Chiesa (pp. 13-19).

Segue all'introduzione, il contributo di Monsignor Tommaso Caputo, Arcivescovo Prelato di Pompei e Delegato Pontificio per il Santuario della Beata Vergine del Santo Rosario. Questo contributo si sofferma sul rapporto tra Bartolo Longo, fondatore del Santuario della Beata Vergine del Rosario di Pompei, e Giuseppe Prisco.

L'A. rileva come Bartolo Longo vedesse in Prisco "uno strumento

della Provvidenza" e ardesse dal desiderio della sua nomina a Vicario per il Santuario di Pompei, "tanto da scrivere al Cardinale Rampolla perché facesse giungere al Papa la sua invocazione in tal senso" (pp. 21-22).

L'entusiasmo di Bartolo Longo alla nomina di Prisco a Vicario per il Santuario, l'ammirazione che tanto lo animava da riconoscere nel Prisco un maestro, sono immagini che vengono evocate all'interno di queste pagine e che permettono di cogliere la singolarità del rapporto tra i due grandi personaggi (pp. 23-29).

Nella prospettiva di definire la figura di Giuseppe Prisco come pastore della Chiesa, interessante è il contributo del professore Ulderico Parente, storico della Chiesa, che permette al lettore di avere "uno sguardo d'insieme" sulle sue lettere pastorali (p. 32). L'analiticità del lavoro dell'A. è un'occasione per cogliere importanti aspetti delle lettere pastorali del Cardinale Prisco: "il distacco dalla realtà quotidiana e dai concreti problemi di governo" (p. 34); "l'intransigenza" della sua mentalità, dischiusa nel "forte conservatorismo" e nella "serrata critica alle lacune e agli errori della società liberale"; il "sostanziale pessimismo" verso "una realtà ostile e diffidente al messaggio cristiano"; la "nostalgia del passato" e "il desiderio di un ritorno alla *societas christiana*" (pp. 34-37).

L'A., inoltre, mette in luce la lettura morale del messaggio cristiano che presentano le lettere pastorali

del Cardinale Prisco. Come si legge in questo contributo: “il binomio tra Cristianesimo e moralità è tratto costante delle lettere pastorali di Giuseppe Prisco” (p. 38).

Queste pagine sono importanti chiavi ermeneutiche che mostrano il forte desiderio di Giuseppe Prisco di una “restaurazione” della società, ormai lontana da Gesù Cristo. In questa restaurazione della *societas christiana* Prisco individua nella famiglia e nella donna un ruolo fondamentale, come pone in evidenza Ulderico Parente, argomentando questa sua riflessione attraverso il rinvio all’ultima lettera pastorale del Cardinale Prisco per la Quaresima del 1923 (p. 40). In tale prospettiva imprescindibile è la menzione dell’analisi portata avanti dall’A. sulla connotazione ecclesiologica che presenta il progetto di restaurazione di Prisco, incardinato nell’ideale di una cristianità per quale la centralità va individuata in Cristo (pp. 41-54).

I contributi successivi presentano la figura di Giuseppe Prisco come filosofo.

Il primo di questi porta la firma del professore Pasquale Giustiniani, il quale si sofferma sulla produzione significativa della filosofia cristiana tra l’Ottocento e il Novecento e sulla rilevanza che deve essere riconosciuta alla scuola neotomista napoletana, della quale il Cardinale Prisco faceva parte.

All’A. si deve il merito di condurre il lettore a una comprensione critica del contesto storico nel quale il Cardinale Prisco è vissuto. Par-

tendo dall’analisi storica, che dona l’immagine di una Napoli abitata dalla filosofia, ovvero di una città crocevia di “opposizioni e contrasti” tra le diverse correnti filosofiche, l’A. giunge a delineare il profilo filosofico del Prisco, prosecutore della scuola neotomista napoletana fondata dal Can. Gaetano Severino (pp. 55-61).

In tale prospettiva l’A. sviluppa il suo discorso facendo luce sull’intento delle opere di Gaetano Severino: creare “un vero e proprio sistema di *philosophia christiana*, a sua volta confrontato con i sistemi e le posizioni della filosofia antica (anche pre-cristiana) e moderna”. In altre parole, Gaetano Severino aveva come proposito quello di esaminare chiaramente come la filosofia cristiana permettesse “un dialogo con gli autori di tutta la storia del pensiero occidentale” (pp. 61-62).

È proprio in queste pagine che è possibile cogliere quel filo rosso che lega Gaetano Severino e Giuseppe Prisco. La continuità e lo sviluppo delle riflessioni di Gaetano Severino trovano voce nelle opere di Prisco che, con la sua *Filosofia speculativa*, illustrerà gli elementi essenziali, le argomentazioni, le prove a sostegno della propria posizione neotomista (pp. 84-85).

Di curvatura giusfilosofica è il contributo successivo del Professore Dario Sessa, che sviluppa la sua ricerca attorno alle linee portanti della filosofia del diritto di Giuseppe Prisco, al quale riconosce il merito di aver contribuito “genialmente alla soluzione della *vexata quaestio* del-

la fondazione stessa del diritto” (p. 95).

L'A. introduce la sua ricerca ponendo l'attenzione sull'importanza di riconoscere in Prisco e nel suo pensiero una reinterpretazione originale e feconda della dottrina di Tommaso d'Aquino. Attraverso questa chiave ermeneutica e facendo sue le parole del neotomista napoletano, il professore Dario Sessa mostra la prospettiva di fondo della filosofia del diritto di Prisco: “ruolo della filosofia del diritto è cogliere l'essenza del fenomeno giuridico, essere coscienza critica del diritto positivo, nonché fornire al giurista gli strumenti ermeneutici e logico-operativi con i quali lavorare su istituti e concettualizzazioni” (p. 97).

È interessante cogliere come l'A. sottolinei la portata, il valore e l'attualità del pensiero di Prisco nell'orizzonte di una rifondazione della scienza giuridica. Prisco, come si ha modo di leggere, “parte sempre dall'esplorazione del mondo umano e proprio al suo interno coglie l'intuizione di un bene (*finis*) che gli è dato nella percezione di uno *iustum*, che è immanente nell'inclinazione naturale a conservare l'essere proprio, a propagarlo, a espandere e migliorare la civiltà” (p. 100).

Nel paragrafo intitolato “il diritto scienza più alta” l'A. esplicita la concezione giusfilosofica tomista sulla fondazione del diritto, alla quale aderisce lo stesso Prisco: “il diritto si fonda sull'ordine giuridico e questo, a sua volta, sull'ordine morale” (p. 102).

L'A., inoltre, fedele alle parole del neotomista napoletano, sottolinea l'importanza della filosofia del diritto, via maestra per cogliere “il principio informatore delle leggi” e per evitare la deriva della statolatria che riconosce all'autorità civile e politica il potere di determinare natura e contenuto del diritto, di stabilire essa sola ciò che è bene e ciò che è male (pp. 102-103).

Il contributo dell'A. si conclude con una riflessione sul rapporto tra etica e filosofia del diritto presente nel pensiero di Prisco. Il neotomista napoletano sostiene l'inseparabilità dell'etica dalla filosofia del diritto. In tale prospettiva “diritto individuale e legge positiva debbono fondarsi sulla differenza oggettiva tra giusto e ingiusto” (p. 104).

