



2017 | LXXXIII | 1

# Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

## AMORIS LAETITIA

FOCUS

**NUNZIO GALANTINO**, *Amoris Laetitia* e forme del sapere

**ATTI DEL SIMPOSIO ORGANIZZATO  
DALL'UFFICIO DI PASTORALE FAMILIARE  
DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA**

**ROCCO BUTTIGLIONE**, *Amoris Laetitia*. Risposte ai critici

**ROMANO PENNA**, Martin Lutero e la Lettera di Paolo ai Romani

**LOTHAR VOGEL**, Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther (bis 1518)

**PIERLUIGI SGUAZZARDO**, La figura di Maria la Madre di Dio nei Concili

# Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

*Sito web della rivista / Journal website:* <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

*Direttore / Editor:* [lateranum-direttore@pul.it](mailto:lateranum-direttore@pul.it)

*Segreteria / Secretary:* [lateranum-segreteria@pul.it](mailto:lateranum-segreteria@pul.it)

## *Redazione / Editorial Office:*

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

## *Abbonamenti / Subscriptions:*

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: [promozionelup@pul.it](mailto:promozionelup@pul.it)

## *Quote 2017 / Prices 2017:*

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy:* 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international:* 42,00 €

Annata arretrata Italia / *Back volume in Italy:* 90,00 €

Annata arretrata Estero / *Back volume international:* 130,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

*The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.*

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*  
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*

Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT: BPIITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum” e l’annata di riferimento / *specifying as reason for payment “Abbonamento Lateranum” and its respective year.*

[www.e-lup.com](http://www.e-lup.com)

ISBN ePUB 978-88-465-1121-8

ISBN PDF 978-88-465-1122-5

© COPYRIGHT 2016 – ISBN 978-88-465-1110-2

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

# LATERANUM

Rivista internazionale  
a cura della Facoltà di S. Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi  
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

## **Redazione**

A. Sabetta (Italia) e P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

R. Dodaro (Stati Uniti), G. Pulcinelli (Italia),  
A. Schütz (Germania), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

## **Comitato scientifico**

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), M. Cozzoli (Italia),  
R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),  
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

## **Identità e missione**

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstracts analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

*Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Leuven - Belgique)

*Dialnet* (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

*Index theologicus* (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

*BIBP* (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

*BILDI* (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

*Progetto Riviste online* (a cura di F. Testaferri, Italia)

*CIAPh* - Centro Italiano dell' *Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

*ACNP* - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

## ***Identity and mission***

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

## SOMMARIO

<b>Editoriale</b>	7
<b>Articoli</b>	
ROMANO PENNA, <i>Martin Lutero e la Lettera di Paolo ai Romani</i>	17
LOTHAR VOGEL, <i>Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther (bis 1518)</i>	41
PIERLUIGI SGUAZZARDO, <i>La figura di Maria la Madre di Dio nei Concili. Tra il primo e il secondo millennio</i>	63
FRANCESCO TESTAFERRI, <i>Le Saulchoir: una teologia che fa “scuola”</i>	101
ROCCO BUTTIGLIONE, <i>Amoris Laetitia. Risposte ai critici</i>	191
<hr/>	
<b>Focus su <i>Amoris Laetitia</i></b>	
NUNZIO GALANTINO, <i>Amoris Laetitia e forme del sapere</i>	129
LAURA VISCARDI – CLAUDIO GENTILI, <i>Amoris Laetitia: una nuova era per la teologia del matrimonio</i>	147
SUSY ZANARDO, <i>La forza della vulnerabilità. Riflessioni a margine di Amoris Laetitia</i>	167
ADRIANO FABRIS, <i>Amoris Laetitia: un approccio antropologico</i>	181
<hr/>	
<b>Recensioni</b>	241
<b>Libri ricevuti</b>	269
<b>Indice</b>	273



## EDITORIALE

In questo primo fascicolo 2017 della nostra rivista ci proponiamo innanzitutto di continuare la riflessione che accompagna il processo di avvicinamento alla memoria dei 500 anni della riforma luterana, in attesa del Congresso internazionale, che la nostra Facoltà di Teologia celebrerà in ottobre. A tal proposito proponiamo un prosieguo del discorso sul rapporto fra Lutero e le Scritture, questa volta focalizzato sulla sua interpretazione della *Lettera ai Romani* e un approccio storico alla questione del realismo della teologia del riformatore. Il primo approfondimento è affidato alla competenza esegetica di Romano Penna, il secondo all'acribia storica e storiografica di Lothar Vogel.

Intendiamo inoltre mettere a fuoco la problematica teologica sollevata dalla recente esortazione apostolica postsinodale *Amoris Laetitia*, che, a nostro avviso, non interpella soltanto la teologia pastorale e la morale, ma trasversalmente chiede di essere pensata e recepita nella teologia speculativa, nella filosofia e nelle scienze umane, come ha mostrato il recente simposio, organizzato dall'ufficio per la pastorale familiare della Conferenza Episcopale Italiana, di cui riportiamo la relazione base del segretario generale mons. Nunzio Galantino, le risultanze dei tavoli di lavoro e una riflessione per ciascuno di essi. Completa il quadro un articolato saggio del prof. Rocco Buttiglione, che affronta le questioni più discusse e più problematiche che il documento ha sollevato, proponendo soluzioni per nulla scontate, né semplicemente ripetitive del passato.

Tra le questioni epistemologiche che il documento pone, decisiva ci sembra quella relativa all'assenso che tale pronunciamento magisteriale richiede al teologo e al credente. Spesso (ovviamente non sempre) la domanda è posta da chi si sente o ritiene – non sappiamo quanto sinceramente – disorientato, non solo da quest'ultimo pronunciamento, ma da tutto lo stile e il magistero dell'attuale vescovo di Roma. Si tratta dello stesso “disorientamento” che si è avvertito rispetto all'ultimo Concilio, dunque va letto ed interpretato perché non incancrenisca. E d'altra parte va sottolineato che il disorientamento è piuttosto una cifra della nostra situazione storica ed esistenziale, che la Chiesa è chiamata di volta in volta ad orientare, indicando semplicemente Il Cristo Signore e il suo vangelo. Nel caso specifico non abbiamo avvertito affatto disorientamento nel popolo santo di Dio, se non in alcune frange fondamentaliste, mentre nella gente credente abbiamo avuto modo di registrare piuttosto gratitudine ed attenzione al messaggio sinodale prima e pontificio poi.

Una prima indicazione di prospettiva va espressa nel senso che, lungi dal riproporre una contrapposizione fra il livello dottrinale e quello pastorale dei documenti magisteriali, va perseguita e sempre di nuovo proposta un'interpretazione inclusiva della dottrina nell'agire ecclesiale. Pertanto l'aggettivo "pastorale" non indica qualcosa di meno di "dottrinale", bensì include sempre la dottrina, anche allorché si rivolge alla prassi. Del resto non esistono formulazioni meramente dottrinali della fede, perché ogni verità di fede è sempre e comunque una verità storico-salvifica. E questa prospettiva interpretativa va applicata al Vaticano II, che spesso si è voluto relativizzare ritenendolo meramente pastorale, come agli altri interventi del magistero.

Le indicazioni pastorali di questa esortazione includono una dottrina, quale quella che nasce dalla rivelazione e si sviluppa nell'insegnamento della chiesa, esposta con un linguaggio vivo e gioioso (la perfetta letizia di Francesco), che non ignora i drammi e le ferite, ma su di essi si china non con atteggiamento di condanna, ma di *pietas* evangelica.

In secondo luogo va sottolineato che la prassi di esprimere i contenuti dei sinodi attraverso un documento del vescovo di Roma, in qualità di pastore della chiesa universale, nella forma dell'esortazione apostolica non è da intendersi come un voler scavalcare la sinodalità stessa, bensì come un sigillo, che custodisce e conferisce autorevolezza massima ai lavori del sinodo stesso. La prima di queste esortazioni risale al 1974 ed è stata l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI. Queste esortazioni hanno dunque valore di magistero ordinario e chiedono l'assenso dei fedeli in quanto promulgate dal vescovo di Roma e non vanno relativizzate e poste in subordine rispetto ad altri interventi. Né il termine "esortazione" deve far pensare a qualcosa di semplicemente parenetico, come ad esempio le omelie di santa Marta, ma a una raccomandazione di orientamento per la vita stessa della chiesa tutta. Certamente non possiamo scorgere in questi pronunciamenti i tratti dell'infalibilità (ben difficile da realizzarsi ed esprimersi in senso stretto), ma manchiamo di onestà intellettuale se non li riteniamo veri e propri documenti del magistero ordinario. Del resto era dello stesso genere la *Familiaris consortio* (1983), cui qualcuno incautamente si appella per gettare fango sull'attuale testo che affronta lo stesso tema. Inoltre l'aggettivo "apostolica" che si affianca al sostantivo "esortazione" dice che qui è in gioco l'apostolicità della Chiesa, coralmente espressa nella sinodalità e nel servizio del vescovo di Roma.

I criteri per interpretare il documento sono esposti nelle stesse premesse, allorché ad esempio si invita all'equilibrio capace di superare sia «un desiderio sfrenato di cambiare tutto senza sufficiente riflessione o fondamento» sia «l'atteggiamento che pretende di risolvere tutto applicando normative generali o traendo conclusioni eccessive da alcune riflessioni teologiche» (n. 2). Ed

inoltre mi sembra particolarmente significativo quel passaggio introduttivo, nel quale si afferma che «non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero. Naturalmente, nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano. Questo succederà fino a quando lo Spirito ci farà giungere alla verità completa (cfr Gv 16,13), cioè quando ci introdurrà perfettamente nel mistero di Cristo e potremo vedere tutto con il suo sguardo. Inoltre, in ogni paese o regione si possono cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali. Infatti, “le culture sono molto diverse tra loro e ogni principio generale [...] ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato”» (n. 3).

Il punto che maggiormente ha suscitato interesse e vivacizzato il dibattito, ossia la questione dei sacramenti, così come viene richiamata in una nota, chiede attenzione e corretta interpretazione teologica: «A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l’aiuto della Chiesa» (n. 305), testo accompagnato dalla famosa nota 351: «In certi casi, potrebbe essere anche l’aiuto dei Sacramenti. Per questo, “ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev’essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore” (Esort. ap. *Evangelii gaudium* [24 novembre 2013], 44: AAS 105 [2013], 1038). Ugualmente segnalo che l’Eucaristia “non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli” (*ibid.*, 47: 1039)».

Nell’esperienza del peccato e in quella della grazia infatti non si dà mai una astratta ed estranea oggettività (dogmatismo moralistico), né una mera soggettività (relativismo), bensì si tratta sempre del rapporto fra la realtà oggettiva e la coscienza del soggetto. Ed è proprio per questo che nella sapienza e nella tradizione della Chiesa la riconciliazione passa attraverso la confessione personale dei peccati, in modo che il ministro possa illuminare il fedele ed aiutarlo nel discernimento in cui è in gioco questo rapporto. Come anche appartiene alla sapienza e alla tradizione ecclesiale considerare l’eucaristia non solo *panis angelorum* ma, proprio perché nutrimento del corpo spesso ferito e martoriato, *panis viatorum*, altrimenti dovremmo aspettare di essere nella perfezione per poterci nutrire alla mensa eucaristica. Si tratta infatti del *panis angelorum factus cibus viatorum*. Così la Chiesa prega e così crede: *lex orandi = lex credendi*.



## EDITORIAL

In this first issue of our journal in 2017, we first and foremost propose to continue the reflection that accompanies the progression towards the 500th anniversary of the Lutheran Reformation, in anticipation of the International Congress, which our Faculty of Theology will celebrate in October. To this end, we offer a continuation of the discussion of the relationship between Luther and the Scriptures, this time focused on his interpretation of the *Letter to the Romans* and an historical approach to the question of the realism of the Reformer's theology. The first study is entrusted to the exegetical competence of Romano Penna, the second to the historical and historiographical exactitude of Lothar Vogel.

We also intend to focus on the theological issues raised by the recent post-synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, which, in our opinion, not only challenges pastoral and moral theology, but also needs to be considered and implemented by speculative theology, philosophy, and the social sciences, as demonstrated in our recent symposium organized by the Office for the Pastoral Care of Families of the Italian Episcopal Conference (CEI). From this symposium, we have included the keynote address of the CEI's General Secretary, Msgr. Nunzio Galantino, the results of the working groups, and a reflection for each of them. We conclude with a persuasive paper by Professor Rocco Buttiglione, who deals with the most discussed and problematic issues raised by the document, proposing solutions that are neither formulaic nor merely repetitive of the past.

Among the epistemological questions brought to the surface by the document, one that seems crucial regards the assent that such a magisterial pronouncement requires from the theologian and the believer. Often (not always, of course) the question is put forward by those who feel or believe themselves to be – we do not know how sincerely – disoriented, not only by this recent pronouncement, but by the entire style and magisterium of the current bishop of Rome. This is the same “confusion” experienced in connection with the last Council, and therefore, it must be understood and interpreted in a way that prevents it from becoming irremediable. On the other hand, it is important to emphasize that the disorientation is somewhat a figure of our historical and existential situation, which the Church is called to guide from time to time by simply indicating Christ and his gospel. In this specific case, we have not perceived any disorientation among the holy people of God, other than among

some fundamentalist fringes. Among believers, we have instead observed gratitude and attention towards a message that was first synodal, then papal.

A first indication of perspective must be expressed in the sense that, far from re-proposing a contrast between the doctrinal and pastoral levels of magisterial documents, an inclusive interpretation of the Church's doctrine in ecclesial action should be pursued and repeatedly proposed. Thus, the adjective "pastoral" does not indicate something less than "doctrinal", but always includes doctrine, even when it addresses praxis. Moreover, there are no purely doctrinal formulations of the faith because every truth of faith is always a truth of salvation history. And this interpretive perspective should be applied to Vatican II, which some have often wanted to relativize by considering it purely pastoral, like other magisterial interventions.

The pastoral guidelines of this exhortation include doctrine, such as that which arises from revelation and develops in the teaching of the Church, presented with joyful and animated language (the perfect joy of Francis) that does not ignore tragedies and wounds, but considers them with evangelical *pietas* and without condemnation.

Secondly, it must be emphasized that the practice of expressing a synod's message by way of a document from the bishop of Rome as pastor of the universal church in the form of an apostolic exhortation should not be understood as a desire to surpass synodality, but rather, as a seal that guards and confers maximum authority to the work of the synod itself. The first of these exhortations dates back to 1974 – Paul VI's *Evangelii nuntiandi*. These exhortations are authentic expressions of the ordinary magisterium, and as they are promulgated by the bishop of Rome, they require the assent of the faithful and should not be relativized nor placed in a subordinate position in relation to other teachings. Neither should the term "exhortation" bring to mind something merely parenthetical, such as the homilies given at Domus Sanctae Marthae; rather, it should be considered a recommendation of orientation for the very life of the whole Church. Certainly, we cannot see in these pronouncements the traits of infallibility (quite difficult to actualize and express in a strict sense), but we lack intellectual honesty if we do not regard them as genuine documents of the ordinary magisterium. *Familiaris consortio* (1983) was of the same genre, and some people imprudently appeal to it in order to disparage the current text, which deals with the same theme. In addition, the adjective "apostolic" alongside the noun "exhortation" indicates that here the apostolicity of the Church, chorally expressed in synodality and in the service of the bishop of Rome, is involved.

The criteria for interpreting the document are presented in the introductory paragraphs where, for example, the reader is invited to an equilibrium capable of overcoming both «an immoderate desire for total change without sufficient

reflection or grounding» and «an attitude that would solve everything by applying general rules or deriving undue conclusions from particular theological considerations» (n. 2). Additionally, an introductory passage that seems particularly significant affirms that «not all discussions of doctrinal, moral or pastoral issues need to be settled by interventions of the magisterium. Unity of teaching and practice is certainly necessary in the Church, but this does not preclude various ways of interpreting some aspects of that teaching or drawing certain consequences from it. This will always be the case as the Spirit guides us towards the entire truth (cf. *Jn* 16:13), until he leads us fully into the mystery of Christ and enables us to see all things as he does. Each country or region, moreover, can seek solutions better suited to its culture and sensitive to its traditions and local needs. For “cultures are in fact quite diverse and every general principle [...] needs to be inculturated, if it is to be respected and applied”» (n. 3).

The point that generated the most interest and enlivened debate, that is, the question of the sacraments, as introduced in a footnote, requires attention and correct theological interpretation: «Because of forms of conditioning and mitigating factors, it is possible that in an objective situation of sin – which may not be subjectively culpable, or fully such – a person can be living in God’s grace, can love and can also grow in the life of grace and charity, while receiving the Church’s help to this end» (n. 305). This text was accompanied by the much publicized footnote 351: «In certain cases, this can include the help of the sacraments. Hence, “I want to remind priests that the confessional must not be a torture chamber, but rather an encounter with the Lord’s mercy” (Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* [24 November 2013], 44: AAS 105 [2013], 1038). I would also point out that the Eucharist “is not a prize for the perfect, but a powerful medicine and nourishment for the weak” (*ibid.*, 47: 1039)».

In the experience of sin and in that of grace, there is never an abstract or extraneous objectivity (moralistic dogmatism), nor a mere subjectivity (relativism), but always a relationship between objective reality and a person’s conscience. It is precisely for this reason that, in the Church’s wisdom and tradition, reconciliation passes through the personal confession of sins, so that the minister can give counsel to the faithful and aid their discernment in those situations where this relationship comes into play. It is also part of wisdom and ecclesial tradition to consider the Eucharist not only *panis angelorum*, but also *panis viatorum* because it is nourishment for the often wounded and tormented body; otherwise, we would have to await perfection in order to eat at the Eucharistic table. It is indeed the *panis angelorum factus cibus viatorum*. Thus the Church prays and so she believes: *lex orandi = lex credendi*.



## **ARTICOLI**



# MARTIN LUTERO E LA LETTERA DI PAOLO AI ROMANI

Romano Penna\*

## 1. Premessa storica

Mentre Lutero teneva le sue lezioni sulla *Lettera ai Romani* all'Università di Wittenberg nell'anno accademico 1515-1516, a Basilea Erasmo da Rotterdam pubblicava presso l'editore Johan Froben la prima edizione critica del testo greco del Nuovo Testamento<sup>1</sup>. Successivamente nel 1522 Lutero si servirà di questa edizione per la sua traduzione del Nuovo Testamento in tedesco, ma il commento alla lettera paolina avvenne ancora sul testo latino della *Vulgata* ed era esso stesso in latino, pur facendo qualche volta riferimento all'originale<sup>2</sup>.

La differenza fra il commento del 1515-1516 e la versione tedesca del 1522 si può constatare in diversi casi, come accenneremo più sotto. Per addurre subito un esempio, si veda come Lutero tratta il testo classico di *Rom 5,12*. Qui Paolo a proposito di Adamo scrive che «il peccato entrò nel mondo e mediante il peccato la morte *ef'hô, pántes hēmarton*»: la *Vulgata* rende questo sintagma greco con *in quo omnes peccaverunt*, di cui tradizionalmente si intendeva il costruito *ef'hô<sub>i</sub>* in senso pronominale, con riferimento alla presenza di tutti gli uomini o in Adamo (senso maschile del pronome) o nel suo peccato (senso neutro)<sup>3</sup>. Oggi però i Commentatori ritengono di fatto che il costruito originale non sia un complemento relativo ma un'espressione avverbiale con valore di congiunzione o consecutiva (= «cosicché») o molto più probabilmente causale (= «poiché»), che riconosce in primo piano la peccaminosità storica degli uo-

---

\* Docente emerito di *Esegesi del Nuovo Testamento*, Facoltà di S. Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Il titolo era *Novum Instrumentum omne: diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum & emendatum*, Basiliae, Io. Frobenius, mense februario, 1516 (con ritocchi nelle edizioni del 1519 e del 1522, quando si usò il titolo tradizionale *Novum Testamentum*). Cf. in merito G. PANI, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, 38-44.

<sup>2</sup> Cf. M. LUTERO, *Martin Lutero. La lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. BUZZI, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 16-17.

<sup>3</sup> Così già sant'Agostino e poi Tommaso d'Aquino, Nicolò di Lira, e lo stesso Concilio di Trento.

mini<sup>4</sup>. Ebbene, mentre il Lutero del commento sostiene il valore pronomiale del testo (latino: *in quo*)<sup>5</sup>, poi invece nella versione tedesca traduce sorprendentemente in quest'altro modo: «*weil* sie alle gesündiget haben»<sup>6</sup> (= «poiché essi tutti hanno peccato»)!. E questa è appunto la traduzione oggi preferita.

Comunque il dato curioso e paradossale, semmai, è che il testo di quel suo commento non venne studiato se non dopo l'inizio del secolo XX. Infatti addirittura «non se ne conosceva affatto il testo, che non era mai stato pubblicato, e non sopravviveva neppure attraverso copie manoscritte, o appunti di scuola presi dagli studenti»<sup>7</sup>. Il fatto che il Riformatore non abbia mai dato alle stampe le sue lezioni si può spiegare col motivo che egli le trovasse troppo legate a un contesto di scuola e quindi come una somma di appunti e non come un testo organico da poter divulgare. In effetti il commento procedeva con tre tecniche diverse e complementari. In primo luogo, tra gli spazi delle righe del testo latino veniva inserita la cosiddetta glossa interlineare, legata alla formulazione letterale del testo, sia per spiegarne qualche termine, sia per riformularlo con una breve parafrasi. Inoltre, negli spazi rimasti liberi ai lati della pagina veniva inserita la glossa marginale, dedicata alla spiegazione di alcuni punti particolari. Infine, e soprattutto, vi erano gli *Scholia* scritti in pagine distaccate, che sviluppavano più ampiamente veri e propri temi e che venivano poi aggiunte di seguito al testo stesso.