Di curvatura giusfilosofica è anche il contributo del dottore Raffaele Liucci. Lo studio dell'A. ha come oggetto di indagine il metodo della filosofia del diritto di Giuseppe Prisco. Il primo paragrafo pone il lettore in contatto con le diverse scuole, dal confronto con le quali Prisco ha elaborato il suo pensiero sul metodo della filosofia del diritto (pp. 108-110). Gli elementi del metodo filosofico sono presentati nel paragrafo successivo e sono dischiusi nell'osservazione completa e nel rigoroso raziocinio.

L'A. arricchisce poi il suo studio illustrando le ragioni a fondamento della scelta di Giuseppe Prisco del metodo filosofico (pp. 111-112).

Il contributo di Liucci si conclude con una ricerca di carattere storico-artistico sul monumento sepol-

crale del Cardinale Giuseppe Prisco (pp. 112- 113).

È di Mons. Nicola Longobardo l'ultimo contributo del libro. L'A., Delegato per il settore del Culto Divino e Disciplina di Sacramenti dell'Arcidiocesi di Napoli, incentra il suo studio sugli oggetti sacri del Cardinale Giuseppe Prisco. La cornice nella quale viene sviluppata tale ricerca è quella dell'anniversario dei cento anni dalla morte del Cardinale Prisco. L'A. infatti evoca due eventi: il convegno dal titolo "Il Cardinale Giuseppe Prisco a 100 anni dalla morte", tenutosi il 27 e il 28 aprile 2023, presso l'Auditorium "Irene De Risi" dell'IC 1 SM-PRISCO di Boscotrecase, e la mostra degli oggetti appartenuti al Cardinale Giuseppe Prisco inaugurata presso la parrocchia *Ave Gratia Plena* (pp. 117-119).

La lettura di questo libro, articolato e approfondito lavoro di ricerca, è memoria preziosa che ci consegna il grande insegnamento che Giuseppe Prisco dona al nostro tempo: "la cultura è libera ed è liberante" (Cardinale Domenico Battaglia, *Presentazione atti sul Cardinale Prisco*).

Gianpaolo Langella

Autore: Panzarella Salvatore

Titolo: *Le divisioni necessarie. I Patriarchi tra conflitti e fraternità*

Casa Editrice: Il pozzo di Giacobbe

Luogo e anno di pubblicazione: Trapani 2024

Riferimenti: pp. 192

Il professore don Salvatore Panzarella, biblista e docente di Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica di Sicilia, ha pubblicato un interessante volume dal titolo: *Le divisioni necessarie. I Patriarchi tra conflitti e fraternità*. L'editrice trapanese, il pozzo di Giacobbe, lo propone ai lettori perché prospetta una rilettura della storia dei grandi Patriarchi dell'Antico Testamento", quanto mai utile per interpretare l'attuale contesto sociale, segnato da frequenti *conflitti*, che minacciano o feriscono la *fraternità*. Il saggio esamina le "divisioni" (ritenute "necessarie" dall'autore) all'interno dei cicli patriarcali (Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe) che vi individua un modulo narrativo letterario strutturante e teologicamente rilevante, in ordine all'elezione e all'identità del popolo di Israele.

Il volume si apre con un breve capitolo introduttorio ("Oltre Babele"), in cui l'autore rivela gli intendimenti del suo progetto editoriale: rileggere i cicli patriarcali e individuare l'identità genetica dell'elezione del popolo di Israele proprio a partire dal superamento del mito babelico. Egli ritiene il capitolo 11 della Genesi uno snodo decisivo del libro genesiaco. Infatti, il mito babelico con il progetto totalitario babilonese rappresenterebbe la negazione protostorica della "fraternità" che i successivi cicli patriarcali (Gn 12-50) cercheranno di ricostruire e di attuare principalmente attraverso l'azione del patriarca Giuseppe.

Panzarella ravviserebbe nel progetto babelico una “sfida a Dio” o una palese “contrapposizione” alla divinità (pp. 5.6.10), meritevole di un castigo (“separazione”). Mi permetto di suggerire che nella caduta dei progenitori (Gn 3) Dio aveva posto un esplicito divieto di mangiare i frutti dell’albero della “conoscenza di tutto” o conoscenza del “bene e del male” (*ʔôb wārā* = bene – male) (Gn 2,17). E nell’*incipit* del ciclo Noachico (Gn 6-9) Dio aveva espressamente denunciato la corruzione dell’umanità e minacciato il “castigo/nuova alleanza”. La trasgressione era consistita nel matrimonio degli angeli (Gn 6, 1-4): i *b^enê hā ʔlōhîm* = figli di Dio (essere angelici probabilmente decaduti) con le figlie degli uomini in forma incestuosa e promiscua. O forse nell’unione tra i *b^enê hā ʔlōhîm* (discendenti di Set - Setiti) con le figlie degli uomini. Questi esseri angelici o umani si lasciarono indurre a gravi peccati dalla bellezza delle donne umane, decaddero dal loro ordine e si unirono ad esse in una selvaggia sfrenatezza, generando i giganti (*n^efilîm*), i figli bastardi di queste unioni incestuose.

Dal punto di vista testuale il progetto babelico della costruzione della torre (*ziqqurat*), che sfiderebbe il cielo sembra *non essere preceduto da alcun divieto esplicito di Dio* (al tempo dei babelici non esistevano norme urbanistiche sull’altezza degli edifici!) e la costruzione di un’alta torre è probabilmente motivata dalla precedente memoria del diluvio. Mi sembra perciò improprio

interpretare la costruzione della torre come una sfida a Dio. Il divieto espressamente notificato per Adamo (“non mangiare il frutto...”), per Caino (“non versare il sangue...”), per i contemporanei di Noé (“tutta l’umanità era corrotta...”) non compare per i babelici. Più verosimilmente, la locuzione “facciamoci un nome per non essere dispersi su tutta la terra” (v. 4) esprime il tentativo di imporre la monoglossia (“una sola lingua”) come un progetto imperialistico universale (urbanizzazione), che nell’*intentio auctoris* del testo trova la sua concretizzazione nella città di Babilonia, capitale dell’impero Babilonese. *Babêl* significa “porta di Dio”: il sostantivo deriva dal verbo *bālal*, “mescolare”, “confondere”. *Babêl* è, tuttavia, l’icona dell’imperialismo (“un solo popolo”), dell’omologazione (“un solo linguaggio”), della uniformità, della massificazione, del conformismo, del monopolio, del dominio vessatorio, che comprime e sopprime le diversità, la pluralità, la poliglossia, la eteroglossia, la deurbanizzazione... Non è questo il vero peccato dei babelici?

L’autore poi esamina il ciclo del patriarca Abramo (Gn 12-25) che interpreta forse unilateralmente come la “frantumazione degli affetti familiari” con la separazione dal nipote Lot e dal figlio Ismaele (capitolo I). In merito osserviamo che interpretare il personaggio Abramo alla luce delle due separazioni appaia limitativo. Sarebbe stata gradita una giustificazione delle pericopi scelte (Gn 13.16.21,8-21) nell’intero ciclo,

come pure un'illustrazione del contesto e dei rapporti che esse hanno con l'intera caratterizzazione abramica. Sembra che l'autore attui una *petitio principii*, un'*accomodatio* biblica; la sua ipotesi, enunciata *ex ante* diventa prova autoriferita di sé stessa. La vocazione di Abramo "Vattene (*Lech lechà*) "vai a te" / "vattene" dalla tua terra..." (Gn 12,1) nell'interpretazione ebraica del comando divino è l'attuazione non solo di un abbandono territoriale ("il tuo paese"), affettivo ("parentela") ma principalmente di un distacco interiore". Il comando divino sollecita Abramo a compiere un distacco interiore, anzi d'iniziare un viaggio "dentro di sé" in compagnia del "Tu" divino personale, che non si rivela nella luce di un astro. Con il comando divino Abramo inizia il suo viaggio "della fede", dove il genitivo epesegetico è soggettivo, perché egli non conosce chi lo sta chiamando, e probabilmente non ascrive quel comando alle divinità astrali del *pantheon* Caldeo. Abramo manifesta un profondo ascolto interiore, crede alla promessa, riceve la benedizione, obbedisce alla Parola e lasciandosi alle spalle il proprio passato crede nel futuro. Egli si libera dalla dipendenza da un culto astrale che governa e regola la vita degli uomini, costruisce un altare e invoca il "nome del Signore" (*be-šēm Yahweh*; Gn 12,8; 13,4), ponendosi in posizione interlocutoria con il "Tu" divino. In Abramo si struttura archetipicamente l'esperienza del "credente", che di fronte al "Tu" divino comincia a da-

re forma al suo "Io". Sarà proprio l'esperienza del patriarca con questo "Tu" divino nelle sue diverse fasi (la promessa della discendenza e della terra (Gn 15); la circoncisione (Gn 17); la promessa di un figlio (Gn 18); l'*aquedah* del figlio Isacco (Gn 22)) a fare di Abramo il modello del "credente" (Rm 4,3.9.16). Sul monte Moria Abramo deve scegliere fra chi gli comanda di uccidere il figlio Isacco, e chi gli comanda di abbandonare l'usanza tribale dei sacrifici di sangue e riottenere così il dono del figlio. Il Dio di Abramo attua sul "padre della fede" una vera e propria azione "educativa".

La fede di Abramo ha come cifra identificativa il fidarsi nell'itineranza, il viaggiare dentro e fuori di sé, il camminare sotto la volta celeste sognando un popolo più numeroso delle stelle del cielo, l'esodo verso un futuro ancora incompiuto. Il suo "credo" lo mette in movimento fino al punto da operare una fusione tra le due realtà; egli è alla perenne ricerca intellettuale ed esperienziale di Dio. In questo somiglia all'eroe omerico Ulisse. Un'ulteriore cifra del patriarca è quella dell'ospitalità (Gn 18) che diventa modello "ecumenico": Abramo è storicamente il capostipite dei tre grandi monoteismi contemporanei (Ebraismo, Islamismo e Cristianesimo).

Durante l'esilio d'Israele il viaggio del patriarca sarà riletto come icona archetipica per i reduci che vagheggiavano il ritorno in patria. Mauro Liverani così commenta: «Anche il viaggio-archetipo di

Abramo da Ur dei Caldei a Harran e alla Palestina riflette la vicenda del ritorno e il punto di vista dei reduci: Abramo rappresentava una sorta di messaggio promozionale per coloro che volessero tornare dalla Caldea alla Palestina». I reduci a Babilonia “rientrano in sé stessi”, dopo l’esperienza fallimentare dell’esilio e sulle orme di Abramo intraprendono il cammino verso la Palestina. Con la partenza da Ur Dio chiese ad Abramo di lasciare il passato con la rinuncia alla paternità sul figlio Dio gli ha chiesto di sacrificare il futuro. Per aver saputo offrire a Dio la rinuncia al suo passato e al suo futuro Abramo è venerato come “padre della fede”

Nel secondo capitolo l’autore esamina il ciclo del patriarca Giacobbe che sarebbe l’archetipo di colui che lotta (entra in *conflitto*) con Dio, e prosegue con Esaù e con Labano (capitolo II). La lotta di Giacobbe/Israele (“ho lottato con Dio e ho vinto”) avviene presso il fiume Jabbok a Penuel (“volto di Dio”) ed è figurata con un angelo (Gn 32, 24-34). La lotta è simbolo della preghiera. Nella cultura semitica chiedere il nome e riceverlo significa avere accesso alla conoscenza dell’interlocutore e averne quasi il possesso. Il segno permanente dell’anca disarticolata dove passa il nervo sciatico indica che Dio non abbandonerà più la sua creatura. La lotta con Dio è figura della preghiera, che ti segna permanentemente e ti dà accesso al divino. Non procede l’autore a una interpretazione unilaterale (Giacobbe è sempre contro!) e

non rigorosamente provata dell’esperienza del patriarca?

Infine, si prospetta il ciclo del patriarca Giuseppe al quale l’autore assegna il ruolo del ricostruttore della fraternità ferita di Israele. Egli passa dal dissidio alla ricomposizione familiare (capitolo III).

Nel capitolo conclusivo l’autore procede all’ “elogio delle divisioni”. Per Panzarella le divisioni territoriali, parentali, etniche... sono espressione del processo selettivo operato dal redattore sacerdotale, che vi ascrive una valenza generativa fautrice di processi ricostruttivi di fraternità. Il Dio di Israele sarebbe “dentro le divisioni”, forse eccessivamente enfatizzate, innescando processi selettivi per generare processi di fraternità. È questa la tesi principale dell’intero volume, che l’autore persegue con molteplici argomenti, tuttavia, non sempre convincenti. La dimostrazione si fonda su argomentazioni che evocano i metodi sincronici (analisi narrativa) e i metodi diacronici (storia del testo). L’uso di diversi metodi esegetici è sicuramente utile, ma le scelte metodologiche andrebbero di volta in volta circostanziate e motivate. Non si capisce se i ritocchi redazionali della tradizione sacerdotale siano, piuttosto, scelte del narratore e dell’autore implicito o viceversa. Quanto all’uso dei metodi diacronici e al ruolo del redattore sacerdotale sarebbe stato utile qualche approfondimento sul testo originale per individuare locuzioni e sintagmi afferenti ai diversi strati della tradizione. Inoltre, la scelta di

mettere a tema l'intero libro della Genesi, pur selezionando alcune sue pericopi tratte dai cicli patriarcali, è sembrata troppo ampia, per il limitato contenuto del volume che ha potuto accogliere solo approfondimenti esegetici frettolosi e parziali. Sotto il profilo narratologico, infine, l'autore cita con sufficiente chiarezza la letteratura sull'argomento. Sarebbe stato utile, tuttavia, precisare compiutamente: di che tipo di narratore parliamo (onnisciente?); qual è il suo punto di vista; qual è il punto di vista dei diversi personaggi; qual è la sua strategia narrativa; quali sono le caratterizzazioni dei personaggi; quali sono i loro punti di vista; come è articolato il sistema dei personaggi; intorno a quale fulcro ruota il sistema dei personaggi; come sono articolati i dialoghi dei personaggi; qual è la trama del racconto; che ruolo gioca lo spazio narrativo; c'è una teologia dello spazio; quale è il tempo della scrittura; che rapporto c'è con il tempo della storia; qual è la recezione del lettore.