L'esistenza del commento di Lutero, anche prima del secolo XX, era comunque nota sulla base, sia della notizia tratta dalla Prefazione delle opere latine pubblicate un anno prima della sua morte, sia di un paio di attestazioni di suoi scolari. Fu poi Johannes Ficker (professore della Università di Strasburgo e poi di quella di Halle), che, dopo la scoperta di un manoscritto rinvenuto nella Biblioteca Vaticana e là trasferito dalla Biblioteca Palatina di Heidelberg durante la Guerra dei Trent'Anni (1618-1648), oltre alla rivalutazione di un manoscritto prima trascurato presente nella Königliche Bibliothek di Berlino, ne pubblicò il testo solo nel 1908 con il titolo tedesco *Römerbriefvorlesung* (inserito poi dal 1938 nella *Weimarer Ausgabe* come 56° volume).

<sup>4</sup> Si veda la discussione in R. PENNA, *Lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2010, 375-378.

<sup>5</sup> Così tanto nella glossa interlineare quanto negli *Scholia* (= *omnes peccaverunt in peccato unius: WA* 56, 315).

<sup>6</sup> Le citazioni della Bibbia tradotta da Lutero in tedesco sono tratte dalla edizione del 1545, che si può trovare in internet sul sito <http://lutherbibel.net> (consultato il 02.09.2016).

<sup>7</sup> G. PANI, *Introduzione*, in M. LUTERO, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, introduzione, traduzione e note di G. PANI, I, Marietti, Genova 1991, XII-XIII. È alla documentata *Introduzione* di questo lavoro (XI-L) che si devono le informazioni storiche qui appresso annotate. In più va precisato che, mentre il lavoro di F. Buzzi, si limita alla traduzione dei soli *scholia*, quello di G. Pani offre la versione completa del commento, comprese le glosse tanto interlineari quanto marginali (del lavoro di F. Buzzi si vedano comunque le pp. 126-128: *Breve storia del manoscritto*).

In ogni caso, il confronto di Lutero con la Lettera ai Romani non si riduce al solo commento scolastico ma comprende anche una serie di altre produzioni, come omelie e trattati, in cui la lettera viene citata e spiegata<sup>8</sup>. In più va soprattutto tenuto conto, sia della Prefazione apposta alla lettera, sia della traduzione del testo paolino in lingua tedesca, che fanno parte della cosiddetta *Septemberbibel* del 1522 (con due edizioni a stampa nel 1534 e nel 1545, divergenti in alcuni dettagli linguistici), poiché entrambe, come ho già appena accennato a proposito di *Rom* 5,12, offrono spunti ermeneutici specifici e interessanti<sup>9</sup>.

Nelle pagine che seguono il mio personale approccio al commento di Lutero non sarà propriamente di carattere storico ma ermeneutico ed esegetico, con alcune distinzioni particolari tra posizioni condivisibili e altre problematiche, in confronto con i commentatori odierni.

## 2. Alcune posizioni condivisibili

Gli apporti ampiamente positivi del commento di Lutero a *Rom* non si possono qui riportare nella loro totalità. Faccio solo due brevi cenni su un paio di commenti, prima di fare una disamina più ampia su alcuni altri. L'uno è negli *Scholia* e riguarda la spiegazione del primo versetto della lettera e precisamente la qualifica di Paolo come «servo di Gesù Cristo». A questo proposito, assumendo l'Apostolo come modello e vedendo nella sua auto-designazione «grandezza e umiltà» (*maiestas et humilitas*)<sup>10</sup>, Lutero spiega che «il cristiano autentico non deve avere assolutamente nulla di proprio, ma essere spoglio di tutto. [...] Se qualcuno in virtù dei suoi doni naturali o spirituali risulta essere sapiente, giusto e buono davanti agli uomini, non per questo è giudicato tale davanti a Dio, soprattutto se egli stesso si ritiene tale. Perciò in tutte queste situazioni è bene mantenersi in umiltà, come se non si avesse ancora nulla, e aspettare la pura e semplice misericordia di Dio (*nudam misericordiam Dei expectare*)»<sup>11</sup>. In secondo luogo, accenno appena alla sua esegesi del sintagma *pistis Christoû/fides Christi*, di cui Paolo parla in 3,22 (*dikaioσynē theoû dià pisteōs Iēsoû Christoû*, lett. «giustizia di Dio mediante la fede di Gesù Cristo»). Alcuni autori recenti vorrebbero spiegare questo sintagma come un genitivo soggettivo, mentre a mio parere ha ragione Lutero che, del resto, con tutta la

<sup>8</sup> La raccolta di questi scritti è stata fatta da E. ELLWEIN, *Martin Luthers Epistel-Auslegung*, -I. *Der Römerbrief*, Vandenhoeck, Göttingen 1963.

<sup>9</sup> In generale, cf. anche R. PENNA, *Martin Lutero e la Bibbia*, in *Lateranum* 82 (2016) 13-33.

<sup>10</sup> Cf. *WA* 56,161-162.

<sup>11</sup> *WA* 56,159.

tradizione, lo intende come un genitivo oggettivo (così poi esplicitamente nella traduzione in tedesco «durch den Glauben an Jhesum Christ»): sicché non è in causa la fede-fedeltà personale di Cristo, ma la fede personale del credente in Cristo (cioè: «per la quale si crede in Gesù Cristo stesso»)<sup>12</sup>.

## 2.1. Il senso generale della lettera

Nel commento del 1515-16, già all'inizio, in apertura delle glosse marginali, Lutero descrive acutamente e con toni forti lo scopo della lettera:

«Intento fondamentale dell'Apostolo in questa lettera è distruggere qualsiasi giustizia e sapienza propria; e ristabilire e ingigantire (cioè far in modo che si riconosca che esistono ancora, e sono tanti e grandi) i peccati e l'insensatezza [...] e dimostrare che a noi sono necessari Cristo e la sua giustizia per annientarli davvero». E continua: «Perché davanti a Dio le cose non stanno in questo modo, che uno divenga giusto compiendo opere di giustizia (come superbamente si illudono gli stolti giudei, i gentili e tutti i "giustiziarî")<sup>13</sup>, ma che per il fatto che già è giusto agisce rettamente»<sup>14</sup>.

La stessa finalità dello scritto paolino viene poi ribadita sommariamente in apertura degli *Scholia*, sostituendo al più il plurale *magnificare peccata* con il singolare *magnificare peccatum* e citando anche Agostino nel *De spiritu et littera* dove si legge che Paolo «combatte con insistenza contro i superbi e gli arroganti che si fanno forti delle proprie opere»<sup>15</sup>. In più, nel corpo degli *Scholia* e precisamente nel Corollario a *Rom* 3,20, Lutero commenta

<sup>12</sup> Per una discussione del caso, cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 241-245 e G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, 295-302.

<sup>13</sup> Lutero impiega qui il neologismo *iustitiarî*, che viene spiegato nel commento al Salmo 118 come *sui iustificatores*; cf. G. PANI, *Martin Lutero. Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, 4 nota 4.

<sup>14</sup> Testo in *ibidem*, 3-4. È interessante notare che quest'ultima chiarificatrice affermazione verrà ripresa nella Lettera a Leone X *De libertate christiana*, del 1520, dove Lutero scrive: «Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera» (nel suo tedesco: «Gutte frum werck machen nymmer mehr ein guten frumen man sondern eyn gutt frum man macht gutte frum werck»); cf. M. LUTERO, *La libertà del cristiano (1520). Lettera a Leone X*, a cura di P. RICCA, Claudiana, Torino 2005, 168-169. E già in una lettera all'amico Spalatino/Georg Burchardt, del 19 ottobre 1516, Lutero scriveva: «Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficiuntur, nisi simulatorie, sed iusti [...] fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera» (cit. da E. JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Mohr, Tübingen 1998, 2011<sup>6</sup>, 210 nota 238; in merito cf. anche TH. DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles*, de Gruyter, Berlin 2001, specie 149-256); l'affermazione contraria di Aristotele si trova in *Eth. Nicom.* 1103a: «compiendo atti giusti, si diventa giusti».

<sup>15</sup> *Ibidem*, 81 (= *De sp. et lit.* 7,12).

icasticamente: «Non enim iusta operando iusti efficimur, sed iusti essendo iusta operamur. Ergo sola gratia iustificat»<sup>16</sup>.

Successivamente, nella *Prefazione* alla Lettera paolina nella *September-bibel* del 1522, Lutero scriverà nell'incipit della Prefazione stessa: «Questa epistola è il vero brano principale del Nuovo Testamento, il Vangelo più puro, e bisognerebbe che il cristiano non solo la sapesse a memoria parola per parola, ma la leggesse quotidianamente, come il pane quotidiano dell'anima. Infatti essa non può mai essere troppo o troppo bene letta e considerata, e quanto più la si medita, tanto più preziosa e amabile diviene»; e concludendo la Prefazione, dopo aver fatto una disamina analitica della tematica paolina<sup>17</sup>, scrive: «Troviamo dunque in questa Epistola nel modo più splendido tutto quel che un cristiano deve sapere; ovvero cosa sono la legge, il Vangelo, il peccato, la pena, la grazia, la fede, la giustizia, Cristo, le buone opere, l'amore, la speranza, la croce, e come ci dobbiamo comportare nei confronti di noi stessi e degli altri, comunque siano, giusti o peccatori, forti o deboli, amici o nemici»<sup>18</sup>.

In sostanza, il commento di Lutero a Rom conduce a porre come fondamento dell'esistenza cristiana la liberazione dal peccato e dalle opere, cioè da se stessi. Così egli, da una parte, anticipa la modernità con il porre l'uomo al centro dell'interesse, e, dall'altra, contesta l'affermazione moderna dell'assolutezza della ragione che Lutero nel *De servo arbitrio*, ma con riferimento al Dio-vasaio di Rom 9,19-21, chiama *domina ratio* come pretesa di sostituirsi a Dio<sup>19</sup>.

## 2.2. Il “sola fide”

Il principio della giustificazione mediante la fede è dichiarato da Paolo in Rom 3,28 con una enunciazione che sa di aforisma: *logizómetha gàr dikaiousthai pístei ánthrōpon chōrìs érgōn nómu*. La perentorietà dell'affermazione è rivelata dal fatto che nella formulazione grammaticale Paolo prescinde da ogni articolo, così che il testo dovrebbe essere tradotto: «Riteniamo infatti che venga giustificato per fede un uomo, senza opere di legge»<sup>20</sup>, suggerendo

<sup>16</sup> Cit. da J. FICKER (Hsg), *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 – Die Scholien*, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1908, 91.

<sup>17</sup> Per una odierna discussione sulla argomentazione e strutturazione di Rom, cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, LXI-LXXII.

<sup>18</sup> Cit. da M. VANNINI (a cura di), *Martin Lutero. Prefazioni alla Bibbia*, Marietti, Genova 1987, 146 e 158.

<sup>19</sup> Si vedano le buone pagine di F. BUZZI, *Importanza e limiti della proposta teologica di Lutero*, in M. LUTERO, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, 102-108.

<sup>20</sup> Invece la versione CEI inserisce quattro articoli: «Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della legge».

l'assolutezza dei termini della dichiarazione. Nel commento a questo passo Lutero rimane fedele alla literalità del testo paolino, ma nella glossa interlineare impiega due volte l'avverbio latino *solum*, cioè nel successivo commento a 4,3 («giustificato *solo* da un dono gratuito di Dio») e a 4,7 («beati *soltanto* questi», cioè coloro di cui parla il citato Salmo 31, ai quali Dio accredita la giustizia sulla base della fede e non delle opere). Soprattutto, poi, nella traduzione tedesca di *Rom* 3,28 Lutero aggiungerà un *alleine*, esplicitando l'intento dell'originale testo greco e rendendo il dativo semplice *pistei* con un più esteso *alleine durch den glauben*, «soltanto mediante la fede»<sup>21</sup>.

In merito non sarà inutile confrontare questa versione con quanto già più di due secoli prima Tommaso d'Aquino, commentando il testo di *Rom* 4,5-8 («A chi non opera, ma crede in colui che giustifica l'empio, viene computata la sua fede a giustizia, proprio come anche Davide dichiara la beatitudine di colui al quale Dio computa la giustizia a prescindere dalle opere: *Beati coloro ai quali sono rimesse le iniquità e di cui sono coperti i peccati; beato l'uomo del quale il Signore non computerà più il peccato* [= *Sal* 31,1-2]), dimostrava di avere compreso chiaramente la necessità e la sufficienza della fede sola, commentando così le singole parole del testo paolino:

*«A chi non opera, per esempio perché non ha tempo di operare, come appare chiaro in uno che è stato battezzato e poi è subito morto (uti patet in baptizato statim mortuo), ma crede in colui che giustifica l'empio, cioè in Dio del quale si dice più sotto che 'Dio giustifica' [Rom 8,33], sarà computata la sua fede, cioè da sola (scilicet sola) senza opere esteriori, a giustizia, cioè, così che mediante essa egli venga detto giusto e riceva il premio della giustizia, come se avesse compiuto opere di giustizia (sicut si opera iustitiae fecisset). [...] Non che egli attraverso la fede meriti la giustizia, ma perché lo stesso credere è il primo atto di giustizia che Dio opera in lui. Per il fatto stesso che egli crede in Dio che giustifica, egli si sottomette alla sua giustificazione e così ne riceve l'effetto. [...] Gli viene computata gratis, come se avesse fatto tutto (reputatur ei gratis, ac si totum fecisset). E l'Apostolo dice che questo computo non avrebbe luogo, se la giustizia fosse dalle opere, ma ha luogo soltanto (solum) per il fatto che è dalla fede»<sup>22</sup>.*

Nemmeno il commento di Lutero *ad loc.* ha delle espressioni così esplosive! Del resto, e analogamente, già Origene (a commento di *Rom* 3,28) portava

<sup>21</sup> Semmai è curioso notare che nel passo parallelo di *Gal* 2,16 («l'uomo non viene giustificato dalle opere della legge *eàn mē* [= se non] mediante la fede in Gesù Cristo») la locuzione greca nella versione tedesca di Lutero viene ignorata o comunque ridotta a un semplice «*sondern durch den Glauben an Jhesum Christ*», mentre la recente versione cattolica a cura della CEI traduce con «*ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo*»!

<sup>22</sup> *Super ep. ad Rom.*, §§ 330-331, in S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, a cura di R. CAT, Marietti, Taurini-Romae 1953, p. 59.

l'esempio estremamente significativo del buon ladrone in croce (cf. *Lc* 24,43): «Questo ladrone fu giustificato mediante la fede senza le opere della legge, perché il Signore non indagò che cosa avesse compiuto precedentemente né aspettò quale opera compisse dopo aver creduto ma, stando per entrare in paradiso, se lo assunse come compagno, giustificato con la *sola* confessione di fede»<sup>23</sup>. E anche il commento dell'Ambrosiaster alla lettera paolina impiegava il costruito *sola fide* più di una volta (su *Rom* 1,11; 3,24; 4,5bis.6)<sup>24</sup>. Perlomeno va detto che questa comprensione luterana della giustificazione non costituiva alcuna novità nella storia dell'interpretazione di Paolo, sicché la successiva polemica contro di essa denotava soltanto ignoranza<sup>25</sup>.

Anche la *Dichiarazione congiunta luterano-cattolica sulla dottrina della giustificazione*, del 1999, afferma l'esistenza ormai di «un consenso su verità fondamentali della dottrina della giustificazione alla luce del quale le condanne dottrinali del XVI secolo ad essa relative oggi non riguardano più la controparte» (n. 13); e lo stesso documento riconosce più avanti l'affinità delle posizioni luterana e cattolica (cf. nn. 26-27)<sup>26</sup>.

Del resto, a commento di 4,6 («Beato l'uomo a cui Dio accredita la giustizia indipendentemente dalle opere») Lutero negli *Scholia* così si esprime: «È chiaro che qui sono sotto accusa non tanto quelle opere [cioè, come scrive poco prima: quelle opere il cui adempimento fa ritenere di avere raggiunto ormai la giustizia e di possederla], quanto il valore e la stima che scioccamente ci si immagina di attribuire loro. Perché anche i giusti compiono opere di quel genere, ma con cuore diverso (*nam similia operantur etiam iusti, sed non simili corde*)». Del resto, già a commento di *Rom* 3,19 («In base alle opere della legge nessun vivente sarà giustificato davanti a Dio») Lutero contrappone alle opere della legge quelle che egli chiama apertamente «le opere della fede (*opera fidei*), quelle che si compiono in spirito di libertà e solo per amore di Dio (*que [sic] ex spiritu libertatis amore solo Dei fiunt*). E

<sup>23</sup> ORIGENE, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, a cura di F. COCCHINI, Marietti, Casale Monferato (AL) 1985, 164.

<sup>24</sup> Cf. S. LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1966, 208-209 e nota 20, dove a proposito di *Rom* 3,28 si ricordano anche San Bernardo (*In Canticum sermo* 22,9: «solam iustificatus per fidem») e una Bibbia tedesca edita nel 1483 a Norimberga: «nur durch den Glauben».

<sup>25</sup> Sull'insieme della problematica si veda TH. SCHREINER, *Faith Alone – The Doctrine of Justification. What the Reformers Taught ... and Why It Still Matters*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2015.

<sup>26</sup> Non sarà inutile ricordare che lo stesso Giordano Bruno ne *Lo spaccio de la bestia trionfante* (1584) intende polemizzare contro il cristianesimo e in specie contro Paolo, Lutero e i luterani in generale, definiti «poltronasca setta di pedanti», «macchia del mondo», in quanto essi, condannando le opere, «non fanno altra opra che dir male de l'opre [...]. Credeno ed attribuiscono a una vana, bovina ed asinina fiducia, ch'ad un utile, reale e magnanimo effetto» (*Lo spaccio de la bestia trionfante*, a cura di M. CILIBERTO, Rizzoli, Milano 1985, 134, 169, 170; cf. anche 123, 286-287).

queste non possono essere compiute che da quanti sono giustificati mediante la fede. [...] L'apostolo non dice che la fede giustifica senza le sue opere, ma che la fede giustifica senza le opere della legge. Dunque, la giustificazione richiede non le opere della legge, ma la fede viva, che compia le proprie opere (*ideo iustificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, que sua operetur opera*). Altrove poi scrive ancora: «Quando esalto la fede e respingo le opere dell'incredulità, mi accusano di vietare le buone opere, mentre io proprio vorrei insegnare le vere buone opere della fede», e sostiene persino che «la fede senza le opere è nulla e vana»<sup>27</sup>.

### 2.3. La successione “fieri, esse, agere”

Confesso che personalmente, prima di leggere Lutero, pensavo alla identità cristiana come un puro passaggio duale dall'essere all'agire. Invece Lutero parla felicemente di tre momenti o componenti indentitarie del cristiano. Egli lo fa all'inizio della sezione parenetica della lettera paolina<sup>28</sup>, commentando l'esortazione che si legge in *Rom 12,2*: «Trasformatevi/*metamorphouste* col rinnovamento della mente» (dove il verbo greco in latino diventa *reformamini*, conformemente al testo della Volgata)<sup>29</sup>. Egli ricorda con forza la necessità della dimensione morale, poiché «vivere da cristiani consiste non nello stare immobili, ma nell'andare di bene in meglio». Anzi, dopo aver ricordato alcuni passi biblici che evidenziano il contrario dell'immobilità (cioè *Lc 10,30-35*; *Gn 1,2*; *Dt 32,11*; *Sal 17,11*), Lutero prosegue citando san Bernardo, secondo cui «quando cominciamo a non voler essere migliori, cessiamo di essere buoni»<sup>30</sup>, e sentenziando che «all'albero non serve essere rigoglioso e carico di fiori, se da quei fiori non fa frutti». Si vede bene che il Riformatore, pur essendo difensore per eccellenza di una giustificazione senza le opere, tutt'altro che essere contrario alle opere, come già detto sopra, le richiede invece come necessarie.

<sup>27</sup> Queste ultime due citazioni provengono da V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976, 198 e 201 (con rimando ai rispettivi luoghi della *Weimarer Ausgabe XL/1*, 266, che contiene la *Galatervorlesung – Lezioni sulla lettera ai Galati* – del 1531, posteriore di un quindicennio al commento della Lettera ai Romani).

<sup>28</sup> Egli è cosciente che, pur senza discutere la struttura complessiva della lettera paolina, con il cap. 12 Paolo passa «agli insegnamenti di morale cristiana».

<sup>29</sup> Anche qui di seguito il testo latino proviene da *Luthers Vorlesung über den Römerbrief, 1515/1516 – 2. Die Scholien*, 266-267; i riporti in versione italiana invece sono tratti da M. LUTERO, *Lezioni sulla lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di G. PANI, II, Marietti, Genova 1992, 195-197.

<sup>30</sup> Il testo di Bernardo è tratto da *Ep. 91,3 (= PL 182,224)*.

È a questo punto che, continuando il commento a *Rom* 12,2, Lutero chiama in causa Aristotele, secondo cui «nei processi naturali si danno cinque gradi: il non essere, il divenire, l'essere, l'azione, la passività»<sup>31</sup>. E prosegue così:

«Lo stesso vale per lo spirito: “non esserci” è una realtà senza nome, o una persona in peccato; “divenire” è la giustificazione (*fieri est iustificatio*); “esserci” è la giustizia (*esse est iustitia*); “operare” è l'agire e vivere da giusti (*opus est iuste agere et vivere*); “subire” (*pati*) è venire attuato e portato a perfezione piena». Ma tra i due estremi («il non essere o il modo finale di essere») intercorrono sempre questi tre, cioè: diventare, essere, agire (*currunt illa tria semper, sc. fieri, esse, agere*), sicché «la nuova nascita è un transito dal peccato alla grazia, e quindi dal non essere al divenire e all'essere. Ne segue poi di fatto che si opera con giustizia (*per nativitatem novam transit de peccato ad iustitiam, et sic de non esse per fieri ad esse. Quo facto operatur iuste*)»<sup>32</sup>.