Alcuni fenomeni narrativi appena accennati (il declino delle occorrenze di riferimenti a Dio nel ciclo di Giuseppe) non avrebbero meritato almeno una qualche spiegazione?

Siamo grati al professore Panzarella per il dono di questo suo saggio, che promette ulteriori e più approfonditi sviluppi e si sforza di contribuire significativamente alla comprensione del tema studiato.

Nicola di Bianco

Autore: Biasgiu Santu Virgitti

Titolo: *Le récit de Jonas dans la liturgie romaine. Lecture liturgique des textes bibliques de la FERIA quarta, Hebdomada prima in Quadragesima* (Ecclesia orans. Studi e Ricerche 8),

Casa editrice: Editrice Domenicana Italiana

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2024

Riferimenti: pp. 384

Biasgiu Santu Virgitti, presbitero della Diocesi di Morindava nel Madagascar e originario di Cervioni (Corsica), insegna nell'Institut Supérieur de Liturgie dell'Université Catholique di Parigi, nella Pontificia Università Gregoriana e nell'Université Catholique de Madagascar, ed è membro del RRE-NAB. In questo libro ci offre una lettura narrativa del racconto di Giona nel contesto liturgico della Quaresima. La liturgia fa dialogare il racconto della predicazione di Giona e della conversione di Ninive con il "segno di Giona" nel *Vangelo di Luca* e il *Miserere*.

Questo particolare contesto letterario del racconto di Giona diviene portatore di un nuovo senso, che si arricchisce di significato con le orazioni del *Messale* e delle antifone della *Liturgia delle Ore*. Premiato con il Premio Henri de Lubac nel 2021, il lavoro, frutto della Tesi dottorale dell'autore, apre dunque una nuova strada all'interpretazione della Bibbia nella Liturgia.

Già in Gio 4,2 rintracciamo i lineamenti sia di un «Dio misericor-

dioso e clemente, longanime, di grande amore e che si lascia impietosire riguardo al male minacciato» sia di un profeta che, seppure a malincuore, ne diventa lo strumento salvifico. Da un'attenta lettura del testo biblico, infatti, Dio non impone a Giona di farsi eco della sua misericordia, bensì annunciare l'imminente minaccia: «Giona cominciò a percorrere la città, per un giorno di cammino e predicava: "Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta"» (Gio 3,4). Eppure, le sue parole, pronunciate seppure senza convinzione, mettono in moto una conversione esemplare, sono sufficienti per un grande processo di cambiamento, che passa attraverso un momento penitenziale collettivo a cui tutto il creato sembra partecipare: grandi e piccoli, uomini e animali, i cittadini e il re: «I cittadini di Ninive credettero a Dio e bandirono un digiuno, vestirono il sacco, dal più grande al più piccolo. Giunta la notizia fino al re di Ninive, egli si alzò dal trono, si tolse il manto, si coprì di sacco e si mise a sedere sulla cenere» (Gio 3,5-6).

L'aspetto quaresimale della vicenda di Giona ci induce a riflettere che la sua missione profetica sviluppa un messaggio che va oltre, perché conduce a un cambiamento vitale. Il libro di Giona, eloquente testo quaresimale, contiene un importante messaggio per i credenti e per la Chiesa oggi: siamo accolti dall'Amore e chiamati a essere profeti, con le nostre vite, dell'Amore di Dio.

La corposa *Bibliografia* del libro (33 pagine) e la sua presentazione organizzata mostra, con accuratezza, come l'autore sia riuscito a sostenere il suo impianto teologico e liturgico. Il testo, in lingua francese, che a volte richiede un certo impegno, può essere definito colto ed eccellente; è rivolto a docenti e ricercatori e a tutti coloro che amano andare in fondo nella comprensione della liturgia. Per la complessità dei temi trattati e l'ampiezza e profondità dell'argomento, è vero, è richiesta al lettore un po' di fatica, però se ne riceve un benefico arricchimento culturale e spirituale.

Giuseppe Falanga

Autore: Cibelli Edoardo

Titolo: *L'intelligenza artificiale interroga la teologia*

Casa editrice: Luciano Editore

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2025

Riferimenti: pp. 149

Edoardo Cibelli, presbitero di Napoli dal 2006, è laureato in Fisica, indirizzo cibernetico. Dottore in Teologia dogmatica, insegna Teologia fondamentale ed Escatologia nella Sezione San Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Conoscitore del pensiero di Bernard Lonergan, è autore di svariati contributi che hanno come argomento i possibili ponti tra la teologia e le scienze.

In un mondo in cui ci si interroga sui limiti, i confini, l'utilizzo dell'*Intelligenza Artificiale*, il pro-

fessore Cibelli propone il suo originale punto di vista ponendo in relazione cibernetica e teologia, come già fatto in precedenti pubblicazioni sul tema (*Sul valore conoscitivo dei modelli. Un contributo in scienza, filosofia e teologia*, Aracne 2017; *Neuroscienze ed etica. Un esempio di dialogo fra scienza, filosofia e teologia*, Aracne 2016; *Dalle neuroscienze alla teologia. Spunti di riflessione per un dialogo interdisciplinare*, Aracne 2015). Cioè, pone in “dialogo” scienze propriamente umane quali la filosofia, l’antropologia, la bioetica, e ciò che fino a oggi era appannaggio solo di queste scienze, con agenti artificiali dotati di un’alta capacità di elaborazione. Al fine di discutere su un proficuo confronto tra intelligenza umana e artificiale, il presente saggio pone il tutto all’interno di uno sfondo teologico. Poiché l’*Intelligenza Artificiale* è «un fenomeno che sta modificando il quadro antropologico ed etico del villaggio globale» (p. 9) e ne sta generando una rapida trasformazione che coinvolge ogni ambito del sapere sia di carattere scientifico-tecnologico che antropologico-sociale. Cibelli, sulla scia di Lonergan, intende il termine “teologia” in tutta la sua ampiezza, considerando che in ogni religione, che abbia un rapporto col Trascendente, è possibile declinare la nozione di teologia.

Nella prima parte del testo, dopo aver delineato le coordinate essenziali della teologia fondamentale, proseguendo quanto già detto in *Per una teologia del fondamento* (Arac-

ne 2019), Cibelli ne indaga l’implicazione e la proposta per il “soggetto teologante”; chi lo segue avvertirà un’eco del “Metodo” in teologia secondo Lonergan e quanto sempre da Cibelli scritto in proposito (*Lonergan e il rinnovamento sinodale nel fare teologia*, Luciano 2023; *Il metodo in teologia*, Città Nuova 2022; *Volontà, libertà e autenticità in Bernard Lonergan*, Il Pozzo di Giacobbe 2012).

La seconda parte analizza lo *status quaestionis* dell’*Intelligenza Artificiale*, della sua genesi e delle sue applicazioni; si rincorrono termini come *machine learning* e *deep learning*; *black box*, *bias*, *privacy*. Le *machine learning* e i *deep learning* non sono in grado di attribuire significati e valore alla realtà, non possono avere alcuna parvenza di coscienza o di consapevolezza. Il rapporto mente-corpo e l’intelligenza incarnata, con l’importante ruolo della coscienza, è prerogativa solo umana e sbaglia chi ne delinea somiglianze e attribuzioni all’*Intelligenza Artificiale*. Non bisogna dimenticare che il sistema nervoso centrale è composto da miliardi di neuroni interconnessi e tale complessità consente il ragionamento induttivo e deduttivo (abduuttivo), cioè flessibilità e capacità di adattamento. Una rete simulata, per quanto sofisticata, non possiede i circa ottantasei miliardi di neuroni dell’essere umano e questo genera flessibilità e adattamento più modesti. Tra l’altro, i *bias* possono limitare molto l’operazione di generalizzazione, cioè il ragionamento in-

duttivo; infatti, l'uomo non solo è capace di "leggere" la realtà che lo circonda, ma anche di "leggersi" dentro. Questa capacità di discernimento, di analisi introspettiva permette all'essere umano di esercitare il libero arbitrio, di orientarsi verso il bene, essere portatore di valori. L'agente artificiale, privo di autodeterminazione, non potrà mai sostituire l'uomo in tal senso. I nuovi modelli teorici danno all'*Intelligenza Artificiale* la capacità di elaborare più velocemente dati, acquisiscono maggiore capacità nel fare, ma essa resterà sempre una costruzione umana, si spera a favore dell'umanità e dell'intero creato.

Per questo i traguardi raggiunti dagli sviluppi dell'*Intelligenza Artificiale* impongono questioni di "algoritmica"; la crisi identifica le problematiche etiche che sorgono dall'utilizzazione sempre più massiccia delle tecnologie dovute all'*Intelligenza Artificiale*. Ovviamente, sono le stesse domande poste a fondamento dell'etica-morale dell'agire umano. Pertanto, si pone sul piatto della bilancia una possibile, felice intesa tra l'uomo e la macchina. Certo, detto così, tornano a mente scenari già ipotizzati dalla cinematografia (*M3gan* 2022; *Next* 2020; *Upgrade* 2018; *Altered Carbon* 2018; *Humans* 2015; *Ex_Machina* 2014; *Transcendence* 2014; *The Machine* 2013; *Lei* 2013; *Io, robot* 2004), ma Cibelli non parla di dare una moralità alle macchine, bensì ipotizza una cooperazione, una *governance* esercitata dall'essere umano. A maggior ra-

gione, quando si tratta di rendere ancora possibile la trasmissione del progetto salvifico di Dio per l'umanità.

Non poteva mancare, quindi, il riferimento agli insegnamenti dottrinali. San Giovanni Paolo II affermò che lo sviluppo di una società, sostenuto dall'avanzamento tecnologico, non deve mai eclissare la centralità della persona e del suo essere creata a immagine dell'Amore di Dio. Benedetto XVI ricordò la dignità dell'essere umano, il quale non deve assegnare alcun primato all'intelligenza artificiale che, come ogni scienza, deve sempre salvaguardare l'uomo e promuovere la sua tensione verso il bene autentico. Da ultimo, il compianto papa Francesco, nella sua magistrale enciclica *Laudato si'*, ha invitato l'essere umano ad allargare i propri orizzonti esistenziali nel riconoscimento che la libertà umana è capace di limitare la tecnica, di orientarla e di metterla al servizio di un altro tipo di progresso, più sano, più umano, più sociale e più integrale.

Il saggio di Edoardo Cibelli si chiude analizzando, nelle sue caleidoscopiche sfaccettature, le differenze tra l'intelligenza umana e quella artificiale. Il testo – dotato di un *Indice dei Nomi* e di un'accurata *Bibliografia*, che indirizzano quanti desiderano approfondire i temi trattati – si lascia leggere con vivo interesse.

Aniello Clemente

Autore: Clemente Aniello

Titolo: *Qohèlet o Ecclesiaste: l'animatrice. Qohèlet scritto dall'"altra metà del cielo"*

Casa editrice: Editrice Domenicana Italiana

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2025

Riferimenti: pp. 108

Il teologo Aniello Clemente, che ha già scritto varie pubblicazioni su temi biblici, con il presente testo ci fa entrare con appassionata acutezza nel mondo della Sapienza d'Israele. Come premesso dall'autore, questo breve saggio non «vuole avere la pretesa di essere un nuovo commento al libro di Qohèlet ma un tentativo di lasciarsi provocare da una voce critica in un tempo di crisi» (p. 5). La provocazione è "leggere" il Qohèlet con occhio femminile per cercarne nuove motivazioni che possano parlare a tutti, credenti e non. Certo, dato il tema, una soffusa aurea di spiritualità aleggia sull'opera, ma nessuna fede è richiesta per la sua lettura, tranne quella che s'intende come scelta responsabile di stare davanti a Dio come creatura che riconosce il Creatore. Come una casalinga che deve stendere il bucato o è in apprensione per il marito e i figli, lo sguardo dell'autrice è sempre rivolto al cielo (cf. *Qo* 1,13; 2,3; 3,1) per vedere cosa accade "sotto il sole", espressione che si ripete per ventinove volte nel libro biblico.

La stima e l'amicizia che mi legano all'autore non possono esimermi dal dire che ha tentato

un'ardita operazione, andando a scardinare probabilmente uno scrigno chiuso da tempo. Le mie competenze liturgiche non mi permettono di entrare nel vivo delle argomentazioni bibliche proposte dal professore Clemente; di certo si constata che è stato fedele alle Scritture, al magistero della Chiesa e si è umilmente messo alla scuola di chi ha scritto prima di lui sul Qohèlet: Vittoria D'Alario, Amos Luzzato, Luca Mazzinghi, Norbert Lohfink, Paolo Sacchi, Gianfranco Ravasi, Guido Ceronetti, Paolo De Benedetti, per citarne alcuni.

Nel primo capitolo si dà ampio spazio al "perché" della convinzione della redazione di questo libro biblico da parte di una saggia vissuta alla corte di Salomone. Il *Qohèlet* o *Ecclesiaste* è formato col participio femminile del verbo *qhl* (riunire in assemblea [*qāhāl*]), quindi "la radunante"; reso in greco con *Ἐκκλησιαστής* (*ekklesiastès*). Anche in *Qo* 7,27 il verbo "disse" in ebraico è alla terza persona femminile: «la Qohèlet disse» e si rifà all'etimologia del termine ebraico "Qohèlet", che significa "convocare, adunare, radunare in assemblea". Letteralmente dovremmo tradurre *Qohèlet*, con "l'animante", nel senso di colei che anima il discorso, l'animatrice. Non una cortigiana, ma una donna saggia, "democratica", una donna libera, amante della saggezza e della ricerca, che seppe evitare di farsi chiudere in schemi predeterminati, una donna come Antigone o Ipazia (cf. p. 16).