Sono dunque tre gli stadi che Lutero evidenzia come più importanti, sia pur recuperando il primo dei due estremi col dire che il cristiano «si trova sempre in privazione, in potenza, in atto; cioè sempre in peccato, in atto di venir giustificato, e in atto di giustizia; ossia è sempre peccatore, sempre penitente, sempre giusto» (*semper in peccato, in iustificatione, in iustitia, i.e. semper peccator, semper penitens, semper iustus*). La quinterna aristotelica viene così ridotta a una terna di altro tipo, che, tenendo conto anche della condizione di partenza dell'uomo nel peccato, va a confermare la tesi del *simul peccator et iustus* formulata da Lutero stesso già a commento di *Rom* 4,7-8 (e del *Sal* 31,1-2 là citato)<sup>33</sup>. La situazione antropologica negativa e previa si può comunque comprendere come soggetta all'azione di Dio, che opera appunto su di essa con un intervento che “fa essere” ciò che prima l'uomo non era. Resta dunque l'affermazione fondamentale, di valore tetico, secondo cui *currunt illa tria semper, sc. fieri, esse, agere*.

Ed è essenzialmente questa terna, diventare-essere-agire, che a mio parere corrisponde esattamente al pensiero dell'apostolo Paolo e sulla quale occorrerebbe sviluppare una riflessione più ampia, che per la verità ho già esposto altrove<sup>34</sup>. Qui mi accontenterò di trarne una breve conclusione sul rapporto tra la morale e il suo fondamento.

<sup>31</sup> In realtà, come annota G. Pani, questo «elenco non si trova tale e quale in nessun testo di Aristotele, ma esprime bene il sunto che ne dà il peripatetismo scolastico» (*Lezioni sulla Lettera ai Romani*, II, 196 nota 13).

<sup>32</sup> La citazione combina insieme la traduzione offerta da G. PANI, *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, I, 196, con l'originale testo latino dello stesso Lutero.

<sup>33</sup> Cf. M. LUTERO, *Lezioni sulla Lettera ai Romani (1515-1516)*, I, 196.

<sup>34</sup> Cf. R. PENNA, *I fondamenti pre-morali dell'identità cristiana*, in ID., *Parola fede e vita. Stimoli dal Nuovo Testamento*, Borla, Roma 2013, 189-206.

È naturale che ogni cristiano, come del resto ogni uomo possa venire giudicato in prima battuta sulla base del suo comportamento morale, semplicemente perché questo è il dato visibile e constatabile da chiunque, pur senza ripetere, anzi escludendo, la celebre sentenza di Eraclito, secondo cui «demone a ciascuno è il suo *éthos*/modo d'essere (*éthos anthrōpōi daimōn*)»<sup>35</sup>, che sa di illuminismo settecentesco (cf. la religione ridotta nei limiti della ragione). Ma ciò che appare ed è verificabile dall'esterno dovrebbe essere solo l'epifenomeno di ciò che costituisce la radice invisibile della propria identità. In sintesi, dovrebbe valere ciò che esprimeva Socrate con la sua bellissima preghiera al dio Pan: «O caro Pan e voi altri dèi del luogo, concedetemi di diventare bello dentro (*kalōi genésthai tándothēn*), e che tutto ciò che ho fuori (*éxōthen*) sia in accordo con ciò che ho nell'intimo (*tois entós eínai filia*)»<sup>36</sup>. Curiosamente anche qui si riscontrano i tre momenti: il divenire («concedetemi»), l'essere («bello dentro») e l'agire (l'esteriore in accordo all'interiorità). Ma vi manca il Dio di Gesù Cristo con la sua grazia!

Per il cristiano paolino, infatti, è il *fieri* operato dalla grazia divina in Cristo che (con la fede e la comunione con lui) lo fa *essere* «bello dentro», sicché l'*agire* morale, che pur sta al primo posto di ciò che è visibile e costituisce quella che si può chiamare la materia-prima della sua vita vissuta, non è però né ciò che la origina né ciò che la motiva. Come abbiamo visto, a monte dell'agire etico c'è un nuovo essere antropologico (che pur dà ragione al principio della metafisica classica, secondo cui *operari sequitur esse*), ma ancora a monte di questo essere c'è qualcosa che lo causa e lo fonda ed è la *châris* di Dio manifestatasi in Gesù Cristo. Il *fieri* non è una semplice premessa dell'*esse* ma ne è la fonte, così come questo non è solo premessa dell'*agere*, ma ne costituisce l'input, sicché l'agire morale risulta lo sbocco di tutto il processo precedente<sup>37</sup>. Tutti e tre gli stadi, dunque, sia pur a livelli diversi, sono costitutivi essenziali dell'identità cristiana, e Lutero ha compreso benissimo la loro necessità e la loro tipica successione.

<sup>35</sup> ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO - G. SERRA, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 1998 (=1980), 90, con la spiegazione che «il demone non è una forza trascendente ma coincide con il modo d'essere di ciascuno» (178-179; si potrebbe parlare anche di «destino individuale solidale alla configurazione della personalità»: M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, 96).

<sup>36</sup> In PLATONE, *Fedro* 279b. Essere «bello dentro» per Socrate significava considerare l'anima/*psychē* come definizione dell'uomo, sede di una voce divina/*daimónion*, che pone la felicità nella conoscenza del bene e nella pratica della virtù come dominio di sé, sicché i valori morali, pur non derivando direttamente dalla Divinità, sono però da essa riconosciuti e protetti.

<sup>37</sup> Resta una eccezione a proposito dell'*agere*, in quanto esso non costituisce l'identità cristiana nel caso estremo di chi diventa cristiano ma muore subito dopo, come abbiamo già accennato ai casi proposti sia da Origene (con l'esempio del buon ladrone in croce: PG 14,952-953) sia da Tommaso d'Aquino (con l'esempio di un battezzato subito morto: *Super epist. ad Rom.*, ed. Cai §§ 330-331).

### 3. Alcune posizioni problematiche

Il commento di Lutero a *Rom* presenta anche delle opzioni esegetiche discutibili e ne offro qui solo qualche campione, tralasciandone altri. Ometto per esempio almeno due casi, a cui accenno solo brevemente. L'uno è l'esegesi del vocabolo *hilastērion* in 3,25, reso dalla Vulgata con *propitiationem*, che nella glossa interlineare Lutero rende con «propiziatorio», connesso con l'idea di un Dio che vuole essere «placato» e a cui «Cristo ha meritato di propiziargli coloro che credono in lui»; ebbene, diversa è oggi l'esegesi corrente, secondo cui lo *hilastērion* va inteso come «strumento di espiazione» con cui è Dio stesso che, prescindendo da ogni necessità di essere soddisfatto, nel sangue di Cristo rimette del tutto gratuitamente i peccati<sup>38</sup>; del resto, ancora una volta, nella successiva versione tedesca Lutero divergerà dal commento rendendo il vocabolo greco con «Gnadenstuel», intendendo cioè lo *hilastērion* come la sede in cui Dio esercita la sua misericordia<sup>39</sup>. Un altro caso interessante sta nel nome greco *Iounian* che in 16,7 è accoppiato ad «Andronico»: entrambi sono definiti da Paolo «apostoli insigni», ma di *Iounian* una diversa accentuazione potrebbe cambiare il genere da femminile a maschile<sup>40</sup>. Il fatto è che, non solo non abbiamo nessuna attestazione dell'esistenza nell'antichità del nome al maschile, ma fino al XIII secolo il nome del testo paolino è stato inteso al femminile, mentre poi invalse la comprensione al maschile (a partire dall'agostiniano Egidio Romano, 1243-1316). Ebbene Lutero, che nella glossa interlineare ripete il nome al nominativo (*Iounia*), mentre gli *Scholia* si fermano solo al commento di *Rom* 15, nella versione della lettera paolina in tedesco traduce invece: «Grüsset den Andronicon und den Juniam», intendendo evidentemente il nome al maschile (mentre nel successivo v. 15 legge «Grüsset Philologum und die Juliam»); oggi invece, se si esclude il sorprendente «Giunio» di Karl Barth, tutti i commentatori intendono un nome di donna, valorizzando la dimensione femminile dell'apostolato nella chiesa<sup>41</sup>. Inoltre, accenno appena a un'altra opzione ermeneutica di Lutero, assai

<sup>38</sup> Oltre ai commenti, cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione*, 334-367.

<sup>39</sup> E l'intera frase suona così: «welchen [= Gesù Cristo] Gott hat fargestellet zu einem Gnadenstuel durch den Glauben in seinem Blut». Non mi risulta che il verbo *furstellen* (= *fürstellen*) esista nel tedesco odierno, ma esso rende bene l'originale greco *proétheto* con l'idea secondo cui Dio ha «posto in favore (nostro)» Gesù Cristo con il sangue da lui effuso (a diversità di alcune comprensioni più recenti, secondo cui la preposizione *pro* viene intesa in senso o di tempo [= già prima] o di esposizione pubblica [= davanti a tutti]).

<sup>40</sup> Infatti, una sua lettura come parola perispomena, *Iouniân*, avrebbe valore maschile, mentre se lo si accentua come parola parossitona, *Iounian*, avrebbe valore femminile (e così legge l'edizione greca di Erasmo).

<sup>41</sup> Oltre ai Commenti, cf. soprattutto E.J. Ep, *Junia. The first woman apostle*, Fortress, Minneapolis (MS) 2005; e R. PENNA, *Giunia: una donna tra gli apostoli. Il commento di Giovanni Crisostomo a Rom. 16,7*, in Id., *Paolo e la chiesa di Roma*, Paideia, Brescia 2009, 178-185.

problematica e meritevole di una più ampia discussione, secondo cui peccato e concupiscenza si identificano, come risulta sia dalla glossa interlineare di *Rom* 7,7-8 e sia dai rispettivi *Scholia* (in *WA* 56,275,348 e 353: *ipsum originale vitium fomitis*)<sup>42</sup>, mentre le due entità sono distinte tanto nella lettera di Paolo (secondo cui l'uno precede l'altra) quanto nella Lettera di Giacomo (secondo cui invece l'uno consegue l'altra)<sup>43</sup>.

### 3.1. La giustizia di Dio

Lutero si confronta con questo sintagma paolino nel commento a *Rom* 1,17 («la *diaiosynē theou* si rivela nel vangelo di fede in fede come sta scritto: «Il giusto per fede vivrà»») e lo fa non tanto nella glossa interlineare quanto soprattutto negli *Scholia*. Qui egli la definisce come una giustizia che si ottiene soltanto mediante la fede: «iustitia Dei non se debet accipi, quia ipse iustus est in seipso, sed qua nos ex ipso iustificamur, quod fit per fidem evangelii». E cita subito sant'Agostino: «Ideo iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam iustos facit»<sup>44</sup>. Ancor più in seguito, negli scritti degli anni 1543-1546, pubblicati un anno prima della sua morte, Lutero confessa:

«Odiavo quest'espressione "giustizia di Dio", perché l'uso e la consuetudine di tutti i dottori mi avevano insegnato a intenderla filosoficamente, come giustizia formale o attiva (così la chiamano), per la quale Dio è giusto e punisce i peccatori ingiusti [...]. Finché, avendo Dio compassione di me, [...] cominciai a comprendere che la giustizia di Dio è quella per la quale il giusto vive per il dono di Dio, cioè per la fede, e che la frase "la giustizia di Dio è rivelata mediante l'evangelo" va intesa nel senso della giustizia passiva, grazie alla quale Dio misericordioso ci giustifica per mezzo della fede. A questo punto mi sentii letteralmente rinascere e mi sembrò di entrare direttamente in paradiso, le cui porte si erano spalancate [...]. Quanto grande era stato l'odio con il quale avevo prima odiato l'espressione "giustizia di Dio", tanto grande era l'amore con il quale ora esaltavo quella dolcissima parola»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Ma già a commento di *Rom* 5,12 Lutero definisce il peccato come «*pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad malum*» (*WA* 56,312).

<sup>43</sup> Più ampi sviluppi in R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 492-497; si veda anche ID., *Origine e dimensione del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica*, in ID., *Vangelo e inculturazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 391-418. A parte poi si dovrebbe considerare il fatto che Lutero intende l'"io" di *Rom* 7 in senso individuale riferito a Paolo, mentre oggi lo si intende come una figura retorica di portata universale (cf. ID., *Lettera ai Romani*, 484-490).

<sup>44</sup> *De sp. et lit.* 11,18.

<sup>45</sup> *WA* 54,185s; il testo tradotto è tratto da F. FERRARIO, *Lutero e la lettera ai Romani*, in [http://www.iliesi.cnr.it/iniziative/Ferrario\\_dispense.pdf](http://www.iliesi.cnr.it/iniziative/Ferrario_dispense.pdf) (consultato il 02.09.2016)

Come si vede le parole di Lutero sono appassionate. Egli si aggancia di fatto ad Agostino, e va detto che sulla stessa linea si sarebbe poi collocato anche il Concilio di Trento quando stabilisce che «La causa formale della giustificazione è la giustizia di Dio, non in quanto egli è giusto ma in quanto ci rende giusti»<sup>46</sup>. Il fatto è che l'interpretazione del costrutto paolino ha recentemente subito una svolta ermeneutica. Sintetizzando, la questione sta nel ritenere alternativamente la forma grammaticale greca/latina o come un genitivo oggettivo (in senso passivo, per cui la giustizia è quella donata da Dio e che si trova nel credente giustificato) o come un genitivo soggettivo (in senso attivo, per cui la giustizia di Dio è una proprietà dinamica di Dio stesso in quanto giustifica) come del resto è il caso nell'immediato contesto epistolare paolino per i sintagmi *dýnamis theou* (v. 16) e *orgē theou* (v. 18), entrambi soggettivi. Pur a prescindere dai commenti, va riconosciuto che la bibliografia in merito è abbondante<sup>47</sup>. Diciamo in breve che una esegesi contraria a quella di Lutero, fondata sull'accezione che il concetto di "giustizia" ha, non nella letteratura greca ma in quella ebraica, compresi i manoscritti di Qumran<sup>48</sup>, è da alcuni anni sostenuta, non solo in campo cattolico<sup>49</sup>, ma anche in quello luterano<sup>50</sup>. Pure il recente commento della lettera paolina da parte di Michael Wolter, già Professore di Nuovo Testamento alla Facoltà Evangelico-Teologica dell'Università di Bonn, intende la *diaiosynē theou* come «eine Weise von Gottes Handeln, mit dem Gott seine Heil schaffende Gerechtigkeit manifestiert und dadurch offenbar macht» (= un modo dell'agire di Dio, con il quale Dio manifesta la sua giustizia che opera la salvezza e con ciò la rivela)<sup>51</sup>. L'ancor più recente commento dell'anglicano Richard N. Longenecker, Emerito dell'Università di Toronto, combina insieme i due significati: «So while always acknowledging the "justness", "justice", and "righteousness" of God in an *attributive sense*, Paul's emphasis in his Gentile mission was primarily on "the righteousness of God" in a *communicative sense*»<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Sess. VI, Cap. 7: «non qua ipse iustus est sed qua nos iustos facit».

<sup>47</sup> Cf. in breve G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione*, 280-291; inoltre: R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo*, in G. ANCONA (a cura di), *La giustificazione*, Messaggero, Padova 1997, 19-64.

<sup>48</sup> Si veda per esempio R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 62-73.

<sup>49</sup> Cf. S. LYONNET, *La giustizia di Dio e la storia della salvezza (Rom. I e III)*, in Id., *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, D'Auria, Napoli 1966, 23-49.

<sup>50</sup> Cf. E. KÄSEMANN, *La giustizia di Dio in Paolo* (orig. ted., 1961), in Id., *Saggi esegetici*, Marietti, Genova 1985, 133-145.

<sup>51</sup> M. WOLTER, *Der Brief an die Römer, I (Röm 1-8)*, Neukirchener-Patmos, Neukirchen-Vluyn-Ostfildern 2014, 125 (si veda tutto l'*Excursus* 119-125); qui si trova pure una critica alla formulazione della *Dichiarazione congiunta luterano-cattolica* del 1999, per dire che il vangelo non solo annuncia che la giustizia di Dio è potenza di Dio per ogni credente, ma pure che solo la fede può dirlo, e per dire in più che la fede comune delle due chiese rende inutili le differenze ecclesiologiche.

<sup>52</sup> R.N. LONGENECKER, *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2016, 176. Sostanzialmente su questa linea, oltre a R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 66, cf. pure A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001 (= 2012), 67-68.

Peraltro Lutero è comunque del tutto condivisibile là dove con chiarezza pertinente precisa che «Dio intende salvarci non mediante la nostra stessa giustizia e sapienza, ma mediante quella di un altro; non quella che viene e nasce in noi, ma quella che ci giunge da fuori (*Deus nos non per domesticam sed per estraneam iustitiam et sapientiam vult salvare, non qua veniat et nascatur in nobis, sed que aliunde veniat in nos*)»<sup>53</sup>.

### 3.2. La dimensione “mistica” del battezzato

Premetto che per *mistica* non intendo l’accesso al divino in quanto per sua natura oscuro, a cui appunto si accedrebbe solo mediante visioni preternaturali e con una personale esperienza emotiva ed estatica<sup>54</sup>. Piuttosto, data la provenienza del termine dall’ellenismo e propriamente dalla iniziazione alle divinità misteriche<sup>55</sup>, intendo la partecipazione dell’individuo al divino stesso con una sua personale condivisione<sup>56</sup>, dovendo comunque precisare che, a differenza della greicità, Paolo si esprime con una semantica non strettamente teo-logica, ma propriamente cristo-logica: si tratta quindi, non di una *Gottesmystik*, ma di una *Christusmystik*<sup>57</sup>.

Pur dovendo constatare che Paolo non fa mai ricorso all’esplicito lessico della mistica<sup>58</sup>, dobbiamo constatare che proprio nella Lettera ai Romani 6,5 egli parla dei battezzati in quanto sono diventati *symfytoi*, cioè non *complantati* come leggono la Vg e con essa legge anche Lutero, ma propriamente «uniti,

<sup>53</sup> Scholia su Rom 1,1 (= WA 56,158).

<sup>54</sup> Su questa linea purtroppo si colloca sostanzialmente H.-CH. MEIER, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, Francke, Tübingen-Basel 1998; infatti sorvola sul testo di Rom 6,5.

<sup>55</sup> Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica: Semantica di una parola*, in E. ANCILLI (a cura di), *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, I, Città Nuova, Roma 1984, 73-113; inoltre: D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Ateneo & Bizzarri, Roma 1979.

<sup>56</sup> Diversa invece è la cosiddetta mistica ebraica, che non conosce una unione del genere ma semmai la semplice visione del trono di Dio (cf. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986).

<sup>57</sup> Così A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930 (= 1954), 3 e 367-368 (trad. it. *La mistica dell’apostolo Paolo*, Ariete, Milano 2011, 2-3 e 286-288). In più, si veda R. PENNA, *Problemi e natura della mistica paolina*, in E. ANCILLI (a cura di), *La mistica*, 181-221. Esempio classico è quello della Beata Angela da Foligno (1248-1309), che affermava l’unione intima e profonda con Cristo: «Vedo il Dio-uomo, che attira l’anima con tanta mansuetudine che talvolta dice: Tu sei me e io sono te» (*Memoriale* [raccolto dalla sua bocca a opera di un Frate minore], 60); cf. anche S. ANDREOLI, *Il libro della beata Angela da Foligno*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, *Istr.* XVIII, 45-6: «Il mio cuore è il cuore di Dio, e il cuore di Dio è il mio cuore».

<sup>58</sup> Si eccettua naturalmente il concetto di “mistero”, su cui cf. R. PENNA, *Il “mysterion” paolino. Traiettorie e costituzione*, Paideia, Brescia 1978 (= 2011).

congiunti», se non addirittura «connaturati» con Cristo<sup>59</sup>. Infatti Paolo impiega un vocabolo che è un «aggettivo verbale, derivato da *synfyomai*, *crescere insieme*, e non da *symfyteuō*, *piantare insieme*. Il significato fondamentale è: *innato, insito [...] connesso, affine [...] connaturato, concresciuto*»<sup>60</sup> e quindi in qualche modo «con-genito». In più va osservato che il sintagma completo è *symfytoi gegónamen*, costruito cioè con il perfetto del verbo *ginomai* per indicare che la conformità messa in atto dal battesimo perdura anche in seguito fin nel presente (per dire cioè che «siamo diventati congeniti e lo siamo tuttora»). Questa condizione, secondo Paolo, si ottiene appunto mediante il battesimo o immersione in Cristo, che rappresenta poi la base e insieme il propulsore dell'agire morale<sup>61</sup>.

Ebbene, il commento di Lutero sorprendentemente sorvola su questo passo paolino. Così egli nella glossa interlineare spiega: «una sola pianta con la sua corporeità» (di Cristo), senza però dilungarsi in alcun chiarimento. Ma negli *Scholia* addirittura omette totalmente di soffermarsi su questo versetto, passando direttamente dal v. 4 al v. 6 e al più (a commento del v. 4) dando del battesimo una spiegazione moraleggiante col dire che si è «battezzati “nella morte”, cioè per la morte, ossia hanno cominciato ad agire per ottenere questa morte (*baptizati enim sunt ‘in mortem’ i.e. ad mortem, hoc est inceperunt agere, ut mortem istam assequantur*)» in quanto «l'uomo spirituale è morto a tutto» e «il battesimo è finalizzato a questa morte» (*ordinatur enim baptismus ad istam mortem*). Si dimentica così quanto Paolo ha invece detto nel precedente v. 3, che cioè la morte in questione è quella di Cristo («siamo stati battezzati/immersi nella sua morte»), o meglio, sulla scorta di una citazione di sant'Agostino<sup>62</sup>, quella morte viene da Lutero interpretata essenzialmente

<sup>59</sup> Infatti i Commentatori degli ultimi quarant'anni (e qui cito solo quelli di ambito protestante) traducono così: «united/assimilated» (C.E.B. Cranfield, 1975), «un même être avec lui» (F.-J. Leenhardt, 1981<sup>2</sup>), «verbunden» (E. Käsemann, 1980; U. Wilckens, 1980; W. Schmithals, 1988; P. Stuhlmacher, 1989; E. Lohse, 2003), «knit together» (J.D.G. Dunn, 1988), «united with him» (J. Ziesler, 1989; R.N. Longenecker, 2016), «joined» (D. Moo, 1996), «united together» (Th. R. Schreiner, 1998), «united with him» (L. Morris, 1988; G.R. Osborne, 2004; C.G. Kruse, 2012), «joined together» (R. Jewett, 2007), «zusammengewachsen» (M. Wolter, 2014), «close identification» (S.E. Porter, 2015). Anche gli esegeti cattolici si muovono di fatto sulla stessa linea ermeneutica: per es. R. Pesch, 1983, traduce «ihm gleich geworden sind», mentre i commenti di J.A. Fitmyer, 1993, e di S. Légasse, 2002, adducono rispettivamente l'immagine dell'innesto e il concetto di partecipazione.