La saggia Qohèlet condivide con i sapienti del regno l'insaziabile desiderio di sapere e di verità. La riflessione ruota intorno a due interrogativi, ovvero a cosa serva fare il bene e a cosa serva fare il male. Se la morte è l'unica conclusione della vita, allora tutto sembra vano. Qohèlet, dunque, suggerisce: «Abbi fiducia nel Padre e segui le sue indicazioni».

È qui che si legge la famosa frase *Vanitas vanitatum* (vanità delle vanità), significando che tutto non è altro che cosa vana, fatua. Qohèlet invita l'uomo a scoprire le piccole gioie quotidiane, ritenendole un dono di Dio. La propensione a una stesura al femminile dell'opera nasce anche dal fatto che *Qohèlet* veniva letto nel giorno della festa delle capanne o dei tabernacoli (*sukkot*), la più popolare delle tre principali feste dell'anno (con la Pasqua e la Pentecoste), nel gruppo dei cinque "rotoli" (*megillot*) della liturgia ebraica: *Rut*, *Cantico dei Cantici*, *Qohèlet*, *Lamentazioni*, *Ester*, dove forte è la presenza e l'importanza della donna.

D'altronde, nota quasi ironicamente l'autore, da che mondo è mondo, chi più di una donna può essere esperta di "vanità?": «Vanità delle vanità, tutto è vanità» (*Qo* 1,2), questa è l'idea di fondo che costituisce il canovaccio su cui si dipana l'opera.

Qohèlet si rivela per molti aspetti una maestra di saggezza del tutto atipica a anticonvenzionale. Infatti, non enuncia criticamente la tradizione sapienziale d'Israele nella

quale è radicata, al contrario la disscute, la smonta e la rielabora all'interno di un nuovo orizzonte di pensiero, sostanzialmente autonomo e impermeabile anche a influssi diretti esterni, al di là delle non poche somiglianze riscontrabili con la filosofia greco-ellenistica e con alcuni testi sapienziali del Vicino Oriente (cf. p. 19).

Il testo analizza criticamente il ruolo della donna nella tradizione ebraica, sviscerando l'argomento a partire dai testi dell'Antico Testamento. Per contestualizzare il periodo e il pensiero, nel secondo capitolo si analizza la condizione femminile nell'antica Grecia e nel mondo romano, con tutti i miti e le implicazioni del caso.

Certo, a svantaggio della tesi sostenuta da Clemente potrebbe giocare il fatto che con enorme difficoltà il maschilismo ebraico avrebbe accettato che il Dio d'Israele parlasse per bocca di una donna. Non bisogna dimenticare, però, che qui potrebbe trattarsi di una donna della corte di re Salomone, e Debora, Giuditta, Ester, Rut sono magnifici esempi di donne che hanno contribuito alla crescita morale e spirituale del popolo d'Israele.

Interessante è il legame, la relazione che l'autore ha saputo trovare tra il Qohèlet e la letteratura, passando da Voltaire a Leopardi; quest'ultimo, attingendo da Qohèlet, sembra voler dire che lei convalida ciò che lui, più di duemila anni dopo, torna ad affermare: la vanità del tutto, l'assurdità del vivere, la malvagia contraddizione onto-

logica dell'essere umano. Ecco perché, quasi a chiusura e cerniera del testo, nel paragrafo 3 del quarto capitolo, il professore Clemente parla di *Qohèlet come una mamma aprensiva* che si rivolge a un giovane per consigliarlo, indirizzarlo; parla a quella che i sociologi chiamano "generazione flessibile", ossia, precaria, incerta, insicura, senza tutele.

Ogni essere umano ha bisogno di dare un senso alla sua vita, uno scopo, una ragione legata a questo mondo effimero, materialista, o a un "mondo altro" per chi anela alla salvezza dell'anima, alle beatitudini celesti. In mancanza di senso la vita diventa un'esperienza insopportabile, dove i dolori e le frustrazioni non si tollerano. Come le nostre nonne, le nostre mamme, Qohèlet ci parla del coraggio della quotidianità.

Il testo è avvincente e conciso, districandosi agilmente nelle grandi questioni: è un saggio dalla facile lettura, anche per coloro che non hanno un'infarinatura in ambito filosofico e teologico.

Giuseppe Falanga

Autore: Rinaldis Antonio

Titolo: *Nuove lezioni di filosofia. I temi fondamentali del pensiero umano*

Casa editrice: Diarkos

Luogo e anno di pubblicazione: Santarcangelo di Romagna (RN) 2025

Riferimenti: pp. 227

L'interessante contributo parte dall'idea che, nel tentativo di proporre voci e parole nuove

nell'ambito del plurisecolare ed articolato dibattito filosofico, potrebbe essere utile operare un sovvertimento della tradizionale impostazione manualistica. Concretamente, cioè, non passare in rassegna in successione cronologica i pensatori, esaminandone diacronicamente opere e dottrine, ma operare scelte tematiche, focalizzando l'attenzione sui nodi che interessano l'animo umano, per poi cogliere i contributi dei singoli filosofi. L'A. è già noto per precedenti e sapide contribuzioni editoriali, afferenti a nodi tematici squisitamente filosofici, politici e di attualità.

Oltre all'opzione metodologica che è tematica e non cronologica, l'A. esprime chiaramente il fine del suo contributo nell'*Introduzione* (pp. 5-10), essenziale per la comprensione del lavoro. Infatti afferma: "Questo volume tratta di incontri e di ospiti inattesi, scomodi, di presenze che rimettono in gioco equilibri consolidati, sbriciolando certezze che parevano incrollabili" (pp. 7-8). E in questo gioco, aperto alla disillusione di certezze disintegrate e di quesiti che si susseguono impietosi, l'A. si avvale anche di elementi tecnicamente extrafilosofici, come, ad esempio, la letteratura, che assurge a strumento d'indagine. Egli nel primo fa ampio tesoro del patrimonio letterario, come si evince dal titolo *Amor che move il sole e l'altre stelle* (pp. 11-64) che riproduce l'endecasillabo dantesco (*Pd.* XXXIII, 145) che chiude la *Divina Commedia*. Vengono delineati gli interrogativi filosofici

fondamentali, come l'amore. Rinaldis utilizza la mitologia greca, i pensatori antichi, pervenendo a filosofi moderni e contemporanei: l'iter va da Empedocle a Barthes e mira a indagare la questione dell'amore in maniera multidisciplinare, con curvatura socio-culturale. Si considera un arco tematico che dalla visione religiosa del Cristianesimo giunge alla commistione di politica e filosofia che è nel *Manifesto del Partito Comunista* di Karl Marx.

La successione dei capitoli è studiata in termini per così dire "dialettici". Ad esempio, i capitoli *La malinconia della Morte* (pp. 65-111) e *La Bellezza tra natura e arte* (pp. 113-168) che precedono *Per una storia della Verità* (pp. 169-221), sembrerebbero, infatti, contrapposti, ma sostanzialmente sono complementari "come le due metà di una mela" (p. 9).

Ma perché utilizzare la maiuscola per Amore, Morte, Bellezza e Verità?

Rinaldis opera questa scelta tipografica per sottolineare essi rappresentino i quattro cardini della vita umana e meritino una sorta di personificazione per essere trattati adeguatamente, da protagonisti, in quanto da essi derivano idee, concezioni della vita, modi di porsi nei confronti del reale. E nella *Conclusione* (pp. 223-227) essi finiscono per costituire il paradigma in base al quale ognuno trae le risposte. Così, infatti, sintetizza Rinaldis: "Cosa sappiamo dell'Amore? Se non ce lo chiediamo lo sappiamo, se ce lo chiediamo non ne sappiamo niente, risposte Agosti-

no alla domanda sul Tempo. Con la Morte discutiamo, con la speranza di rimandare l'appuntamento fatale [...]. Dalla Bellezza siamo attratti e la ricerchiamo in tutte le sue forme, ma non sapremmo spiegare il motivo di una tale, potente fascinazione, dal momento che essa si manifesta in forme così differenti da risultare indefinibile. La Verità ci appare come una meta lontana e irraggiungibile, anche se nessuno vorrebbe trascorrere la propria esistenza nella menzogna e nell'orrore" (ivi, pp. 226-227).

Appare evidente che il lavoro non ha caratteristiche manualistiche e finalità didattiche e che vuole solo sviscerare le grandi tematiche dell'animo umano, in prospettiva polispeculare. Emblematica, però, l'ultima parola dell'A. sulla limitatezza del nostro intendere, legato al carattere sfuggente e fluido dei quattro cardini ed è proprio che "per questi motivi la filosofia è perenne" (ivi, p. 227). Da leggere e meditare.

Dario Sessa

Autore: Martiniello Luisa

Titolo: Pietro Paolo Parzanese

Casa editrice: Editrice Domenicana Italiana

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2024

Riferimenti: pp. 272

Luisa Martiniello, colmando un'ingiusta lacuna nei confronti del dotto intellettuale Pietro Paolo Parzanese, ha dato alle stampe la sua tesi di dottorato inerente, appunto, la poliedrica vita, le opere, il pensie-

ro di questo presbitero dell'area avellinese.

Un brevissimo accenno biografico servirà per inquadrare l'epoca in cui egli visse. Parzanese ebbe i natali l'11 novembre 1809 e, nonostante un'adolescenza travagliata da continue infermità, dai soprusi dei genitori, dei suoi maestri e dei compagni di classe (percorso e, oggi diremmo, "bullizzato"), si formò un'idea personale della religione fatta di «speranza e di amore» (p. 7).

Le vicende del giovane Pietro Paolo, che nel 1820 inizia l'esperienza del seminario, raccontano lo stato di incuria, sporcizia, ignoranza, in cui versavano quei luoghi che avrebbero dovuto essere fucina di formazione e di preghiera. Terminato il seminario si dedicò alla poesia contemporanea, agli studi della Bibbia e dei classici. I disinganni giovanili, l'ineluttabilità del Fato lo avvicinano al giovane coetaneo Giacomo Leopardi.

Siamo agli albori dell'800 e nel testo si rincorrono le vicende dei carbonari, dei Borbone, dei giacobini. Pietro Paolo credette, come tanti, che grazie a re Ferdinando II fosse nato un anelito di libertà e, nel 1848, compose *L'Italia e Napoli*. Ma i sogni s'infransero presto contro la dura realtà. Ciò non spense la sua opera patriottica e civile, come si evince dal canto "ribelle" *L'Addio a Partenope*, scritto tra il 1849 e il 1850.

Colpito da una febbre tifoidea, morì a Napoli il 29 agosto del 1852. Il poeta e l'oratore più popolare del Regno delle Due Sicilie fu seppelli-

to nella Cappella di S. Maria Ancillarum del cimitero di Poggioreale.

Il volume propone l'esame critico di tutta la produzione letteraria di Pietro Paolo Parzanese, presbitero, poeta, oratore, traduttore e divulgatore di scrittori stranieri, anche alla luce di manoscritti inediti, tra cui quello su Dante, del carteggio "F. Lo Parco" conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli. Nelle sue opere si riscontrano i capisaldi della letteratura romantica: il patriottismo, l'analisi reale delle condizioni degli umili, in effetti gli ideali professati dal Romanticismo. Parzanese desiderava che i poeti popolari facessero argomento della loro poesia la povertà, la sventura, la miseria e ispirassero sentimenti di pietà e compassione. Nel secondo capitolo, infatti, vengono specificati il suo interesse per la poesia e le sue fonti di ispirazione: la poesia patriottica, il poeta e il popolo, la dimensione religiosa, la funzione del paesaggio e la presenza femminile.

Parzanese considera necessario allargare gli orizzonti per trarre nuovi suggerimenti e adeguarsi alle nuove esigenze espressive. Si richiama ai modelli tedeschi e inglesi. Per quel che riguarda i francesi, escludendo Berangér, tutti gli altri fanno letteratura «superba ed affettata» (p. 49).

In una lettera indirizzata a Carlo Torre di Benevento annunciava che stava scrivendo l'«Introduzione allo studio della Divina Commedia» (p. 34), che affronterà temi a lui congeniali: la schiavitù, l'aristocrazia, la religione, la poten-

za del clero, l'effetto delle crociate, i risultati della contesa tra papa e imperatori con il conseguente dominio straniero. Interessante è anche il «Parallelo tra Dante e Shakespeare» (p. 36), tenendo il primo in maggiore considerazione rispetto al secondo. Lo criticava perché non scolpisce perfettamente i caratteri dei personaggi, che sembrano essere avvolti nella nebbia, incerti e poco sviluppati. Il lavoro di ricerca di Luisa Martiniello è elencato sotto la voce *Appendice* di ben quaranta pagine sull'argomento.

Vada il plauso all'autrice per il suo lavoro, che nutre e illumina, nella giusta dimensione umana e intellettuale, la fervida personalità di Pietro Paolo Parzanese.

Aniello Clemente

Autore: Taubitz Georg

Titolo: *Der Ordo Missae des Sakramentars von Amiens. Edition und liturgiehistorische Einordnung*, herausgegeben von Markus Tymister (Ecclesia orans. Studi e Ricerche 10), Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo

Casa editrice: Editrice Domenicana Italiana

Luogo e anno di pubblicazione: Napoli 2025

Riferimenti: pp. 96

La prestigiosa collana - che rappresenta una sorta di "estensione" della rivista scientifica *Ecclesia orans*, pubblicata dal Pontificio Istituto Liturgico - raccoglie opere e studi inediti nel campo della scienza liturgica, in tutte le principali lingue

moderne, e favorisce in modo particolare la pubblicazione di fonti liturgiche e studi su di esse, mettendo a disposizione dei ricercatori strumenti necessari per il loro lavoro.

In essa è pubblicata questo apprezzabile lavoro di Georg Taubitz, presbitero della diocesi di Amburgo, teologo e studioso di liturgia. Le sue pubblicazioni includono la prima edizione completa del *Codex Hamburgensis* (Codex B141), conservato a Roma presso la Biblioteca Vallicelliana e pubblicato a Münster, nel 2020, insieme a un commento liturgico.