<sup>60</sup> Così W. Grundmann, in *GLNT XII*, 1530, dove di ciascuno di questi significati sinonimici si dà una documentazione tratta dalla letteratura greca.

<sup>61</sup> Si veda in merito la recente dissertazione *ad lauream* ottenuta all'Università di Cambridge dal pastore finlandese S. SIIKAVIRTA, *Baptism and Cognition in Romans 6-8: Paul's Ethics beyond 'Indicative' and 'Imperative'*, Mohr, Tübingen 2015; inoltre: R. PENNA, *Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in Rom 6, 1-11*, in P.-R. TRAGAN (a cura di), *Alle origini del battesimo cristiano*, Sant'Anselmo, Roma 1991, 145-166.

<sup>62</sup> Cf. *De Trinitate* IV 3,6.

come «sacramento per l'uomo interiore» con riferimento alla giustificazione mediante la quale *peccator, quando iustificatur, peccatum non revertitur in eternum*. Ma non si parla di una personale e profonda partecipazione ad essa, poiché la morte viene intesa come reale solo «quando l'uomo visceralmente prova disgusto per ciò che appartiene a questa vita» (*quando homo ex totis medullis fastidit omnia que sunt huius vite*). Anche la versione tedesca del testo paolino *Rom 6,5* («so wir sampt im geplantzet werden zu gleichen tode») in questo caso non si discosta dal latino della Vulgata poiché reca il participio «geplantzet» che equivale semplicemente al latino *complantati*.

Questa ermeneutica di Lutero va comunque inserita nella più ampia questione della sua generale accentuazione del lessico forense di giustizia-giustificazione a scapito di quello più propriamente “mistico”. In questo senso, è ben noto che nello scorso secolo XX prese corpo all'interno dello stesso protestantesimo una importante corrente di critica a Lutero proprio sulla base della sua disattenzione agli elementi più propriamente “mistici” del pensiero di Paolo (specie con i nomi di Wilhelm Wrede, Albert Schweitzer, Ed Parish Sanders)<sup>63</sup>. Soprattutto Sanders, dell'Università di Oxford, parla apertamente di categorie “partecipazioniste” e di un vero e proprio *transfert* realizzatosi per il cristiano dalla sottomissione alla signoria del peccato alla *participation* a Cristo e alla sua signoria; e contro Bultmann (assimilato a Lutero) egli ritiene che il punto di partenza della teologia paolina non sia di carattere antropologico (identificabile con la triste condizione dell'uomo sotto il peccato), ma soteriologico (in quanto ciò che è stato operato in Cristo disvela e illumina anche la condizione previa dell'uomo), il che viene espresso con l'efficace affermazione paradossale secondo cui «la soluzione precede il problema»<sup>64</sup>.

Ma per noi ora è più importante considerare il tema più specificamente nella Lettera ai Romani in rapporto alla comprensione che Lutero esprime nel suo commento ad essa. Il fatto è che Paolo nei primi cinque capitoli della lettera parla solo di giustizia e di fede, impiegando cioè categorie di timbro forense, e non di una compartecipazione a Cristo. Invece poi, ma è come se Lutero non se ne accorgesse, nei capp. 6-8 l'argomentazione paolina cambia registro ed

<sup>63</sup> Si veda in merito il quadro tracciato da S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The “Lutheran” Paul and His Critics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2004, specie 101-258. Ma in più va detto che ha pure preso corpo una critica contro la presunta centralità nel pensiero paolino della contrapposizione al valore delle opere (con James D.G. Dunn, Terence Donaldson; e da parte ebraica Mark Nanos e Pamela Eisenbaum).

<sup>64</sup> Cf. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986 (orig. ingl., London 1977, 1984<sup>3</sup>), specie 591-699. Si veda anche M.J. THATE - K.J. VANHOOZER - C.R. CAMPBELL (eds.), *“In Christ” in Paul. Explorations in Paul's Theology of Union and Participation*, Mohr, Tübingen 2014.

emerge un nuovo linguaggio evidenziato, sia dalla scomparsa del lessico della fede, sia soprattutto dall'uso di nuove preposizioni, cioè *eis*, *syn*, *en*, che prima erano assenti e che sono tutte riferite alla relazione con Cristo. Questi infatti, già in 6,1-11, è variamente presentato come termine di una immersione/battesimo (*eis*), come fattore di una conformazione (*syn*) e come luogo di un nuovo habitat del cristiano (*en*). In effetti Paolo, presupponendo l'affermazione di una generale situazione di peccato dopo Adamo (enucleata poco prima in 5,12-21 e già anticipata in 3,9-20), passa ora a una nuova esposizione argomentativa concernente la sostituzione del peccato con Cristo stesso a opera della morte di lui, sicché «dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (5,20b). In più, l'argomentazione paolina concede ampio spazio alla inabitazione del *Pneûma* (di Dio e di Cristo!), che nel solo cap. 8 della lettera ricorre ben 21 volte<sup>65</sup>.

È sintomatico che Lutero eviti di soffermarsi su quelle espressioni dell'epistola paolina, dove l'Apostolo parla della nuova condizione antropologica del battezzato, qualificata come un «essere in Cristo (*en Christô*)»: così in 6,11 («viventi per Dio in Cristo Gesù»), 23 («il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù») e 8,1 («non c'è nessuna condanna per quanti sono in Cristo Gesù»), 2 («lo Spirito della vita in Cristo Gesù»). Negli *Scholia* egli scavalca i versetti intermedi e passa rispettivamente da 6,10 a 6,14 e da 6,19 a 7,1, mentre poi inizia il commento al cap. 8 subito con il v. 3, mentre nella glossa interlineare commenta la frase «non c'è nessuna condanna» di 8,1 (omettendo comunque il complemento «in Cristo Gesù») col precisare soltanto: «non però nessun peccato», e con lo spiegare il v. 2 solo con «mediante la fede in lui». È come se non sapesse cosa dire dell'originale linguaggio paolino<sup>66</sup>! Non si può escludere che queste reticenze dipenda anche dal principio enunciato da Lutero negli *Scholia* a commento del Salmo 31,1-2 («Beati quelli di cui sono state perdonate le iniquità e di cui sono stati coperti i peccati») e citato a commento di *Rom* 4,6, e cioè che l'uomo giustificato rimane insieme «*simul peccator et iustus*: peccatore di fatto, ma giusto nella reputazione di Dio e nella sua sicura promessa di liberarlo dal male [...]. Di fatto è ancora un peccatore, ma ha già un inizio di giustizia (*in re autem peccator, sed initium habens iustitiae*), in modo che cerchi sempre di migliorare»<sup>67</sup>. Si vede bene infatti che, se

<sup>65</sup> Oltre ai Commenti, cf. J.A. BERTONE, «*The Law of the Spirit*». *Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, Peter Lang, New York (NY)-Bern 2005.

<sup>66</sup> È vero però che in seguito, cioè nel 1520, riferendosi a *Rom* 6,4 Lutero spiegherà: «Questa morte e questa risurrezione noi le chiamiamo “nuova creazione” (cf. *2Cor* 5,17), “rigenerazione” (cf. *Ti* 3,5), “rinascita spirituale” (cf. *Gv* 3,6) e non bisogna interpretarle soltanto allegoricamente come morte del peccato e vita della grazia, come molti son soliti fare, ma come vera morte e vera risurrezione» (*La cattività babilonese della chiesa*, con testo latino a fronte, a cura di F. FERRARIO - G. QUARTINO, Claudiana, Torino 2006, 203 = *WA* 6,534).

<sup>67</sup> In G. PANI, *Lezioni sulla lettera ai Romani (1515-1516)*, I, 204. In merito si veda W. JOEST, *Paulus und das luterische Simul Iustus et Peccator*, in *Kerygma und Dogma* 1 (1965) 269-320 e G. IAMMARRONE,

la giustificazione è solo un inizio per di più coesistente con una perdurante condizione di peccatore<sup>68</sup>, le categorie ‘mistiche’ non avrebbero senso. E d'altronde, parlare solo di mistica della fede o mistica della parola sarebbe insufficiente per rendere conto della profondità del genuino pensiero paolino in materia<sup>69</sup>.

### 3.3. La valutazione di Israele

Nel 1543 Lutero pubblicherà un libro, *Von den Juden und iren Lügen*<sup>70</sup>, in cui con tono furente egli li definisce in questi termini durissimi: «Esseri tanto disperati, cattivi, velenosi e diabolici fino al midollo sono questi ebrei, i quali in questi millequattrocento anni sono stati la nostra piaga, pestilenza, e ogni sventura, e continuano ad esserlo [...]. Velenose, aspre, vendicative, perfide serpi, assassini e figli del demonio, che pungono e nuociono in segreto, non potendolo fare apertamente»<sup>71</sup>. In più egli enumera sette modi pratici con cui opporsi agli ebrei: distruggere le loro sinagoghe, smantellare le loro case, portare via tutti i loro libri, proibire l'insegnamento ai rabbini, abolire il salvacondotto per le strade, confiscare tutto ciò che possiedono in contante, farli lavorare duramente. Certo questi toni si discostano assai da un precedente scritto dello stesso Riformatore, *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* (= *Gesù Cristo è nato ebreo*), del 1523, il quale, già nel titolo, indica un atteggiamento affatto ostile.

Per quanto riguarda il commento alla Lettera ai Romani, gli accenti di Lutero non erano certo così furiosi come quelli del 1543, anzi sono molto soft ed esprimono persino stima, anche se qualcosa li lasciava comunque presagire. Certo è normale dire, a commento di 3,9, che «i giudei come i gentili sono sotto il dominio del peccato». Ma nella glossa marginale a *Rom* 4,7 («Beati quelli a cui sono state rimesse le iniquità»), che richiama il caso di Abramo giustificato solo per la fede, Lutero parla di una «ottima considerazione contro l'insipienza dei giudei». E negli *Scholia* egli sostituisce la loro menzione con quella frequente di «ipocriti». Così poi a commento di *Rom* 7,25

---

*La formula "simul iustus et peccator" in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Messaggero, Padova 2002.

<sup>68</sup> Negli *Scholia* a *Rom* 12,2 spiega: «Se in ogni momento siamo nella condizione di chi si pente, siamo sempre peccatori; tuttavia al tempo stesso siamo giusti e veniamo giustificati: in parte peccatori, in parte giusti (*partim iusti, partim peccatores*), cioè null'altro che penitenti (*i.e. nihil nisi penitentes*)».

<sup>69</sup> In questo senso, si veda comunque F. BUZZI - D. KAMPEN - P. RICCA (a cura di), *Lutero e la mistica*, Claudiana, Torino 2014.

<sup>70</sup> Ne esiste la traduzione italiana: *Degli Ebrei e delle loro menzogne*, a cura di A. MALENA, Einaudi, Torino 2008, di cui cf. in specie 188-222.

<sup>71</sup> *Ivi*, 200 e 203.

e a proposito del ritenersi giusti scrive: «Finalmente possiamo capire perché Cristo abbia ripudiato la sua sposa, la Sinagoga, a causa della sua bruttezza (*propter feditatem*); essa infatti non vuole riconoscere il suo peccato»<sup>72</sup>. Più precisamente, Lutero rimprovera ai Giudei la loro falsa conoscenza: «Sapere di non sapere, ecco la conoscenza secondo cui i Giudei non sono zelanti, loro che sono convinti di sapere»<sup>73</sup>. In generale, va osservato che quanto Paolo dice poi dei Giudei nei due capitoli *Rom* 10-11 lo rivolge, sia pure insieme a loro come una sorta di prototipi, soprattutto agli «eretici e scismatici e gentili», identificandoli persino con «quei vescovi e principi» che si dedicano ad affari che non li riguardano, oltre che con quelli che egli chiama *monii i.e. singulares* cioè gli individualisti superbi come coloro che di fatto «sono empi in nome della pietà»<sup>74</sup>. A proposito della qualifica di Paolo come «apostolo dei gentili» (11,13), che provoca i Giudei con la conversione di quelli, Lutero commenta col dire che Paolo «parla così perché, pur essendo giudeo, predice nei loro confronti solo perdite e sventure»<sup>75</sup>, andando così oltre il significato letterale del testo paolino. A proposito poi della qualifica di «primizia santa» (11,16), che l'Apostolo riferisce chiaramente agli antichi padri di Israele, Lutero la riferisce invece agli «apostoli», che provengono da Israele riscattandone in qualche modo l'onore e arriva persino a dire che perciò «i Giudei non vanno disprezzati per la loro incredulità»<sup>76</sup>. E a proposito della caduta dei Giudei, Lutero deplora «l'incredibile insensatezza di tanti che danno prova di orgoglio chiamando i Giudei ora cani, ora maledetti ora come altro pare a loro [...]. Hanno la sfrontatezza di prorompere in appellativi diffamatori, mentre avrebbero dovuto aver compassione di loro e temere di fare una simile fine»<sup>77</sup>. Eppure poi anche Lutero, come abbiamo detto sullo scritto del 1543, proromperà paradossalmente egli stesso in «appellativi diffamatori» ancora più disonorevoli!

A proposito poi dell'affermazione di Paolo secondo cui «tutto Israele sarà salvato» (*Rom* 11,26), Lutero commenta positivamente dicendo tra l'altro che «anche se tra i Giudei ci sono dei reprobri, tuttavia il loro insieme va onorato a causa degli eletti: così come qualsiasi comunità va onorata a causa dei buoni, anche se sono meno dei cattivi»<sup>78</sup>. Ma poco dopo, a proposito di *Rom* 11,28 («in quanto all'evangelo sono nemici»), egli ritiene inspiegabilmente che «“nemici” qui è preso in senso passivo, per dire che sono degni

---

<sup>72</sup> *WA* 56,347.

<sup>73</sup> *WA* 56,414.

<sup>74</sup> *WA* 56,430.

<sup>75</sup> *WA* 56,434.

<sup>76</sup> *WA* 56,435.

<sup>77</sup> *WA* 56,436.

<sup>78</sup> *WA* 56,439.

di odio, e che li odia Dio (*Deus eos odit*) e quindi anche gli apostoli e tutti quelli che sono di Dio»<sup>79</sup>. Va detto che questa esegesi è inverosimile, anche se qualche commentatore odierno la sostiene<sup>80</sup>; infatti, il senso attivo di una inimicizia verso Dio si combina bene con 5,10 e 8,7, tenuto anche conto che, non solo nel Nuovo Testamento non si parla mai di nemici in quanto odiati da Dio, ma lo stesso contesto epistolare evidenzia l'amore di Dio per Israele, che egli non ha ripudiato (cf. 11,1.11) tanto che lo riserva per una salvezza ultima (cf. 11,26a)<sup>81</sup>.

#### 4. Conclusione

Dare un giudizio globale sul commento di Lutero alla Lettera ai Romani non è affatto facile. Entrano in causa vari aspetti tanto metodologici quanto ermeneutici, che rendono complesso l'approccio luterano all'epistola. Colpisce comunque anzitutto un dato tanto semplice quanto decisivo, e cioè che dopo il commento ai Salmi, Lutero affrontò come primo scritto del Nuovo Testamento proprio la Lettera ai Romani, che tra le lettere paoline è notoriamente quella più lunga e articolata (forse anche perché nell'elenco canonico delle lettere paoline sta al primo posto). Evidentemente in essa egli trovò qualcosa di determinante, che condizionerà poi tutto il suo pensiero, il quale naturalmente si svilupperà ancora in seguito in altri suoi scritti<sup>82</sup>. Ma bisogna stare attenti a individuarne il punto centrale: per esempio, quello che a volte viene indicato come il centro del discorso soteriologico di Lutero, cioè la croce di Cristo<sup>83</sup>, in realtà non può propriamente fondarsi sulle pagine di questa lettera, visto che lo stesso vocabolo *staurós/crux* nel testo paolino non ricorre mai, essendo invece sostituito dai vocaboli *haima* (3,25; 5,9) e *thánatos* (5,10; 6,3.4.5). È vero piuttosto che al centro del suo pensiero c'è l'uomo, ma in quanto uomo peccatore-credente, che cioè non può derivare da se stesso la propria salvezza; e quindi si dovrà ritenere più propriamente che il centro è occupato da Dio e dalla sua miseri-

<sup>79</sup> WA 56,439.

<sup>80</sup> Così per es. J.D.G. DUNN, *Romans 9-16*, in *World Biblical Commentary* 38B, Word Books, Dallas TX 1988, 693; U. WILCKENS, II, *Evangelisch-Katholischer Kommentar*, VI/2, Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1980, 257.

<sup>81</sup> In merito, oltre a O. HOFIUS, *Evangelium und Israel. Erwägungen zu Röm 9-11*, in *ZTHK* 83 (1986) 297-324 specie 321, si veda l'ottima esegesi di R. JEWETT, *Romans*, Fortress, Minneapolis (MN) 2007, 707, e poi R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 783.

<sup>82</sup> Per esempio Lutero commenterà poi almeno due volte la Lettera ai Galati (nel 1518 e nel 1531), che diventerà la prediletta tanto da paragonarla alla sua sposa Katharina von Bora; ma il commento a Rom resta il punto di partenza.

<sup>83</sup> Cf. F. BUZZI, *Importanza e limiti della proposta teologica di Lutero*, 106.

cordia manifestata in Cristo per annullare il peccato<sup>84</sup>. «In questo senso si può dire che, con la sua profondissima analisi del peccato, Lutero abbia previsto in anticipo l'esito nihilista della filosofia (ed in genere della cultura) moderna, per la quale il *cogito* di Descartes [...] di fatto acquisì sempre più un presunto spessore soteriologico, totalizzante le possibilità dell'“io”. [...] Ma si presenta anche come la contestazione “in anticipo” dello stesso. Secondo lui è Dio stesso che, agendo *sub contrario*, tramite l'*opus alienum* contesta e annulla la presunta libertà salvifica dell'uomo (=il peccato), per compiere l'“opera sua” cioè per donargli la libertà che proviene dalla fede in Cristo»<sup>85</sup>.

Non per nulla, dopo la parentesi del protestantesimo liberale di fine '800-inizio '900, che per il suo riduzionismo moralistico di matrice illuministica definirei come un fenomeno anti(o extra)-luterano, la riflessione cristiana ricevette un sussulto e una vera ripresa con la cosiddetta “teologia dialettica” a opera del riformato Karl Barth, il quale non per caso iniziò la sua reazione a quello stato di cose con un epocale commento alla Lettera ai Romani (di cui è importante non tanto la prima edizione del 1918 quanto la seconda del 1922)<sup>86</sup>. È vero che in esso non si concede grande spazio al moderno metodo storico-critico, come gli rimproverò Rudolf Bultmann<sup>87</sup>, ma ancora una volta la lettera paolina era stata sentita paradossalmente come innovatrice e lo stesso Barth confessava apertamente nella Prefazione che il suo commento era stato «scritto con la gioia di uno scopritore»<sup>88</sup>: quasi come Lutero stesso che, con la sua interpretazione della giustizia di Dio, si sentì rinascere e fu come se si fossero aperte per lui le porte del paradiso<sup>89</sup>.

Perciò mi sentirei di dire che, come il commento di Lutero rappresentò una sterzata nella storia della teologia e della chiesa stessa, così quello di Barth costituì una svolta per la teologia e la chiesa contemporanea.

Va comunque tenuta nel debito conto come dato importante, valido per lo studio di ogni testo d'autore, naturalmente Paolo compreso, la necessità da parte dell'interprete di collocarsi dentro il punto di vista di quel testo e di quell'autore. È vero che una esegesi/interpretazione senza una qualche pre-

<sup>84</sup> Si tenga conto che il vocabolo *hamartía* ricorre in *Rom* 48 volte (a cui vanno aggiunti i sinonimi *parábasis*, *parakoē* *paráptōma*) contro le 40 di *pistis* e le 21 di *pisteúein*, per indicare non tanto atti singoli quanto uno stato di base (cf. sopra nota 42).

<sup>85</sup> F. BUZZI, *Importanza e limiti della proposta teologica di Lutero*, 105-106.

<sup>86</sup> Cf. G. COFFELE, *Storia della teologia*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo*, 1. *Un Bilancio*, Città Nuova, Roma 2003, 284-285.

<sup>87</sup> Cf. R. BULTMANN, *L'Epistola ai Romani di Karl Barth in seconda edizione (1922)*, in J. MOLTSMANN (a cura di), *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976, 152-153.

<sup>88</sup> Cf. K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. MIEGGE, Feltrinelli, Milano 1962, 2.

<sup>89</sup> Cf. sopra il testo a cui si riferisce la nota 45.

comprensione è di fatto impossibile<sup>90</sup>. E certamente Lutero aveva anche i suoi condizionamenti culturali, identificabili sommariamente in fattori tanto positivi (come gli scritti di Agostino) quanto negativi (come una certa situazione ecclesiastica del momento). Ma resta vero che, secondo il principio enunciato a suo tempo da san Gerolamo, *Libri sacri eodem spiritu debent legi quo scripti sunt*<sup>91</sup>. Perciò trovo spiazzante la pubblicazione di non molti anni fa<sup>92</sup>, nella quale il pensiero di Paolo attestato dalla Lettera ai Romani viene non solo interpretato ma di fatto anche ridotto a prospettive filosofiche e politiche, se non psicanalitiche. Certo non si può obiettare nulla al ripescaggio del suo orizzonte universalistico (come fa Emmanuel Levinas) e forse anche di un suo intento anti-imperiale (come fa Jacob Taubes) o della forza dei suoi convincimenti (come fanno Jacques Derrida per la decostruzione della legge e Giorgio Agamben che intende la fede come pura lealtà personale). Ma queste vedute, comunque “laiche”, non stanno sicuramente al centro di *Rom* (né delle altre lettere), che invece è occupato da prospettive certo antropologiche ma strettamente connesse con la teologia e la cristologia<sup>93</sup>.

Perlomeno il commento di Lutero, che certamente occupa un posto notevole agli inizi dell’età moderna e ne costituisce una testimonianza di prim’ordine, rimane sempre come una forte messa in guardia dalla sovra-estimazione di se stessi e come un pressante invito a inserirsi, per così dire, nell’onda dell’agápe di Dio concretizzatasi nel dono di sé fatto da Gesù Cristo. E questo è certamente un ottimo servizio reso all’apostolo Paolo.

Romano Penna  
romano.penna@gmail.com  
via Aurelia Antica 284  
00165 Roma

<sup>90</sup> Si veda il celebre interrogativo di R. BULTMANN, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, in *ThZ* 13 (1957) 409-417.

<sup>91</sup> *In Epistolam ad Galatas* 5,19-21.

<sup>92</sup> Cf. D. ODELL-SCOTT (ed.), *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, T&TClark, New York (NY) 2007. Qui è particolarmente interessante una sorta di *status quaestionis* tracciato da TH. JENNINGS JR., *Paul and Sons: (Post-modern) Thinkers Reading Paul* (85-111), dove tra l’altro si riporta un curioso consiglio di Jacques Lacan di portare con sé in vacanza da leggere proprio la Lettera ai Romani (sottinteso: per poterne poi discutere al ritorno!) o anche l’auto-affermazione dell’ebreo Jacob Taubes di non essere un cristiano ma un paolino («not a Christian, but a Paulinist»).

<sup>93</sup> Più vicini alla tematica paolina semmai sono autori letterari come E. Brontë, V. Hugo, F. Kafka, F. Mauriac e altri, su cui cf. M. CICCARELLI, *La Lettera ai Romani e la letteratura. Quadri antropologici a confronto*, ISSR “S. Giuseppe Moscati”, Avellino 2009.

## **Martin Lutero e la Lettera di Paolo ai Romani**

ROMANO PENNA

### **Abstract**

Dopo una premessa storica, si espongono alcune posizioni esegetiche di Lutero ritenute condivisibili: così il senso generale della lettera, il *sola fide*, la successione *fieri - esse - agere*. Si elencano poi altre posizioni di Lutero ritenute problematiche: il concetto di «giustizia di Dio», la dimensione “mistica” del battezzato, e la valutazione di Israele. In conclusione si chiamano in causa gli aspetti tanto metodologici quanto ermeneutici, che rendono complesso l’approccio luterano all’epistola.

### **Parole chiave**

Lutero; Paolo; lettere paoline; ermeneutica

### **Abstract**

After a historical introduction, several of Luther’s exegetical positions held in common are presented: the general meaning of the letter, *sola fide*, and the sequence *fieri - esse - agere*. Then, some of Luther’s problematic positions are addressed: the concept of the “justice of God,” the “mystic” dimension of the baptized person, and the judgement of Israel. In conclusion, attention is drawn to the methodological and hermeneutical aspects that make the Lutheran approach to the epistle complex.

### **Keywords**

Luther; Paul; Pauline Letters; Hermeneutics



# REALISTISCHE UND ILLUSORISCHE THEOLOGIE BEI MARTIN LUTHER (BIS 1518)

*Lothar Vogel\**

*Hans Schneider zum 75. Geburtstag*

«Unter deinem hochberühmten Namen» – so wandte sich am 31. Oktober 1517 der Wittenberger Augustinereremit und Theologe Martin Luther an Erzbischof Albrecht von Brandenburg – «gehen päpstliche Ablass für die Kirchenfabrik von St. Peter um». In diesem Brief, dem die 95 Thesen als Anlage beigelegt waren, beklagte Luther, dass die Ablasspredigt im Volk irrende Meinungen und Heilserwartungen verursache. Angesichts dessen wies Luther den Erzbischof darauf hin, dass dieser die seelsorgerliche Verantwortung für das Entstehen dieser Auffassungen übernehmen müsse, denn «durch die falschen Märchen und Versprechungen von Straferlassen» (*per illas falsas veniarum fabulas & promissiones*) werde das Volk zu falscher Sicherheit verleitet. In dieser Schlüsselsituation seiner Biographie brachte Luther also eine Unterscheidung zwischen illusorischer und wirklichkeitsgemäßer Kirchenlehre zum Ausdruck. Auf der Seite des Illusorischen kam die institutionell legitimierte Kampagne des Petersablasses zu stehen, die seit 1515 im mitteleuropäischen Raum im Gange war. Als realitätsgemäßen Ansatz charakterisierte Luther hingegen in diesem Brief das Leitbild der «engen Pforte» zum Heil. In Anlehnung an Philipper 2,12 erklärte er, dass die Christen sich «mit Furcht und Zittern» um ihr Heil mühen müssten<sup>1</sup>.

Die Zielsetzung dieses Beitrags ist, das hier angedeutete Realitätskriterium anhand einiger früher Aussagen Luthers näher zu fassen. Dabei sollen besonders zwei Argumentationslinien verfolgt werden: die Rezeption der Mystik sowie die ekklesiologische Reflexion.

---

\* Professor an der Facoltà valdese di teologia in Rom.

<sup>1</sup> *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* [ab hier: *WA*]. *Briefwechsel*, Bd. 1, Böhlau, Weimar 1930, 110-112 (Nr. 48); zu Luther und dem Petersablass vgl. Th. KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt - Leipzig 2009, 182-206; zum Problem des Thesenanschlags vgl. allerdings auch V. LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, Beck, München 2016, 65-69.

## 1. Die Rezeption der Mystik

Zuerst ist festzuhalten, dass Luthers Unterscheidung zwischen fiktiver und realer Theologie mit seiner Mystik-Rezeption zusammenhängt. In den Psalmen-Scholien (1513/15) veranlasst ihn Psalm 65,1 («Gott, man lobt dich in der Stille») dazu, eine «ekstatische und negative Theologie» als die wahre und vollkommene Theologie zu propagieren und sie der unvollkommenen «affirmativen Theologie» gegenüberzustellen. Unter ausdrücklicher Berufung auf den Areopagiten leitet Luther daher aus dem Psalmwort eine Einladung dazu ab, über die denkerische Sphäre (*super omnem cogitatum*, vgl. Phil 4,7) hinauszugehen und in das «Dunkel» einzutreten. Sein Urteil über die affirmative Theologie ist dabei ambivalent. Einerseits wirft er ihr schon hier Anmaßung bei der Disputation und Assertion *de Divinis* vor, was seine spätere Aristoteles- und Scholastik-Kritik antizipiert. Andererseits bezeichnet er die affirmative Theologie als «Milch», d.h. als geistliche Speise der Anfänger im Glauben, die den «Wein» der negativen Theologie noch nicht ertragen<sup>2</sup>. Die Scholastik stellt diesem Text zufolge also eine legitime Durchgangsstation dar. Strukturelle Analogien zu diesem Gedankengang zeigen die Glossen, die Luther um 1515/16 in einen Druck von Taulerpredigten des Jahres 1508 einfügte. Hier unterscheidet er zwei Gestalten der Gottesgeburt in der Seele: eine moralische und eine kontemplative, für die er Marta und Maria (vgl. Lk 10,38-42) als Paradigmen anführt. Auf der zweiten Ebene lokalisiert er die «mystische Theologie», die er mit Jean Gerson als *sapientia experimentalis et non doctrinalis* definiert sowie als «eigentliche Theologie» und als «eine verborgene Angelegenheit» (*negotium absconditum*) bezeichnet<sup>3</sup>. Während die Analogie zwischen beiden Texten auf der abschließenden Ebene unverkennbar ist (negative Theologie – Verborgenheit), geht es auf dem Niveau der Vorläufigkeit einmal um Spekulation und einmal um Ethik. Allerdings wird Luther beide Themenbereiche wenige Jahre später auf der Heidelberger Disputation eng miteinander verschränken (s.u. Kap. 4).

Besonders interessant für Luthers theologische Wirklichkeitskonzeption ist jedoch ein Kommentar, den er am Rande der 45. Taulerpredigt (nach der Zählung von 1508) über den Fischfang des Petrus nach Lk 5 einfügte. Die Predigt selbst unterscheidet zwei Ebenen von «Anfechtung», die den Gläubi-

<sup>2</sup> WA, Bd. 55/II, Böhlau, Weimar 2000, 343f.

<sup>3</sup> WA, Bd. 9, Böhlau, Weimar 1893, 98; zu diesen Glossen vgl. H. OTTO, *Vor- und früreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts* (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 75), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2004, 183-214; zur Geschichte des Exemplars vgl. auch die Korrekturen in H. SCHNEIDER, «Zur Herkunft der Vorlage für Luthers Edition der ‹Theologia Deutsch›», in *Zeitschrift für deutsches Altertum* 133 (2004) 80-93.

gen geistlich reifen lassen. Die erste ist jene, die ihn von der «Welt» zu den «geistlichen Gütern» und zu den «Werken des Herrn» bringt; exegetisch wird sie aus dem Ablegen des Schiffes vom Ufer abgeleitet. Hingegen hat die zweite Anfechtung ihren biblischen Anhaltspunkt in der Aufforderung Jesu, die Netze *in altum*, d.h. in den See, zu werfen, wobei die Formulierung der Vulgata jedoch als ein Werfen «in die Höhe» umgedeutet wird. Nach Tauler fordert Jesus seine Jünger damit auf, einen «gelassenen» Zustand der Vergöttlichung und Wiedergeburt zu erreichen, indem sie auch die zuvor erworbenen «geistlichen Güter» zurücklassen. Luthers Glosse dazu rezipiert dieses Drei-Stufen-Modell (Welt – geistliche Güter – Mystik) sowie die Unterscheidung zwischen natürlichen und geistlichen Gütern. Von beiden kann Gott, wie Luther anerkennt, durch Anfechtung die Trennung auferlegen, bis er den Menschen «nackt» zu sich selbst bekehrt. Auf der zweiten Stufe der Anfechtung, d.h. bei der Trennung von den geistlichen Gütern, ist das Leiden (verstanden in qualifiziertem Sinne als Passivität) noch größer als auf der ersten: «In diesem Werk sind wir jedoch sehr dumm, widerständig (*irresignati*), klagend, verzweifelt und ungeduldig, da wir nicht an ihn [*d.h. Gott, LV*] glauben». Dies aber bedeutet, dass Gott gerade dann heilstiftend am Menschen wirkt, wenn davon nichts erkennbar zu sein scheint: «Denn Gott handelt an uns nach einem derart geheimen Ratschluss, dass niemand erkennt, dass er handelt oder handeln will, sondern nur, dass er gehandelt hat. Das heißt: nur wenn das Werk Gottes vollendet ist, kann man verstehen, dass Gott es getan hat». Das Motiv des Rückblicks evoziert einen Bezug auf 2. Mose 33 (Mose in der Höhle), explizit führt Luther an dieser Stelle das Zitat Jesaja 28,21 an («dass er sein Werk vollbringe auf eine fremde Weise [*alienum opus ejus*] und seine Arbeit tue auf seltsame Weise»)⁴.

Den Moment, in dem Petrus das Untergehen des überfüllten Fischerboots zu verhindern sucht (Lukas 5,7f.), deutet Luther wie folgt: «Diejenigen, die nicht im Glauben stehen, gehen unter, denn sie wollen wissen und sehen, was geschieht und weshalb. Und so hindern sie Gott, an ihnen zu wirken». Eine theologische Denkbewegung, die von den sichtbaren Phänomenen aus zum Verstehen kommen möchte, ist damit als gotteswidrig bewertet. Selbst das allgemeine Wissen, dass Gott am Menschen nur handelt, indem er «zuvor uns und das unsere zerstört, d.h. durch Kreuz und Leiden» (*per crucem et passiones*), lässt ihn so «dumm» zurück, dass er meint, sein Leiden wählen oder an vorgegebenen Modellen (*passiones quas nos elegimus vel quas in aliis factas vidimus vel legimus*) orientieren zu können; «und so stehen wir nicht nackt in

---

⁴ *WA*, Bd. 9, 101.

schlichtem Glauben» (*nudi [...] in mera fide*)<sup>5</sup>. Die Unanschaulichkeit des verborgenen göttlichen Wirkens wird hier also bis an den Punkt vorangetrieben, dass auch der Wert konventioneller Modelle von Heiligkeit und Christus-Nachfolge im Leiden als ungeeigneter Versuch menschlicher Eigenmächtigkeit erscheint: es handelt sich eben um «geistliche Güter» im Sinne Taulers, von denen die göttliche Vorsehung in einer weiteren Stufe der Anfechtung die Gläubigen nochmals ablösen kann.

Luthers Theologiekonzeption in den *Dictata super Psalterium*

		Lukas 10	Gerson	Tauler
<b>Apophatische Theologie</b>	<b>Wein</b>	<b>Maria</b>	<i>theologia experimentalis</i>	<b>Gelassenheit</b>
<b>Affirmative Theologie</b>	<b>Milch</b>	<b>Martha</b>	<i>theologia doctrinalis</i>	Geistliche Güter – Versuchung II
<b>Weltdenken</b>				Welt – Versuchung I

Von einer konventionellen Passionsfrömmigkeit setzt sich Luther also dadurch ab, dass er «Kreuz und Leiden» nicht als moralisches Modell oder Anlass der Vergegenwärtigung begangener Sünden, sondern als tödliche Vernichtung menschlicher Selbstbestimmung und Handlungsfähigkeit ausdeutet. Dabei führt er das biblische Zeugnis in einer Weise an, dass es religiöse Konventionen konterkariert und damit eine nicht-konforme Spiritualität zur Sprache bringen lässt. In dieser Radikalität stimmt Luther übrigens mit seinem Förderer Johann von Staupitz überein, der im Jahre 1515 ein Buch über die Nachfolge Christi veröffentlicht hatte, in dem er Jesu Wort am Kreuz «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» sogar in dem Sinne interpretierte, dass zu den geistlichen Gütern, die die Seele hinter sich lassen muss, auch die Gnade, der «sterbende Christus» (als Heilsereignis) und schließlich Gott selbst gehören. Der Seele kann auferlegt sein, all dies zu «lassen», um nicht von Gott

<sup>5</sup> Ebd., 102.

verlassen zu werden<sup>6</sup>. Luthers Mystikrezeption ist also im Vergleich zu Staupitz moderat. Auch Vorstellungen einer unmittelbaren Vereinigung von Gott und Mensch oder der mit der antipelagianischen Orientierung der Wittenberger Schule unvereinbar erscheinende Gedanke, dass die Liebe Gott geradezu ein «Müssen» auferlegen könne, in einer sich selbst entäußerten Seele wiedergeboren zu werden, werden von ihm nicht aufgenommen<sup>7</sup>.

Auf jeden Fall entwickeln die Taulerglossen die Grundlinien jener Kreuzestheologie, die Luther in den Jahren 1517/18 der *theologia gloriae* entgegenhielt, die (aus seiner Sicht) von der Scholastik betrieben wurde<sup>8</sup>. Allerdings erscheint die «Glorientheologie» dann nicht mehr als bedingt taugliche Durchgangsphase, sondern als illusorischer Abweg. Nun nämlich wird die Denkbewegung der *theologia gloriae* in einer Weise beschrieben, die aus der Perspektive der Taulerglossen nicht zur thetischen Theologie, sondern zur Haltung des Unglaubens analog ist. In den Taulerglossen zeichnete sich der Unglaube, wie zitiert, dadurch aus, dass man das Gottes Wirken aus dem Sichtbaren ableiten will. Nach der 19.-20. These der Heidelberger Disputation will der «Glorientheologe» die unsichtbaren Eigenschaften Gottes aufgrund der sinnlichen Wahrnehmung der geschöpflichen Wirklichkeit erkennen – während der Kreuzestheologe andersherum die «sichtbare und retrospektive» Dimension Gottes im Rückblick begreift (auch dieses Motiv wiederholt sich). Die Wahrnehmung dieser Dimension wiederum geschieht durch «Leiden und Kreuz»<sup>9</sup>. Das mittlere Stadium einer bedingt nützlichen thetischen Theologie erscheint hier nicht mehr – auch weil die nun ausgearbeitete Kreuzestheologie nicht mit der negativen Theologie der Mystik identisch ist. Etwas später, in den *Operationes in Psalmos*, stellte Luther selbst allerdings einen Zusammenhang zwischen diesen beiden her und bezeichnete die Kreuzestheologie als rechtverstandene Mystik, in welcher die Idee, das Dunkel aufsuchen zu können, von der Einsicht ersetzt worden sei, es zu erleiden<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> So Johann von STAUPITZ, *Ein buchlein von der willigen nachfolung des sterbens Jesu Christi*, Lotter, Leipzig 1515, f. E ii v / iii r.

<sup>7</sup> Vgl. OTTO, *Vor- und früreformatorische Tauler-Rezeption* (wie Anm. 3), 201-211. Zum «Müssen» vgl. insbesondere Taulers erste Weihnachtspredigt zur dreifachen Gottesgeburt.

<sup>8</sup> Zur *theologia crucis* vgl. J. E. VERCROYSE, «Luther's Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation», in *Gregorianum* 57 (1976) 523-538; H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 60), Bonifatius, Paderborn 1995; Th. DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie* (Theologische Bibliothek Töpelmann, 105), De Gruyter, Berlin - New York 2001.

<sup>9</sup> *WA*, Bd. 1, Böhlau, Weimar 1883, 354.

<sup>10</sup> *WA*, Bd. 5, Böhlau, Weimar 1892, 176.

Luthers Konzeption der *theologia crucis* in den *Resolutiones* und der Heidelberger Disputation

<i>theologia crucis</i>	Wort vom Kreuz	Christusbezogenheit	Gott handelt im Verborgenen und <i>sub contraria specie</i>	Glaube
<i>theologia gloriae</i>	Scholastik	Welt- und Selbstbezogenheit	Zeremonien Gewänder Ablass Modelle der Heiligen	Aberglaube

Nur bemerkt sei, dass Luther in diesen Jahren mit seiner Scholastik-Kritik nicht alleine stand. Sie weist vielmehr Parallelen zum *Enchiridion militis christiani* des Erasmus von Rotterdam auf, das nach einer wenig erfolgreichen Erstauflage 1503 erst im Jahre 1518, d.h. während des Ablassstreits, zu einem verlegerischen Erfolg wurde. Auch Erasmus stellt seine auf einen „frommen“ Lebensvollzug zielende *philosophia Christi* der theologischen Scholastik gegenüber; nicht die Intellektualität (*ratio*), sondern der Vernunft und Affekte verbindende und innerlich gelebte Glaube ist seines Erachtens nach «das einzige Tor zu Christus»<sup>11</sup>.

## 2. Ekklesiologie und Kirchenkritik

Was nun den Einfluss vorangegangener und zeitgleicher ekklesiologischer Diskussionen auf Luther betrifft, so ist einleitend festzuhalten, dass sich in der westlich-lateinischen Theologie seit dem 14. Jahrhundert ein vertiefter Sinn für die Problematik religiöser Wahrheitsansprüche in institutionellen Ausprägungen entwickelt hatte. Verwiesen sei auf Wilhelm von Ockham, dessen kongregationaler Kirchenbegriff eine Zurückweisung der Unfehlbarkeit des Papstes oder der Konzilien implizierte. In einem ganz anderen ontologischen Bezugsrahmen relativierten John Wyclif und Jan Hus die Autoritätsansprüche kirchlicher Amtsträger durch einen Prädestina-

<sup>11</sup> ERASMUS VON ROTTERDAM, «Enchiridion militis christiani», in DERS., *Ausgewählte Schriften*, hg. v. W. WELZIG, Bd. 1, WBG, Darmstadt 1968, 152.

tionsvorbehalt<sup>12</sup>. Insbesondere Wyclif griff die als Grundlage des Ablasses entwickelte und erst wenige Jahrzehnte zuvor dogmatisierte<sup>13</sup> Lehre vom Kirchenschatz als «Wahnvorstellung» (*ymaginacio fantastica*) an; ebenso erklärte er, dass die Kampagnen päpstlicher Gnadenverteilungen die Gefahr bürden, dass die Päpste eine «wahnhaftige Heiligkeit» (*fantasticam sanctitatem*) erstrebten<sup>14</sup>. Wahrheits- und Wirklichkeitskriterium ist bei Wyclif die Bibel, d.h. das «evangelische Gesetz», was auch gegenüber der – als fehlbar erachteten – päpstlichen Rechtsetzung gilt<sup>15</sup>. Außerhalb von Lollardentum und Hussitismus entspannte sich im 15. Jahrhundert eine differenzierte Diskussion über das Verhältnis von göttlicher und nur menschlicher Setzung im kanonischen Recht. Deren Grenzen überschritt jedoch gerade anhand der Ablassproblematik Johannes Ruchrath von Wesel, als er die Ablässe als frommen Betrug denunzierte<sup>16</sup>. Parallel dazu neigte die katholische «Frömmigkeitstheologie»<sup>17</sup> der Zeit dazu, ekklesiologische und ontologische Probleme zugunsten individuell-seelsorgerlicher Erörterungen in den Hintergrund treten zu lassen, ohne allerdings den Mittlercharakter der Kirche und ihrer Sakramentsverwaltung für die Jenseitsvorsorge in Frage zu stellen. Erasmus wiederum stand den äußerlichen Zeremonien, dem Heiligenkult und den Ansprüchen des Klerus und der Hierarchie kritisch gegenüber, wenn er auch mit Verweis auf das Liebesgebot zum Respekt der bestehenden Ordnung ermahnte<sup>18</sup>.