Nel discorso riguardante la storia evolutiva dei Rituali della Messa del rito romano nel Medioevo, l'*Ordo* (Cod. lat. 9432), conservato nella Bibliothèque Nationale de France, è fondamentale. Seguendo l'opera di Victor Leroquais (1927), che ha fornito la prima trascrizione di questo Rituale, cosiddetto *Sacramentario di Amiens*, il libro di Taubitz presenta un codicologico e un'introduzione al sacramentario basata sul contenuto e intraprende una rivalutazione, una datazione e una nuova edizione dell'*Ordo Missae*.

Il libro, in lingua tedesca, avrà come principali destinatari i docenti e i ricercatori in ambito liturgico, nonché gli studenti e tutti coloro che amano andare in fondo nel comprendere il mistero celebrato nei riti.

Giuseppe Falanga

Autore: AA.VV.

Titolo: *Psicologia. Storia di grandi uomini che hanno esplorato la psiche*

Casa editrice: Sprea

Luogo e anno di pubblicazione: Cernusco sul Naviglio (MI) 2025

Riferimenti: pp. 128

Il volume che presentiamo è un saggio divulgativo che appartiene alla collana “Arti, scienze e letteratura” della giovane casa editrice milanese Sprea.

Si tratta di un’opera redatta collettivamente da un gruppo di autori anonimi. Il fine è delineare un percorso biografico-storico di alcune figure (pensatori, artisti, scrittori, scienziati) non necessariamente direttamente legati alle vicende della psicologia in senso tecnico, ma che hanno contribuito in modo significativo a plasmare la comprensione della psicologia, dell’anima, della mente.

Il libro, infatti, ne esplora le vite e le opere, dalle quali trae una serie di spunti di riflessione sulle implicazioni afferenti al pensiero psicologico ed alla sua evoluzione nel tempo.

Il *focus* si concentra su figure-chiave, individuate in base alla capacità di oltrepassare le convenzioni del loro tempo e la peculiarità sta nel cogliere i momenti in cui arte, filosofia, letteratura, medicina e psicologia si intrecciano e cogliere esempi di come anche la creatività artistica o letteraria sia stata strumento di esplorazione della psiche.

Tra le figure trattate citiamo Dante Alighieri, che soprattutto (ma non solo) nella *Divina Commedia*, offre una profonda riflessione sull’anima e sul futuro dell’uomo, che non può non confrontarsi con l’enigma della morte; Leonardo da Vinci, la cui genialità fuori dalle righe, così come traspare dalle sue opere artistiche e scientifiche evidenzia senza dubbio un interesse per la natura umana e la psicologia; Michelangelo Buonarroti, le cui sculture ed i cui dipinti esprimono una eccezionalmente profonda comprensione delle emozioni umane.

Tra gli “addetti ai lavori” abbiamo la figura di Sigmund Freud, che, con la psicoanalisi, ha rivoluzionato la comprensione dell’inconscio e dei processi mentali; Carl Gustav Jung, che, sviluppando la psicologia analitica, ha aperto nuovi orizzonti, come, ad esempio, introducendo concetti come l’inconscio collettivo e Alfred Adler, fondatore della psicologia individuale, il quale ha enfatizzato l’importanza dei sentimenti di inferiorità e del desiderio di superiorità.

Nell’illustrare come queste figure abbiano contribuito a plasmare la nostra comprensione della psiche, attraverso le loro scoperte, opere e teorie, il libro non usa una strutturazione ed un linguaggio particolarmente tecnico. Esso è pensato per un pubblico ampio, non necessariamente esperto in psicologia, ma interessato alla storia delle idee, al racconto delle persone che – con le loro intuizioni, fallimenti, successi – hanno contribuito a cambiare come

pensiamo il noi stessi ed asseconda quanto contenuto nel codice deontologico vigente degli psicologi, che raccomanda la divulgazione della cosiddetta “cultura psicologica”, il che costituisce il merito principale della pubblicazione.

L'accessibilità della divulgazione, infatti, è il punto di forza del lavoro: lo stile è adatto a chi non ha una formazione specialistica in psicologia, che riesce egregiamente a seguire il filo del discorso, con una metodica davvero acuta, che introduce alle idee tramite le storie delle persone dietro le teorie.

Varietà delle figure e degli ambiti, psicologia intesa nella concretezza di svilupparsi in dialogo con l'arte, la filosofia, la cultura più generale, stimolo alla riflessione personale, invitando continuamente il lettore a interrogarsi su cosa significhi esplorare la psiche, non solo come studioso ma anche come persona comune costituiscono i punti di forza.

È evidente che, a questi punti di forza, si accoppiano alcune criticità fisiologiche: la profondità teorica è ridotta, in quanto per chi già conosce i principali concetti di psicologia (inconscio, strutture psichiche, terapie, correnti) la trattazione potrebbe risultare un po' superficiale. Alcune teorie e figure vengono presentate in modo sintetico, senza entrare nei dettagli critici o nelle controversie importanti e le scelte di selezione non sono del tutto chiare, in quanto non è sempre trasparente il criterio con cui sono state scelte certe figure piuttosto che altre.

In una auspicabile riedizione, alcuni autori meno conosciuti o alcune correnti “minori”, restare fuori, potrebbero acquisire un meritato spazio. Inoltre sarebbe migliorabile nel bilanciamento tra vita personale e contesto storico, che, per la sinteticità, è talvolta generico.

Poiché, però, l'obiettivo non è una trattazione completa per studio universitario, ma si attesta sul piano di una dotta divulgazione.

In conclusione, *Psicologia. Storia di grandi uomini che hanno esplorato la psiche* è un ottimo punto di partenza per chi vuole avvicinarsi al tema della psicologia storica in modo appassionato, umano, non solo teorico. È ideale per chi desidera comprendere come le idee su mente, anima, psiche siano nate, si siano trasformate, e come la vita delle persone dietro le teorie abbia contribuito a queste trasformazioni.

Mauro Sessa

IL REFERAGGIO

La Rivista adotta dal 2018 la procedura di referaggio. Ogni scritto proposto per la pubblicazione viene sottoposto alla valutazione previa da parte del Comitato di Redazione e del Direttore. Tale giudizio preliminare verte su congruenza del tema rispetto alla vocazione culturale della Rivista, sullo spessore scientifico e sulla rispondenza del testo con le regole redazionali.

Successivamente lo scritto viene sottoposto ad ulteriore esame utilizzando il sistema del referaggio “cieco” (*blind peer review*): lo scritto è inviato in forma anonima dal Direttore della Rivista ad un revisore facente parte dei *referral*. L'autore non conoscerà mai il nome del revisore, che è tenuto al segreto. La segretezza dell'identità del revisore, che sussiste anche in caso di valutazione positiva, garantisce la piena indipendenza di giudizio.

Unica eccezione alla procedura ha luogo laddove lo scritto provenga da autore di sicuro prestigio e/o fama internazionale, nel cui caso il Direttore della Rivista può assumere la responsabilità della pubblicazione. I criteri della valutazione di referaggio sono: a) correttezza metodologica; b) adeguatezza della bibliografia; c) chiarezza espositiva e coerenza argomentativa; d) originalità e contributo di novità apportato agli studi sull'argomento.

L'esito del referaggio può portare all'accettazione dello scritto e conseguente sua pubblicazione; all'accettazione subordinata a modifiche migliorative, sommariamente indicate dal revisore oppure alla non accettazione dello scritto per la pubblicazione