So ist es an sich nicht überraschend, wenn die Frage nach dem Wert äußerlich-sichtbarer Kirchlichkeit in Luthers theologischem Werk von Anfang an eine Rolle spielt<sup>19</sup>. In seinen Psalmenvorlesungen von 1513/15, deren Herme-

<sup>12</sup> Zur Ekklesiologie von Ockham, Wyclif und Hus vgl. T. SHOGIMEN, «Wyclif's Ecclesiastical and Political Thought», in *A Companion to John Wyclif. Late Medieval Theologian*, hg. v. I. Chr. LEVY (Brill's Companions to the Christian Tradition, 4), Brill, Leiden - Boston 2006, 199-240.

<sup>13</sup> Siehe die Jubiläumsbulle *Unigenitus Dei Filius* von 1343: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. v. P. HÜNERMANN, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2009<sup>42</sup>, 412f. (Nr. 1025).

<sup>14</sup> J. WYCLIF, *Tractatus de ecclesia*, hg. v. J. LOSERTH, Trübner, London 1886, 570f.; DERS., *Tractatus de potestate papae*, hg. v. J. LOSERTH, Trübner, London 1907, 203.

<sup>15</sup> DERS., *Tractatus de civili dominio*, hg. v. R. LANE POOLE, Wyclif Society, London 1885, 118-131 (I,17f.); vgl. auch J. HUS, *Tractatus de ecclesia*, hg. v. S. HARRISON THOMSON, Colorado Press, Cambridge 1966, 56 (8F).

<sup>16</sup> Vgl. G. A. BENRATH, «Ablaß», in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 1, De Gruyter, Berlin - New York 1977, 352 (*piae fraudes fidelium*).

<sup>17</sup> Zum Begriff siehe B. HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis* (Beiträge zur Historischen Theologie, 65), Mohr Siebeck, Tübingen 1982.

<sup>18</sup> ERASMUS, «Enchiridion» (wie Anm. 11), 176/178 und 230.

<sup>19</sup> Vgl. dazu jetzt auch K. UNTERBURGER, *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern* (Katholisches Leben

neutik von Gerhard Ebeling eingehend analysiert worden ist<sup>20</sup>, greift Luther methodisch auf den Humanisten Jacques Lefèvre d'Étaples zurück. Dieser hatte den *sensus literalis* als den wahren Schriftsinn definiert, dies allerdings anhand der Unterscheidung zwischen einem «historischen», ungeistlichen und menschlich-fiktiven Literalsinn (*humano sensu fictus*), für den die jüdische Schriftauslegung als Paradigma angeführt wird, und einem pneumatisch-prophetischen Literalsinn. Dieser entspricht der *intentio auctoris* in dem Sinne, dass der Heilige Geist als Verfasser der Schrift betrachtet wird<sup>21</sup>. Bei Luther kommt damit das Realitätskriterium auf der Seite des «Geistes» zu stehen, und das innerhalb eines Deutungsansatzes, der insgesamt durch die Gegensatzpaare von Buchstabe bzw. Fleisch und Geist, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Äußerlichkeit und Innerlichkeit sowie gegenwärtiges und zukünftiges Leben strukturiert ist. Im Hintergrund steht hier auch Augustins Werk *De spiritu et littera*, das für die Wittenberger Schulbildung grundlegende Bedeutung hatte<sup>22</sup>.

Real ist demnach für Luther das, was aus «fleischlicher» Perspektive irreal zu sein scheint, und andersherum. Dabei handelt es sich nicht um einen ontologisch verstandenen Dualismus, sondern um eine Deutung menschlicher Existenz, die in der Christologie ihr Fundament hat, ist Christus doch wahrer Gott und wahrer Mensch und in diesem Sinne Versöhnung aller Widersprüche<sup>23</sup>. In seinem Kreuzestod hat er alle weltliche *substantia*, der gemäß «ein jeder ist und handelt», «durch seine *non-substantia*» zerstört, damit die Gläubigen nicht auf sie, sondern auf eine «andere Substanz», d.h. Gott, bauen<sup>24</sup>. Konsequenterweise definiert Luther daher die Kirche – in einer originalen Terminologie – als der Sinnensphäre gegenüberstehende «geistige Welt» (*mundus intellectualis*)<sup>25</sup>. Erkennbar ist Gott dementsprechend paradoxerweise nur in seiner Verborgenheit, wie Luther bereits hier ausführt. Dabei unterscheidet er fünf Modalitäten von Verborgenheit: den unfassbaren Gott, der auch im Glauben ein Geheimnis bleibt, den in einem unzugänglichen Licht wohnenden Gott, von dem die *theologia negativa* der Mystik spricht, die Inkarnation (als

---

und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 74), Aschendorff, Münster 2015.

<sup>20</sup> G. EBELING, «Die Anfänge von Luthers Hermeneutik», in DERS., *Lutherstudien*, Bd. I, Mohr, Tübingen 1971, 1-68.

<sup>21</sup> *WA*, Bd. 55/I, Böhlau, Weimar 1993, 8.

<sup>22</sup> Dazu J.-M. KRUSE, *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516-1522* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 187), von Zabern, Mainz 2002, 49-112; vgl. die Wendung *Theologia nostra et S. Augustinus* in Luthers Schreiben an Johannes Lang vom 18. Mai 1517: *WA. Briefwechsel*, Bd. 1 (wie Anm. 1), 99 (Nr. 41).

<sup>23</sup> *WA*, Bd. 55/II, 73.

<sup>24</sup> Ebd., 388f. und 416.

<sup>25</sup> Ebd., 401.

Verborgeneheit in der menschlichen Natur), die Kirche (verborgen in der kirchlichen Institution) und das Sakrament der Eucharistie<sup>26</sup>. In der gegen Erasmus gerichteten Schrift *De servo arbitrio* (1525) wird Luther dann angesichts der Prädestinations-Problematik dieses differenzierte Modell durch die Dialektik zweier Dimensionen ersetzen: den in seinem Wort offenbaren Gott kontrastiert er nun mit dem «über» ihm stehenden *deus absconditus*, der der theologischen Reflexion entzogen ist und deshalb nicht zum Gegenstand der Spekulation werden darf<sup>27</sup>. Vergleicht man diese beiden Denkfiguren, so fällt zuerst ihre Kontinuität ins Auge. Bereits in den Psalmenvorlesungen spricht Luther von einer Dimension göttlicher Verborgeneheit, die sich selbst der *theologia negativa* entzieht und darin den Gedanken des *deus absconditus* von 1525 antizipiert. Was allerdings 1513/15 eher graduell ausgedrückt ist, erscheint 1525 in der Weise, dass die verborgene Dimension der Offenbarung Gottes, allerdings *sub contraria specie*, gegenübergestellt wird.

Die ekklesiologische Relevanz dieser Wirklichkeitskonzeption geht aus einer Auslegung von Psalm 24,6 (über das «Geschlecht, das nach dem Gott Jakobs fragt und sein Antlitz sucht») hervor, die ebenfalls in Luthers frühen Vorlesungen zu finden ist. In ihr klagt er über jene, die «glauben, dass sie den Herrn suchen, ohne zu wissen, dass sie sich selbst und das ihre suchen». Konkretisiert wird diese Behauptung in folgender Weise:

«Die Christenheit wird durch so viele päpstliche Dekrete, Riten, Gebete, Ablässe und Zeremonien bedrückt, dass man fürchten muss, dass das Gesetz des Mose gedoppelt zurückgekehrt ist. Aufgrund dieser abergläubischen Handlungen gelangen sie daher gar nicht zur Reinheit des Herzens und Abtötung des alten Menschen, welche allein das Gesetz Christi fordert. Somit erzeugen sie durch nichts anderes mehr Unreinheit des Herzens und stärken durch nichts anderes mehr den alten Menschen, als durch das, womit sie scheinbar sich darum mühen, zum Herrn zu gelangen».

Das Motiv des Aberglaubens wird breit auf Religiosengewänder und Rosenkränze angewandt und dadurch auf die Spitze getrieben, dass nach Luther die Menschen ihre Aktivitäten nicht nur als harmlos, sondern als «Wunder (*miracula*) äußerster Heiligkeit» betrachten<sup>28</sup>. Hingegen bewertet Luther sie als menschlich selbstgewählt, autoreferentiell und – aufgrund ihres abergläubischen Charakters – als nichtig. Wie in der gesamten voraufklärerischen Theologie ist es dabei unmöglich, Nichtigkeit und teuflische Bosheit voneinander

---

<sup>26</sup> Ebd., 138f.

<sup>27</sup> *WA*, Bd. 18, Böhlau, Weimar 1908, 685.

<sup>28</sup> *WA*, Bd. 31/I, Böhlau, Weimar 1913, 475f.

abzusetzen. Unvermittelt wechselt an dieser Stelle jedoch der Ton, «denn der Löwe sitzt im Hinterhalt», d.h. der häretische «Pikarde» ist «nahe», der die abergläubischen Zeremonien der Katholiken hochmütig verlacht. Gemeint ist mit diesem Begriff die im Jahre 1467 konstituierte Unität der Böhmisches Brüder, d.h. des pazifistischen und im Rückzug von der Welt lebenden radikalen Ausgangs der hussitischen Revolution<sup>29</sup>. In der Tat wiesen die Böhmisches Brüder die Heiligenverehrung, den Ablass und die äußerlichen Zeremonien als unbiblich zurück, und typischerweise bezeichnet Luther sie zugleich als «hochmütig» und als «Nachbarn», was ihrer Präsenz etwas Bedrängendes gibt. In unserem Zitat klagt Luther nun über die schwierigen Zeiten, in denen er lebt, in denen man die Wahl habe, entweder mit den Häretikern einig zu sein, wenn man die katholischen Christen tadelt, oder diese in Versuchung führen zu müssen, um die Häretiker zu bekämpfen. Selbst setzt er sich in der Weise von den Böhmisches Brüdern ab, dass er erklärt, sich den abergläubischen Katholiken barmherzig zuwenden und ihre Sündenlast im Sinne von Gal 6,2 mittragen zu wollen, anstatt sie zu verachten<sup>30</sup>. Dieser Gedankengang setzt jedoch bereits eine Schnittmenge materialen Konsenses mit den «Pikarden» voraus.

Wichtig ist nun, dass der soeben entwickelte Gedankengang in Luthers frühen Werken keineswegs isoliert ist, sondern ein wiederholt verwendetes argumentatives Schema darstellt. Auch seine Auslegung von Psalm 32,1, in der mit Hilfe von Johannes Reuchlins lateinischer Übersetzung der Bußpsalmen der deklaratorische Charakter der Gerechtsprechung des Sünders und von der Sache her das *simul iustus et peccator* aus der hebräischen Begriffsbildung abgeleitet werden<sup>31</sup>, ist von der Motivation getragen, die katholische Kirche gegen heuchlerisch-pharisäische «Häretiker» zu verteidigen. Nach Luther zeichneten sich diese «durch Apostasie und Ungehorsam gegenüber seiner [d.h. *Christi, LV*] Kirche, d.h. dem mystischen Christus» aus, so wie die Pharisäer Christus persönlich missachteten<sup>32</sup>. Auch diese Charakterisierung ist aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Brüderunität zu beziehen. In der Römerbriefvorlesung von 1515/16 veranlasst ihn dann die Mahnung des Paulus, sich der «Schwachen im Glauben» anzunehmen (Römer 14,1), zu einer

<sup>29</sup> Zu Luthers Verhältnis zur Brüderunität vgl. A. MOLNÁR, «Luther und die Böhmisches Brüder», in *Communio Viatorum* 24 (1981) 47-67; Th. KAUFMANN, «Häresiologie: Jan Hus und die reformatorische Bewegung», in DERS., *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 67), Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 30-67.

<sup>30</sup> *WA*, Bd. 31/I (wie Anm. 28), 476.

<sup>31</sup> *WA*, Bd. 55/II, 177: «Beatus fiens leuatus crimine: fiens opertus peccato»; dazu S. RAEDER, *Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung* (Beiträge zur Historischen Theologie, 31), Mohr, Tübingen 1961, 163.

<sup>32</sup> *WA*, Bd. 55/II, 176.

Reflexion über das Verhältnis von altem und neuem Gesetz. Das neue Gesetz sehe keine Unterscheidung reiner und unreiner Speisen, von Fest- und Arbeitstagen, von heiligen und unheiligen Orten und Gegenständen sowie von besonders gekleideten Religiösen und Laien vor. Wieder unterbricht Luther den Gedankengang, um eine rhetorische Frage zu stellen: «Was nun? Sollen wir etwa die Häresie der Pikarden bekräftigen?». Nun allerdings gibt er auf diese Herausforderung eine ausführliche theologische Antwort. Sie besteht darin, dass in der Tat keine der aufgezählten religiösen Handlungsweisen vom neuen Gesetz her notwendig ist, dass zugleich aber kirchliche Ordnungen, die durch gesamtkirchlichen Konsens, Gottesliebe und rechte Gründe legitimiert sind, beachtet werden müssen – nicht als unveränderliche Normen, sondern als Ausdruck eines Gehorsams aus Liebe. Im Modus des Irrealis schließt Luther daran allerdings die Bemerkung an, die Päpste müssten eigentlich darauf achten, dass die kirchliche Ordnungssetzung möglichst sparsam und auf die Förderung der Liebe ausgerichtet sei. Die praktischen Konsequenzen, die Luther aus diesem Gedankengang zieht, sind ambivalent. Einerseits betrachtet er die «Tolerierung» (ausgedrückt dem Verb *tollerare* [sic!]) von Fasten- und Heiligtagen als notwendig, da das «rohe» Volk sie im «Gewissen» (*conscientia*) beachte und für heilsnotwendig halte (im Hintergrund steht hier also die Rücksicht auf die «Schwachen»). Andererseits hält er eine «Reinigung» (ausgedrückt mit dem Verb *purgare*) der kirchlichen Rechtssetzung für nützlich, um die «Aufzüge (*pompas*) oder vielmehr Zeremonien voller Gebete und Gewänder zu reduzieren». Interessant ist, dass Luther in diesem Zusammenhang den Stand der Religiösen als solchen verteidigt: sofern man die «Freiheit» freiwillig und aus Liebe hingebend und nicht in der falschen Meinung, anders das Heil nicht erwerben zu können, sei dies nun eine bessere Wahl als vor 200 Jahren. Damals sei es «glorreich» (*gloriosum*) gewesen, die *vita religiosa* zu wählen; heute hingegen erscheine es der Welt «hassenswert und dumm» (*odiosum ac stultum*) und setze der Verfolgung aus, selbst durch die Bischöfe. Religiösen, die die Liebe haben, sind daher – zur Freude Luthers – «täglich dem Kreuz und der Verunglimpfung ausgesetzt»<sup>33</sup>, d.h. sie leben eine konkrete Christusnachfolge im Leiden. Der Verweis auf die Pikarden motiviert Luther also zu einem Gedankengang, der wesentliche Bestandteile seines reformatorischen Programms und der Dialektik von *theologia crucis* und *theologia gloriae* erkennen lässt.

Das Pikarden-Argument erscheint später auch in Druckschriften Luthers. So greift er in der Auslegung des ersten Gebots in einer im Jahre 1518 gedruckten lateinischen Dekalogeklä rung verschiedene Elemente äußerlicher

<sup>33</sup> *WA*, Bd. 56, Böhlau, Weimar 1938, 492-497.

Kirchlichkeit wie Messstiftungen, Reliquienkult, Ablass und alle mit Bezahlung verbundenen Riten als Götzendienst an, da die daran Teilnehmenden in Gott und den Heiligen nicht das, was Gottes ist, sondern das Ihre suchten. Dieser kurze Kommentar lässt einen Zusammenhang von Realitätsfrage und Rechtfertigung aus Glauben aufleuchten: aus Luthers Sicht ist das Bemühen um das eigene Wohl vor Gott illusorisch. In diesem Text erklärt er schon vornweg, dass er die Gläubigen nicht verurteilen, sondern zur Besserung bewegen wolle. Anschließend verwahrt er sich erneut dagegen, dass die «Pikarden» sich von ihm unterstützt fühlen könnten. Davon abgesehen, dass Luther nun den nationalen Gegensatz von Böhmen und Deutschen hervorhebt, führt er gegen deren «Haufen an Schriftversen» verschiedene alttestamentliche Zitate als Rechtfertigungen der Heiligenverehrung an. Interessant ist, dass Luther die exklusive Geltung des Schriftzeugnisses bei den Brüdern hier noch als intellektuellen Hochmut brandmarkt<sup>34</sup>. Eine als «Schriftprinzip» zu deutende Haltung erwirbt Luther also erst im Laufe seiner Auseinandersetzung mit der kirchlichen Hierarchie<sup>35</sup>.

### 3. Die Zusammenführung beider Entwicklungslinien: die 95 Thesen gegen den Ablass

Somit gelangen wir zu den 95 Thesen gegen den Ablass und ihren *Resolutiones*, d.h. «Auflösungen», die Luther im Sommer 1518 im Druck veröffentlichte. Wenn auch der Text der *Resolutiones* an einigen Stellen unterschiedliche Entwicklungsstadien erkennen lässt<sup>36</sup>, sollen die Thesen und ihre Erläuterungen hier angesichts der verfolgten theologiegeschichtlichen Fragestellung als Einheit behandelt werden. Es liegt wohl am Thema des Ablasses, der zugleich ein Bestandteil der Bußtheologie und eine mit höchster institutioneller Autorität ausgestattete und zugleich nicht unumstrittene «Zeremonie» war, dass die beiden bislang beschriebenen Argumentationsstränge, d.h. die Mystik und die Ekklesiologie, nun enger verknüpft werden als es zuvor der Fall war. Bemerkenswert ist, dass die ersten vier Thesen sogleich eine Unterscheidung von drei Ebenen der Buße einführen, die von Ferne an das dreistufige Theologieverständnis der Taulerglossen erinnert: eine rein innerliche und damit nichti-

<sup>34</sup> *WA*, Bd. 1 (wie Anm. 9), 424-426.

<sup>35</sup> Dazu vgl. A. BEUTEL, «Theologie als Schriftauslegung», in *Luther Handbuch*, hg. v. A. BEUTEL, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 444-449.

<sup>36</sup> Dazu vgl. die Einführung in *WA*, Bd. 1 (wie Anm. 9), 522-524. Die *Resolutiones* verschiedener Thesen setzen sich aus einem organisch argumentierenden ersten Teil und einem auf die bereits laufende Diskussion reagierenden Appendix zusammen.

ge Buße, eine dem kanonischen Recht entsprechende äußerlich-sakramentale Buße, die als Antwort auf kirchlich-innerweltliche Ordnungen gedeutet wird, und schließlich eine Buße, die dem Bußruf Jesu wirklich entspricht, indem sie das ganze Leben umfasst: «Die Strafe dauert also, solange der Selbsthass (*odium sui*) fort dauert, der die wahre innerliche Strafe ist, d.h. bis zum Eintritt ins Himmelreich»<sup>37</sup>. Exegetisch leitet Luther sein Bußverständnis aus dem neutestamentlichen Begriff *μετάνοια/μετανοεῖν* ab und schlägt als Übersetzung für Jesu Bußruf (Mk 1,15 par.) den Neologismus *transmentamini* vor. Nach der zweiten der 95 Thesen kommt die neutestamentliche Konzeption damit in einem Gegensatz zum Verständnis der Buße als sakramentalem Ritus zu stehen – wobei dies ohne Frage eine reduktive Wahrnehmung der katholischen Sakramentstheologie impliziert.

Der «Selbsthass», von dem Luther spricht, sollte dabei nicht vorschnell psychopathologisch gedeutet werden. Es handelt sich um eine Radikalisierung des konventionellen *odium peccati*, die exegetisch aus dem biblischen Zeugnis (Joh 12,25: «wer seine Seele hasst») abgeleitet wird und die philologische Einsicht voraussetzt, dass in der Heiligen Schrift «Seele» die Ganzheit menschlicher Existenz beschreibt. In diesem Zustand macht sich der Büßende seine Sünde in einer Weise zu eigen, dass er in der Nachfolge Christi sein «Kreuz», d.h. seine Bestrafung bis hin zur Vernichtung als gerecht annimmt und nicht z.B. durch Straferlass zu umgehen sucht<sup>38</sup>. Insofern ist das *odium sui* der existentielle und theologische Schlüsselbegriff, um Luthers Kritik am Ablass verstehen zu können. Zur Rechtfertigung des Sünders, so in der *Resolutio* der siebten These, wirkt Gott ein *opus alienum*, das zerstört, was es retten soll; konkret ist es das Kreuz, das den Menschen in der *contritio* zum Tode und bis in die Hölle bringt, um ihn zu erlösen. All dies wird in intensiver Rezeption biblischer Zitate und ihrer Begriffsbildung entwickelt<sup>39</sup>. Dass Luther mit diesen Gedanken die Grenzen der konventionellen Passionsmystik überschreitet, ergibt sich daraus, dass er auch das «Schwert» (vgl. Mt 5,4) als Dimension der Gottes- und Straferfahrung anführt<sup>40</sup> – was wohl in dem Sinne zu deuten ist, dass das göttliche Heils- und Liebeswerk sich auch im erlittenen äußerlichen Konflikt realisieren kann.

Unter solchen Bedingungen vernichtenden Leidens jedoch kann der «Priester» (*sacerdos*) dem Büßenden im Sakrament die Absolution, d.h. das Wort des die Gnade «versprechenden» (*promittentis*) Christus zusagen. Gott

<sup>37</sup> *WA*, Bd. 1 (wie Anm. 9), 233.

<sup>38</sup> *Resolutio* zur ersten These: ebd., 530.

<sup>39</sup> Ebd., 540.

<sup>40</sup> Ebd., 530 (*Resolutio* der ersten These).

ist also heilvoll nahe, wo er am weitesten entfernt zu sein scheint. Luthers *Resolutio* zur siebten These hat dabei auch eine kirchenpraktische Seite, da er in ihr zwei Typen von Absolution samt ihren Folgen einander gegenüberstellt: einerseits eine «vom Papst» (*a Papa*) ergehende Freisprechung, die «niemals» zum Gewissensfrieden führe, und zum andern das Wort Christi, «der nicht lügen kann», welches der «Priester» in der Beichte zuspricht (Mt 16, 19) und das, sofern es im Glauben angenommen wird, Gewissensfrieden schafft<sup>41</sup>. Damit kontrastiert Luther eine unwirksame, an den Papst gebundene und in der Ablasskampagne identifizierte Bußpraxis mit einer wirksamen und durch Christus verbürgten Alternative. In für Luther typischer Weise ist diese nicht gänzlich verinnerlicht, sondern wird durch einen «Priester» äußerlich verwaltet – wobei er anschließend betont, dass nicht der Priester, sondern allein das Wort und der Glaube für die Vergebung konstitutiv seien<sup>42</sup>. Folgerichtig konstituiert Luther in der 58. These einen Gegensatz zwischen zwei Konzeptionen von «Kirchenschatz». Der bereits von Wyclif als wahnhaft denunzierten Vorstellung von einem Vorrat an Verdiensten Christi und der Heiligen, auf den die päpstliche Kirche bei der Ablasserteilung zurückgreifen kann, setzt er die eines wahren Kirchenschatzes der Verdienste Christi und der Heiligen entgegen, der aber, wie es schon in der These heißt, «ohne Papst» (*sine Papa*)<sup>43</sup> wirksam sei. In der darauf bezogenen *Resolutio* bestreitet Luther zuerst einen angeblichen Überschuss an Verdiensten der Heiligen. Anschließend – und dies ist das für unsere Fragestellung relevantere Stück – führt er seine Argumente gegen die Identifikation des christologisch begründeten Kirchenschatzes mit der Ablassvollmacht auf. Gleich einleitend betont Luther dabei, die völlige Bestreitung eines Kirchenschatzes, wie er sie beim «Häretiker» antreffe<sup>44</sup>, abzulehnen – «ist Christus doch das Lösegeld und der Freikäufer der Welt». Anschließend jedoch führt er als erstes Argument gegen die konventionelle Lehre vom Kirchenschatz an, dass sie weder aus Schriftstellen, noch aus Vernunftgründen belegt werden kann. Dies wiederum veranlasst Luther zu einer bemerkenswerten Reflexion über das Statut des theologischen Diskurses:

---

<sup>41</sup> Ebd., 540f.

<sup>42</sup> Ebd., 543.

<sup>43</sup> Ebd., 236.

<sup>44</sup> In der Tat zeigen waldensisch-hussitische Texte eine Christologie, die bei aller dogmatischer Korrektheit dazu neigt, den Modellcharakter Christi hervorzuheben, und der stellvertretend-satisfaktorischen Dimension wenig Raum gewährt; vgl. L. VOGEL, «Das kirchliche Bußinstitut aus Sicht der Waldenserhandschriften des ausgehenden Mittelalters», in *Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.-25. September 2008 in Wien*, hg. v. F. SCHWEITZER (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 33), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009, 475-493: 490.

«Ich habe zuvor schon gesagt, dass es bedeutet, die Kirche dem Gelächter der Feinde und Häretiker auszusetzen, wenn man etwas behauptet, ohne dafür einen Vernunftgrund oder eine Autorität angeben zu können, denn nach dem Apostel Petrus sind wir gehalten, Rechenschaft zu geben über den Glauben und die Hoffnung, die in uns sind [vgl. 1. Petr 3,15], und Paulus [fordert], dass der Bischof mächtig sei in der gesunden Lehre, auch um Widersprechende zu strafen [vgl. Tit 1,9]. Hier jedoch fehlt jegliche Autorität in einem solchen Maße, dass – wenn heute die römische Kirche eine Definition vornehmen würde – diese Gefahr dennoch bestehen bliebe, da wir doch keinen anderen Grund angeben können, als dass der Papst und die römischen Kirche es so beschlossen haben. Was aber bringt diese Begründung, wenn wir von anderen bedrängt werden, die der römischen Kirche nicht folgen, wie die häretischen Pikarden? Sie werden nicht nach dem Willen des Papstes und der römischen Kirche, sondern nach der Autorität oder einer plausiblen Begründung fragen – und dies ist gewiss mein einziges Ziel in dieser ganzen Sache»<sup>45</sup>.

Bei der Interpretation dieses Stücks ist zuerst zu beachten, dass es Luthers an Erzbischof Albrecht gerichteter Mahnung, für die sich in der Bevölkerung verbreitenden Missverständnisse vor Gott zur Rechenschaft verpflichtet zu sein, theologische Konturen verleiht. Zweitens nimmt es das argumentative Schema des Verweises auf den Pikarden auf, der die Katholizität verlacht. Wieder präsentiert sich Luther als Apologet einer recht verstandenen Katholizität, in der allerdings die Lehre vom Kirchenschatz ein präzises christologisches Fundament erhält, das von der Problematik der Abgeltung kanonischer Bußstrafen klar abgegrenzt wird. Deutlicher als andernorts zu dieser Zeit macht sich Luther nun auch das Schriftprinzip zu eigen (ein Schriftprinzip, das das Prinzip der Rationalität, d.h. der Begründbarkeit des theologischen Diskurses, freilich integriert<sup>46</sup>); dazu gehört auch, dass Luther nun eine eventuell erfolgende lehramtliche Präzisierung der Ablasslehre – wie sie der römische Stuhl im November 1519 tatsächlich vollziehen sollte<sup>47</sup> – nicht mehr als hinreichende Autorität anzuerkennen bereit war, schließlich könnte ein solches Dokument keine Hilfe gegen die ihn bedrängenden Pikarden darstellen. Damit freilich wechselt Luther hermeneutisch gleichsam die Seite und macht sich die Kriterien der Pikarden zu Eigen – wenn auch mit apologetischer Intention. Wenn also bereits Johannes Tetzel Luther des Hussitismus zeihete<sup>48</sup>, ist dies theologisch nicht unbegründet.

<sup>45</sup> *WA*, Bd. 1 (wie Anm. 9), 608.

<sup>46</sup> Vgl. dazu Luthers Erklärung vor dem Wormser Reichstag 1521: *WA*, Bd. 7, Böhlau, Weimar 1897, 838f.

<sup>47</sup> Edition der Dekretale *Cum postquam* in *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, 2. Teil, hg. v. P. FABISCH - E. ISERLOH (Corpus Catholicorum, 42), Aschendorff, Münster 1991, 185-202.

<sup>48</sup> Vgl. J. TETZEL, «Vorlegung», in *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, 1. Teil, hg. v. P. FABISCH - E. ISERLOH (Corpus Catholicorum, 41), Aschendorff, Münster 1988, 342 und 348.

Es ist hier nicht möglich, Luthers weitere Argumente gegen die Identifikation von Ablassschatz und wahrem Kirchenschatz im einzelnen zu verfolgen. Sie heben die innere Widersprüchlichkeit und damit seines Erachtens blasphemische Ungewissheit der Kanonistik und des theologischen Aristotelismus der Scholastik hervor. Luther schließt mit einer Verteidigung der These, dass Gott die Erlösung der Menschen, d.h. sein *opus proprium*, «ohne Papst» durch den «Verdienst» der Passion Christi vollziehe, welches sich allerdings im *opus alienum* (erneut mit Verweis auf Jes 28,21) des Kreuzes und der Höllenerfahrung existentiell konkretisiert. All dies bindet Luther zusammen, indem er die mit Thomas von Aquin und Bonaventura identifizierte scholastische Theologie unter Verweis auf den Sinn des griechischen Wortes *schola* als «illusorisch» (*illusoria*) beurteilt und konstatiert, dass zu der Zeit, als sie aufkam, die wahre *theologia crucis* «entleert» worden sei. Aus dieser Entgegensetzung leitet Luther eine Polemik gegen das Wallfahrtswesen und die Reliquienverehrung ab, die nur dadurch gebremst wird, dass er diese Praktiken nicht als solche verurteilt, sondern seiner Sorge Ausdruck verleiht, dass sie vom Erkennen des wahren Kirchenschatzes, eben in Kreuz und Leiden, ablenken<sup>49</sup>. Insgesamt erscheinen damit der Ablass, das kanonische Recht (sofern es sich in Fragen des Heils einmisch) und die scholastische Theologie als ein regelrechter Komplex illusorischer Religiosität, dem Luther sein Konzept von Kreuzestheologie entgegenstellt, um zum Ausdruck zu bringen, wie sich Gottes Werk wirklich vollzieht – wenn auch in einer Weise, die sich der aus der Weltwahrnehmung abgeleiteten Vernunft entzieht. Dass Luther dabei die Auffassungen, von denen er sich absetzt, in durchaus vergrößerter Weise präsentiert, muss wenigstens erwähnt werden.

In Kurzfassung wiederholt sich der soeben entwickelte Gedankengang in der *Resolutio* der 80. These, in der Luther die Pflicht der Prälaten zur Rechenschaft hervorhebt. Hier nun setzt er sich im Lichte des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) zu den Pikarden in Beziehung. Während er diese mit dem vorbeiziehenden Pharisäer gleichsetzt, sieht er sich selbst in der Rolle des Samariters, der der verwundeten Kirche zu Hilfe kommen will<sup>50</sup>. Rhetorisch geschickt fassen schließlich die letzten vier der 95 Thesen den Gedankengang zusammen, indem sie eine Verkündigung «Friede, Friede!» der Ankündigung «Kreuz, Kreuz!» entgegensetzen. Nun ist es aber nicht so, dass Luther die erste Botschaft als illusorisch und die zweite als real qualifizieren würde. Vielmehr erweisen sich beide Verkündigungsformen als unreal, aber in unterschiedlicher Weise. Der Friede, d.h. eine auf illusorischen Voraussetzun-

<sup>49</sup> *WA*, Bd. 1 (wie Anm. 9), 613f.

<sup>50</sup> *Ebd.*, 625.

gen basierende Heilsankündigung, «ist nicht», weil es sich um Falschprophetie im Sinne von Jer 6,14 handelt; das Kreuz hingegen «ist nicht», da es sich um Gottes uneigentliches Werk auf die Erlösung hin handelt<sup>51</sup>.

#### 4. Bemerkungen zur Heidelberger Disputation

Im Rahmen der Heidelberger Disputation fand die Entgegensetzung von illusorischer Scholastik und Kreuzestheologie ihre systematische Ausarbeitung – nun allerdings ohne weitere Verweise auf die Pikarden. Die entwickelten Kategorien wandte Luther hier explizit sowohl auf die Ethik als auch auf die intellektuelle Gotteserkenntnis an: unter Verweis auf die Pharisäer definierte er äußerlich gute und «wohlgeformte» Werke als Todsünden und setzt sie den «unförmigen und schlechten» Werken Gottes entgegen, die – im kreuzestheologischen Sinne – unzerstörbare Verdienste konstituieren (was sich gegen die scholastische These der *fides caritate formata* und ihrem aristotelischen Hintergrund richtete)<sup>52</sup>. An die Stelle der taulerschen «Anfechtung» tritt nun allerdings das «Gesetz», das die verborgene Seite Gottes darstellt und den Menschen *in abscondito Dei*, d.h. schutzlos «im nackten Vertrauen auf seine Barmherzigkeit», leben lässt<sup>53</sup>. Zugleich ist es ebenfalls das Sündersein, das dem Menschen die – schöpfungstheologisch durchaus vorgesehene – natürliche Gotteserkenntnis aus dem weltlich Wahrnehmbaren verwehrt, weshalb das existentiell und pneumatologisch fundierte Erkennen Gottes *sub contraria specie* im Kreuz, d.h. in seinem scheinbar größten Entferntsein vom Menschen, die einzig legitime Grundlage der Theologie darstellt<sup>54</sup>. Eben deshalb kann die 21. These von Heidelberg erklären, dass der «Glorientheologe» Gut und Böse miteinander verwechselt, der «Kreuzestheologe» hingegen «die Sache als das benennt, was sie ist» (*id quod res est*)<sup>55</sup> – womit Luther die thomistische Definition der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* ironisch rezipiert.

In den philosophischen Thesen, die Luther in Heidelberg an die theologischen anhängte, wird schließlich ein letztes zu erwähnendes Element seiner Wirklichkeitskonzeption deutlich. Wie etwas zuvor der italienische Philosoph Pietro Pomponazzi hatte auch Luther klar wahrgenommen, dass das Weltbild des Aristoteles die Sterblichkeit der Individualesee vorsah. Deshalb erklärt er,

---

<sup>51</sup> Ebd., 238.

<sup>52</sup> Ebd., 353 (Thesen 3-4).

<sup>53</sup> Ebd., 357 (*probatio* der vierten These).

<sup>54</sup> Ebd., 354 (Thesen 19-20).

<sup>55</sup> Ebd.

Platon dem Aristoteles vorzuziehen<sup>56</sup>. Im Jahre 1525 wird er im abschließenden Teil des Traktats *De servo arbitrio* eine daran anknüpfende Antwort auf jene Problematik geben, der wir heute als Theodizée bezeichnen. Ohne Umschweife gesteht er zu: «Gott verwaltet diese leibliche Welt in den äußerlichen Dingen in einer Weise, dass man aus Sicht eines menschlichen Vernunfturteils gezwungen ist (*cogaris*) zu sagen, dass es entweder keinen Gott gibt oder er ungerecht ist». Diesem Urteil setzt Luther jedoch den Glauben entgegen, «dass es ein Leben nach diesem Leben gibt»<sup>57</sup> – was nicht mit der Vorstellung von der wesenhaften Unsterblichkeit der Seele identisch ist, aber die Realität einer postmortalen, oder besser post-resurrektionalen Sphäre als Zielbereich von Gottes Erlösungshandeln als notwendiges Moment einer im Glauben fundierten theologischen Realitätskonzeption benennt.

### 5. Rückblick

Von den frühesten Quellen an, die wir über seine Theologie besitzen, hat sich Luther mit dem Realitätsgehalt theologischen Redens auseinandergesetzt. Angeregt durch Impulse Augustins und der Mystik, aber auch durch die humanistische Erörterung der *hebraica veritas* und methodische Vorgaben des Lefèvre d'Étaples, entwickelte er eine Theologiesprache, in der die etablierte Begrifflichkeit der Scholastik durch exegetisch gewonnene Konzepte als Schlüssel einer angemesseneren theologischen Wirklichkeitswahrnehmung ersetzt wurde<sup>58</sup>. Während Luther ursprünglich im Rahmen eines Drei-Stufen-Modells die klassische thetische Theologie als Zwischenstufe zur eigentlichen Gotteserkenntnis gelten ließ, entwickelte er von 1517 an eine polare Entgegensetzung von illusorisch-scholastischer Theologie und wahrhafter Kreuzestheologie, was sich in jenen Prozess einfügt, den Berndt Hamm als «normative Zentrierung» bezeichnet hat<sup>59</sup>. Ferner stellte Luther seinen Ansatz als Gegenentwurf zu einem ganzen Komplex illusorischer Religiosität dar, der von der akademischen Theologie über die Kanonistik bis

<sup>56</sup> Ebd., 355 (These 36); vgl. die *probationes* in *WA*, Bd. 59, Böhlau, Weimar 1983, 424f. Dazu DIETER, *Luther und Aristoteles* (wie Anm. 8), 489-563.

<sup>57</sup> *WA*, Bd. 18 (wie Anm. 27), 784f.

<sup>58</sup> In paradigmatischer Weise gilt dies im Übrigen für seine Deutung des Gerechtigkeitsbegriffs. Aus exegetischer Sicht ist sie kürzlich diskutiert worden in M. WOLTER, *Der Brief an die Römer*, Teilbd. 1. *Röm 1-8* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, VI/1), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn - Patmos, Ostfildern 2014, 119-125.

<sup>59</sup> Vgl. B. HAMM, «Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie», in *Zeitschrift für historische Forschung* 26 (1999) 163-202.

zur Volksfrömmigkeit reichte und damit die theologische Grundlage seiner reformatorischen Aktivität darstellte.

Bemerkenswert ist dabei das Gewicht des Pikarden-Arguments. Nach Thomas Kaufmann repräsentieren die «Böhmen» bei Luther «[i]m Rahmen der rhetorischen Insinuation [...] jene theologischen Normen, deren Durchsetzung Luthers eigentliches Anliegen im Ablassstreit»<sup>60</sup> darstellen. Zugleich hält er fest: «Doch nichts deutet darauf hin, dass diese vorreformatorische Kirchenkritik eine Quelle späterer reformatorischer Forderungen und Überzeugungen gewesen ist»<sup>61</sup>. Die hier vorgetragene Deutung unterscheidet sich von Kaufmanns These in zweierlei Hinsicht. Zum einen ist betont worden, dass Luther sich nicht rhetorisch mit den «Böhmen» identifiziert, sondern sich ursprünglich ihnen gegenüber als Apologet der Katholizität darstellt und wohl auch so versteht. Zum andern ist die Dialektik mit den Böhmischem Brüdern auch in ihrer inhaltlichen Relevanz nicht völlig auszublenden. In den *Resolutiones* nimmt Luther bei der Diskussion über das Fegefeuer sogar, erneut kritisch, zu einem konkreten Text der Brüder Stellung<sup>62</sup>. Ferner hat in seinen frühen Texten die auf die Schriftautorität gegründete Kritik der Brüder an der katholischen Praxis ein solches Gewicht, dass man sie zwar nicht im eigentlichen Sinne als «Quelle» von Luthers Theologie bezeichnen mag, sie aber doch als Faktor seiner theologischen Urteilsbildung in Betracht zu ziehen ist.

Was ist nun die historische Relevanz einer solchen «lutherologischen» Erörterung? Aus einer mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtlichen Perspektive erweisen sich Luthers frühe Theologie und seine Haltung im Ablassstreit als verbunden durch die Infragestellung eines Wirklichkeitsverständnisses, in dem eine «sichtbare» religiöse Institution darin anerkannt war, dass sie eine wirksame Jenseitsvorsorge zu leisten, zwischen Lebenden und Verstorbenen zu vermitteln und zudem zumindest in einen Teilbereich der postmortalen Sphäre einzugreifen in der Lage war. Luther reduzierte bzw. konzentrierte die Interaktion zwischen «Welt» und «Jenseits» rigoros auf die Christologie, und dies noch dazu unter Betonung des Kreuzestodes Christi, d.h. eines Ereignisses, das allein im Glauben *sub contraria specie* als einmaliges heilschaffendes Handeln Gottes an den

<sup>60</sup> KAUFMANN, «Häresiologie» (wie Anm. 29), 36.

<sup>61</sup> Ebd., 33.

<sup>62</sup> *WA*, Bd. 1 (wie Anm. 9), 555; vgl. LUKÁŠ von Prag, «Excusatio fratrum Waldensium, contra binas literas doctoris Augustini, datas ad Regem», in *Fasciculus rerum expetendarum & fugiendarum*, hg. v. Orthuinus GROTIUS, Chiswell, London 1690, 172-189: 177f. (Erstedition der Sammlung 1535). Auf den Zusammenhang verweist bereits A. ECKERT, «Einleitung», in *Bekenntnisse der Böhmischem Brüder* (Nikolaus von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, 1/III), Olms, Hildesheim - New York 1979, 36\*-38\*. Ein eingehenderer Vergleich beider Texte wird im Rahmen meines Beitrags «Luthers Purgatoriums-Vorstellung in den Ablassthesen» unter den Beiträgen zur Tagung «Ablasskampagnen des Spätmittelalters, Martin Luther und der Ablassstreit von 1517» (Rom, 2015) erscheinen.

Menschen erkannt werden kann. Darin liegt der Kern seines Widerspruchs gegen jene Art von Theologie und Kirchlichkeit, von der er sich abzusetzen suchte, und damit ordnet sich der Ablassstreit in einen umfassenderen und nicht erst im 16. Jahrhundert beginnenden Prozess ein, in dem sich ein Bewusstsein von der inneren Kohärenz und damit Säkularität der Welt ausbildete, was auch dazu führte, dass der Gedanke einer Interaktion zwischen der Welt der Lebenden und der postmortalen Sphäre zurückgedrängt wurde. In gewissem Maße gilt dies auch für den römisch-katholischen Kontext: die Dekretale zum Ablass von 1519 schrieb die Unterscheidung fest, dass das Einwirken des Papstes auf die im Fegefeuer befindlichen Seelen nur durch Fürbitte und nicht, wie bei den Lebenden, aufgrund seiner Amtsvollmacht geschehe<sup>63</sup>. Was jedoch allgemeiner das Verhältnis von «Welt» und Transzendenz betraf, so wurde der Ablass auf dem Konzil von Trient im Kern bestätigt, und zwar auch für Verstorbene<sup>64</sup>, und generell betrachtete die römisch-katholische Ekklesiologie weiterhin die hierarchisch verfasste Kirche als sichtbaren Ausdruck des Leibes Christi auf Erden<sup>65</sup>. Auf lange Sicht erwachsen daraus in den frühmodernen Konfessionen nicht-identische Konzeptionen von der Präsenz des Göttlichen in der Immanenz. Zu bemerken ist aber, dass sowohl die römisch-katholische als auch die Sicht Luthers an Reflexionen des Spätmittelalters anschließen und sie fortschreiben. Auf zeitgenössischen theologischen und philologischen Ansätzen aufbauend, hat Luther es vermocht, der sich ausprägenden Welterfahrung seiner Zeit einen in biblischer Sprache fundierten Ausdruck zu verleihen, und damit hat er der europäisch-nordatlantischen Moderne – über seine innerkonfessionelle Rezeption hinaus – wichtige Impulse gegeben.

Lothar Vogel  
 lothar.vogel@facoltavaldese.org  
 Facoltà valdese di teologia,  
 Via Pietro Cossa 42  
 00193 Roma

---

<sup>63</sup> *Dokumente zur Causa Lutheri*, 2. Teil (wie Anm. 47), 194. Vgl. demgegenüber die Bulle *Salvator noster* von 1476, in der die Gewährung des Ablasses für Verstorbene zwar mit dem Verb *suffragare* ausgedrückt, dennoch aber als Ausdruck der päpstlichen Amtsvollmacht definiert wird: DENZINGER, *Enchiridion* (wie Anm. 13), 474f. (Nr. 1398). In diesem Sinne erklärte auch die Bulle des Petersablasses für Erzbischof Albrecht, dass der Ablass für Verstorbene zwar *per modum suffragii* erteilt werde, der Papst dabei sich aber dem seiner Verfügung anvertrauten «Kirchenschatzes» bediene und im Rahmen seiner Amtsvollmacht handle: *Dokumente zum Ablassstreit von 1517*, hg. v. W. KÖHLER (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, II/3), Mohr, Tübingen 1934<sup>2</sup>, 92.

<sup>64</sup> Dazu H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. III, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970, 78-87; das Dekret: DENZINGER, *Enchiridion* (wie Anm. 13), 1563f. (Nr. 1835f.).

<sup>65</sup> Dazu J. FINKENZELLER, «Kirche IV. Katholische Kirche», in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, De Gruyter, Berlin – New York 1989, 227-252: 240f.

## Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther (bis 1518)

LOTHAR VOGEL

### Abstract

This study analyzes the theological conceptions of reality and illusion held by Martin Luther until 1518. Inspired by the mystics, especially Johannes Tauler, by Augustine (*De spiritu et littera*), and by the humanist exegetical approach to the Bible, Luther developed his «theology of the cross» as an interpretive key for perceiving the activity of God in the world in terms of a hidden spiritual action *sub contraria specie*, which is accessible only by faith. From this viewpoint, he criticized scholastic theology, conventional religious practice, canon law, and exterior «ceremonies» because he detected conscious or unconscious illusionism in all of them. Through a philological analysis of biblical language and thought, he endeavored to develop an alternative conception of religious and ecclesiastical life based on the fully trustworthy «promise» of Christ. In 1517-1518, when the debate on indulgences began, this kind of theological thinking gave a crucial impulse to the historical process that is generally called the «Reformation». Also deserving of attention is the fact that in the years 1513-1518 Luther repeatedly stylized himself as an apologist of the Roman Catholic faith against what he defined as the arrogant rigorist view of the Czech Brethren. In truth, however, this confrontation also contributed to the formation of Luther's theological thought.

### Keywords

Böhmische Brüder; Kreuzestheologie; Martin Luther; Mystik; Johannes Tauler

### Abstract

Questo studio si propone di analizzare le concezioni di realtà e illusione affermate da Martin Lutero fino al 1518. Ispirato dalla mistica (e in particolare da Johannes Tauler), da Agostino (*De spiritu et littera*) e dall'approccio umanista al testo della Bibbia, il teologo di Wittenberg sviluppò la sua «teologia della croce» come una chiave per interpretare l'intervento di Dio nel mondo nei termini di un'azione che avviene *sub contraria specie* ed è percepibile esclusivamente nella fede. Da questo punto di vista, la sua critica alla teologia scolastica, alla prassi religiosa convenzionale, al diritto canonico e alle «cerimonie» hanno un denominatore comune nell'accusa di un illusionismo inconsapevole o consapevole. Adoperando un'analisi filologica del testo biblico, Lutero tentò di elaborare una concezione alternativa di vita religiosa ed ecclesiastica basata sulla «promessa» di Cristo, considerata la sola istanza pienamente affidabile. Quando nel 1517-18 si aprì il dibattito sulle indulgenze, questo tipo di pensiero teologico fornì impulsi teologici decisivi al processo storico della Riforma. Merita inoltre attenzione che negli anni 1513-18 Lutero si presenta ripetutamente come apologeta della fede cattolica contro ciò che considerava la visione arrogante e rigorista dei Fratelli boemi. In realtà, però, questo confronto ugualmente contribuì alla formazione del pensiero teologico di Lutero.

### Parole-chiave

Böhmische Brüder; Kreuzestheologie; Martin Luther; Mystik; Johannes Tauler



# LA FIGURA DI MARIA LA MADRE DI DIO NEI CONCILÎ

## *Tra il primo e il secondo millennio*

*Pierluigi Sguazzardo\**

Il dogma mariano e la conseguente riflessione mariologica si sono lentamente, ma costantemente, sviluppati nel corso della storia della Chiesa, secondo un duplice orientamento che ne costituisce anche la cifra caratteristica. Da un lato, infatti, «la Madre di Gesù, progressivamente, ha occupato un posto singolare ed eminente nella fede e nella spiritualità cristiana tanto orientale che occidentale»<sup>1</sup>. Mentre, dall'altro lato, questa crescita si è manifestata come il risultato di tutta una serie di tensioni e controversie paragonabili al ritmo e al movimento di una marea che prima sale, talora impetuosamente, e poi si calma portando, però, sempre più lontano nella comprensione del mistero<sup>2</sup>.

Tuttavia, se si vuole realmente cogliere la portata di questo movimento e, correlativamente, si intende mettere a tema ed illustrare alcune acquisizioni conciliari circa la figura di Maria tra il primo e il secondo millennio, è necessario anteporre a queste note una premessa metodologica. Infatti, il dogma mariano non è una realtà che si colloca al di fuori o al di sopra della storia degli uomini, quanto piuttosto esso vive e si evolve entro il triplice contesto della

---

\* Professore Incaricato di *Cristologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> S. DE FIORES, *Mariologia*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988<sup>5</sup>, 850. In linea generale molti sono gli studi che si potrebbero citare in merito al nostro argomento, tuttavia limitandoci alle opere qui utilizzate, e volendo rimandare solamente a quelle principali per quanti possono essere interessati ad approfondire questi temi, si possono segnalare i seguenti contributi: H.M. KÖSTER, *Mariologia nel XX secolo*, in R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, 3, Città Nuova, Roma 1972, 136-160; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981; B. SESBOÛÉ, *La Vergine Maria*, in H. BOURGEOIS - B. SESBOÛÉ - P. THON (edd.), *Storia dei Dogmi*. 3. *I Segni della Salvezza. XII - XX Secolo. Sacramenti e Chiesa, Vergine Maria*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000<sup>2</sup>, 487-537; S. DE FIORES, *Mariologia*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 561-622; ID., *Il discorso mariologico nella storia della teologia*, in E. PERETTO (ed.), *La mariologia nell'organizzazione delle discipline teologiche: collocazione e metodo*. Atti dell'VIII Simposio internazionale mariologico (Roma 2-4 ottobre 1990), Marianum, Roma 1992, 33-88.

<sup>2</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, Paoline, Roma 1970, 5-7.

cultura, della storia della Chiesa e della teologia, che sono proprie del tempo nel quale avviene la sua maturazione<sup>3</sup>.

Di conseguenza, il contributo che qui intendiamo presentare sarà necessariamente caratterizzato dalla seguente struttura:

- dapprima, si cercherà di illustrare le differenti immagini di Maria che, nel corso dei secoli, sono state elaborate in correlazione al contesto generale (culturale) e specifico (ecclesiale) nei quali esse sono sorte;

- quindi, si cercherà di analizzare lo sviluppo del dogma mariano nei diversi Concili che si sono susseguiti nel corso della storia della Chiesa, secondo la classica suddivisione tra Concili della Chiesa antica, del medioevo e dell'epoca moderna;

- per giungere, così, a delineare alcuni temi della mariologia, che costituiranno il riferimento fondamentale della riflessione teologica e magisteriale anche durante la celebrazione del Vaticano II.

### *1. Le rappresentazioni della Vergine Maria nel corso dei secoli*

Come già si è avuto modo di sottolineare nell'introduzione, per comprendere lo sviluppo del dogma mariano nel corso dei secoli è importante prima di tutto, considerare il contesto generale (*culturale*) e quello specifico (*ecclesiale*) nei quali l'immagine di Maria si è venuta delineando. Infatti, non solo le vicende della teologia, ma anche i vari movimenti culturali che si sono susseguiti nel corso della storia Chiesa, consentono di spiegare le differenti modalità di approccio al mistero della persona e della vicenda di Maria che si sono alternate nel tempo<sup>4</sup>.

Tutto questo ci permetterà di giungere ad un doppio risultato per ciò che concerne il nostro tema<sup>5</sup>:

- da un lato, infatti, sarà possibile evidenziare *la continuità* che sussiste tra i singoli modelli della riflessione mariologica nel corso dei secoli e la figura di Maria così come è delineata nella Scrittura, nonché gli arricchimenti e gli sviluppi di essa per l'azione del medesimo Spirito che guida la Chiesa;

- mentre, dall'altro lato, sarà possibile anche cogliere le influenze culturali che interagiscono (e, talora, interferiscono) con i diversi paradigmi di pensiero mariano, rendendoli "datati" e, per questo, mai assolutizzabili nella conside-

<sup>3</sup> Per quanto concerne questa premessa metodologica e, in generale, per tutto il presente articolo, molto si deve al contributo di S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, EDB, Bologna 1998<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 107.

<sup>5</sup> Cf. B. SESBOUÉ, *La Vergine Maria*, 489-491.

razione e nel culto della Vergine Maria, così come papa Paolo VI ha più volte richiamato nel suo Magistero<sup>6</sup>.

Pertanto, partendo da queste indicazioni di carattere epistemologico, possiamo delineare almeno quattro diversi contesti di sviluppo di singoli paradigmi mariologici che sono significativi per il nostro studio.

### 1.1. I paradigmi mariani dell'età patristica (II-VIII secolo)

È questo il primo ambito nel quale la riflessione post-biblica sulla Vergine Maria si è venuta delineando. Esso è caratterizzato dalla teologia dei Padri della Chiesa volta a comprendere e a “tradurre” nella cultura del proprio tempo l’insegnamento della Scrittura, ma anche orientata a contrapporre l’insegnamento della Chiesa (la “Tradizione”) alle deviazioni dottrinali e di pensiero dei movimenti ereticali sorti nel corso dei primi secoli. Ed è pure contraddistinto dalla nascita e dallo sviluppo del primo culto mariano tanto liturgico quanto popolare<sup>7</sup>.

Infatti, anche se così sommariamente delineato, questo contesto viene identificato da almeno tre caratteri fondamentali:

- la preoccupazione di riflettere e di trasferire gli insegnamenti della Scrittura nella cultura ellenistica<sup>8</sup>, cercando di adeguare il suo linguaggio a quella *koiné* filosofico-religiosa caratterizzata dall’incontro di diverse scuole di pensiero: lo stoicismo nelle sue diverse declinazioni, il pitagorismo, il medio platonismo e il neoplatonismo (in epoca più tarda)<sup>9</sup>;

<sup>6</sup> A questo riguardo è di grande importanza quanto egli scrive nella sua Esortazione Apostolica sul culto alla Vergine Maria: «La Chiesa, quando considera la lunga storia della pietà mariana, si rallegra constatando la continuità del fatto cultuale, ma non si lega agli schemi rappresentativi delle varie epoche culturali né alle particolari concezioni antropologiche che stanno alla loro base, e comprende come talune espressioni di culto, perfettamente valide in se stesse, siano meno adatte a uomini che appartengono ad epoche e civiltà diverse» (cf. PAOLO VI, *Esortazione apostolica per il retto ordinamento e sviluppo del culto della Beata Vergine Maria "Marialis cultus"* [2 febbraio 1974], in *EV*, 5, EDB, Bologna 1979, 67.)

<sup>7</sup> Sulla mariologia dei primi secoli la bibliografia è molto ampia. Tuttavia alcuni testi di riferimento qui possono essere opportunamente richiamati: E. PERETTO, *Mariologia patristica*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, 697-756; M. MARITANO - E. PERETTO - M. MARINONE, *Maria*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. 2. *F-O*, Marietti 1820, Genova-Milano 2007<sup>2</sup>, 3035-3050; E. TONIOLO, *Padri della Chiesa*, in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di Mariologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988<sup>2</sup>, 1044-1080; T. KOEHLER, *Storia della mariologia*, in S. DE FIORES - S. MEO, *Nuovo dizionario di Mariologia*, 1385-1405; L. GAMBERO, *Maria nel pensiero dei Padri della Chiesa*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991; E. PERETTO, *Percorsi mariologici nell'antica letteratura cristiana*, LEV, Città del Vaticano 2001.

<sup>8</sup> Cf. S. LILLA, *Ellenismo e Cristianesimo*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. 1. *A-E*, 1634-1639. Su queste questioni si veda anche il saggio di M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983, soprattutto le pp. 23-44.

<sup>9</sup> Cf. P. TH. CAMELOT, *Hellénisme et spiritualité patristique*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris 1968, 145-146.

- la necessità di difendere la fede dalle deviazioni dottrinali (eresie) che erano per lo più il risultato del dinamismo visto nel punto precedente: una deformazione del dato scritturistico e di fede dovuta al peso eccessivo della cultura ellenistica nell'opera di adattamento della tradizione ecclesiale al nuovo contesto geografico e sociale<sup>10</sup>;

- e, infine, il desiderio di approfondire e vivere l'esperienza di fede (*catechesi*) e di celebrarne i misteri (*liturgia*), adattando le tradizioni provenienti dalla Chiesa di Gerusalemme e, più in generale, dall'ambito palestinese al mondo greco-romano, anche qui, però, operando un mutamento del paradigma di pensiero in chiave gnostico-sapienziale<sup>11</sup>.

A partire da queste osservazioni che delineano l'orizzonte culturale ed ecclesiale del periodo patristico, due sono i modelli principali che vengono utilizzati per parlare di Maria: il *modello narrativo - apocrifo* e il *modello gnostico - sapienziale*<sup>12</sup>.

*Il modello narrativo - apocrifo* – È il modello che ha come riferimento i cosiddetti *scritti apocrifi*, un insieme consistente di scritti antichi che, sebbene considerati farneticanti da molti Padri della Chiesa e, in ogni caso, esclusi dal canone biblico, oggi sono tenuti in grande rilievo per il loro valore letterario ed anche teologico. Infatti, se da un lato, essi hanno consentito «il passaggio dal genere letterario evangelico, che è annuncio, al genere letterario agiografico, che nasconde dietro la trama del racconto considerazioni teologico apologetiche»<sup>13</sup>, dall'altro lato, hanno esercitato un consistente influsso nella liturgia e nell'arte cristiana, lasciando così emergere la testimonianza di fede in essi contenuta<sup>14</sup>.

Tra i testi apocrifi più famosi per ciò che concerne il mistero di Maria, possiamo qui ricordare: il *Protovangelo di Giacomo*<sup>15</sup>, che risale al II secolo (la prima monografia mariana in chiave narrativa); il ciclo della *Dormizione di*

<sup>10</sup> Sarà questo il motivo principale, ma non unico, che deciderà la convocazione dei primi Concili e le prime puntualizzazioni dogmatiche anche in ordine al mistero di Maria. Su questo, cf. B. SESBOÛÉ, *La Vergine Maria*, 491-492.

<sup>11</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di Teologia*, 1607-1620. L'articolo di dom Vagaggini costituisce un riferimento fondamentale per comprendere il modello gnostico - sapienziale a cui si possono aggiungere le osservazioni di P. CODA, *Teo-Logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, PUL-Mursia, Roma-Milano 1997, 89-111.

<sup>12</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 110-114.

<sup>13</sup> E. PERETTO, *Apocrifi*, in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di Mariologia*, 123.

<sup>14</sup> Sugli apocrifi, oltre all'articolo citato nella nota precedente e riguardante specificamente gli apocrifi mariani, per uno sguardo più generale si può consultare la voce di M. G. MARA, *Apocrifi*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. 1. A-E, 394-403.

<sup>15</sup> Il testo della *Natività di Maria* o *Protovangelo di Giacomo* si può reperire nel saggio *Apocrifi del Nuovo Testamento. I più antichi testi cristiani*, L. MORALDI (ed.), Tea, Milano 1989, 69-87. In tale saggio

*Maria*<sup>16</sup>, il cui nucleo primitivo è del II-IV secolo; e, infine, alcuni testi poetici come gli *Oracoli sibillini* o lo scritto gnostico egiziano della *Pistis Sophia* (entrambi del II secolo)<sup>17</sup>.

In questi racconti ciò che è significativo, in primo luogo, è proprio il genere letterario che viene adottato. Infatti, pur essendo il medesimo dei Vangeli, ossia la narrazione, esso si distingue da questi ultimi per la sovrabbondanza di elementi fantastici o prodigiosi, per il gusto verso i dettagli insignificanti sul piano storico salvifico e, infine, per un certo qual protagonismo di Maria a discapito, anche, dello stesso Gesù Cristo. In ogni caso, però, ciò che è importante a riguardo di Maria per questo modello di pensiero è:

- la difesa della sua *verginità*, contro le dicerie diffuse tanto tra gli ebrei quanto fra i pagani;
- l'affermazione della *santità* di Maria, che gli viene riconosciuta sia in senso legale, rispetto alla Legge, sia in senso morale;
- la sua *partecipazione fondamentale* agli avvenimenti che decidono della venuta del Figlio di Dio nel mondo e compiono la storia della Salvezza (*protagonista di salvezza*) e, per questo, il suo essere *benedetta per sempre* da parte di Dio.

Resta così evidente che, questo modello, pur con i limiti che sono stati segnalati e le cautele per ciò che concerne l'orizzonte ermeneutico in cui si colloca, avrà un notevole seguito ed anche una propria incidenza nella catechesi e nella liturgia, relativamente al mistero di Maria<sup>18</sup>.

*Il modello gnostico - sapienziale* – È il modello di pensiero nel quale si può far convergere tutta la teologia dei Padri della Chiesa, pur nella grande diversità delle forme espressive da essi utilizzate per riflettere sul messaggio cristiano<sup>19</sup>.

---

è riportata anche la versione armena incompleta della medesima opera (91-94) e l'utile *Introduzione* del curatore (61-67).

<sup>16</sup> Cf. F. MANNS, *Le récit de la Dormition de Marie (Vat. Grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989.

<sup>17</sup> I passi mariani tratti da queste opere si possono trovare in *Testi mariani del primo millennio*. 1. *Padri e altri autori greci*, G. GHARIB - E. M. TONIOLO - L. GAMBERO - G. DI NOLA (edd.), Città Nuova, Roma 2001<sup>2</sup>, 141-142; 145-149.

<sup>18</sup> In particolare, il riferimento qui è alla memoria liturgia della Presentazione della Beata Vergine Maria (21 novembre). Una sintetica presentazione teologica e liturgica di questa memoria si può trovare in W. BEINERT (ed.), *Il culto di Maria oggi. Teologia - Liturgia - Pastorale*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987<sup>3</sup>, 274-276.

<sup>19</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1608, il quale precisa che il sapere gnostico-sapienziale è «un sapere-atteggiamento, o sapere-sentire religioso superiore o totalizzante che dà all'uomo di rettamente percepire, giudicare e regolarsi in ogni cosa e con ciò stesso gli dà la perfezione e la beatitudine, in quanto è possibile quaggiù».

Anche per ciò che concerne la Madre di Gesù, i Padri si uniformano a questo modello di pensiero secondo quattro precisi orientamenti<sup>20</sup>:

- l'*orientamento biblico*, con il costante riferimento alla Scrittura piuttosto che agli apocrifi per parlare di Maria. Spesso, infatti, il discorso sulla Madre di Gesù scaturisce dal commento ai brani biblici che la riguardano;

- l'*orientamento apofatico*, che, come per la riflessione intorno all'ineffabilità di Dio, anche per Maria sottolinea la dimensione del mistero che riguarda non solo la sua persona ma anche la sua vita e il contributo da ella dato nell'opera della salvezza;

- l'*orientamento asistemico*, ovvero, almeno fino al IV secolo, lo scarso interesse da parte dei Padri a costruire un discorso sistematico per ciò che concerne la tematica mariana. Solo successivamente si assisterà ad una strutturazione più organica di tale discorso con la comparsa delle prime monografie mariane in chiave dottrinale (Girolamo, Leonzio di Bisanzio, Giovanni Damasceno);

- infine, l'*orientamento platonico* e, successivamente, *neoplatonico*, ovvero il predominio del pensiero simbolico su quello più marcatamente razionale che, per la riflessione mariana, si concretizza nel linguaggio tipologico<sup>21</sup> (in particolare il parallelismo Eva – Maria in riferimento al piano universale di salvezza voluto da Dio).

A partire da questi orientamenti, ciò che prevale in questo modello di pensiero è l'immagine di Maria come colei che è la *Nuova Eva*, ma il cui atteggiamento morale e comportamento producono risultati diametralmente opposti rispetto a quelli di Eva. A ciò, in corrispondenza delle dispute cristologiche sull'incarnazione del IV-V secolo, si aggiungerà l'idea di Maria come della *santa Theotokos*, che diverrà titolo dogmatico in corrispondenza del Concilio di Efeso (433).

Naturalmente, in questo contesto le designazioni di Maria come colei che è Santa, sempre Vergine e Protagonista della salvezza del modello precedente, non vengono meno. Esse, piuttosto, sono progressivamente integrate e sviluppate all'interno della riflessione sui titoli ora visti, nonché utilizzate nel culto alla Vergine Maria, culto che spesso ha preceduto la stessa riflessione dei Padri<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 112-114.

<sup>21</sup> In merito al concetto di linguaggio tipologico e alla sua complessità nella riflessione teologica e patristica cf. A. DI BERARDINO, *Tipologia*, in Id. (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. 3. P-Z, 5369-5370; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia della esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 38-41; 124-135.

<sup>22</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 141-142.

## 1.2. I paradigmi mariani del Medioevo (VIII-XV secolo)

Con la fine dell'epoca antica siamo immediatamente introdotti nella grande stagione storica del Medioevo<sup>23</sup>. Esso, con i suoi paradigmi culturali e di pensiero, eserciterà un notevole influsso sul modo di accostarsi al mistero di Maria, dando così vita a nuovi modelli teologici e culturali. Tuttavia, prima di procedere ad illustrare tali modelli, è necessario volgere la nostra attenzione a quei caratteri generali dell'epoca che delineano l'orizzonte entro il quale si potrà comprendere il mutamento che è proprio della teologia medioevale<sup>24</sup>:

- in primo luogo, la dimensione della *verticalità*, ossia l'idea per la quale il mondo e il cosmo, pur nella consapevolezza della loro consistenza materiale, non possono trovare il loro fondamento se non in alto, ovvero in Dio. Con la conseguenza che, non solo la teologia (nelle *Summae*), ma anche l'arte e la rappresentazione della realtà trovano la loro verità nello slancio verso l'assoluto;

- un secondo aspetto significativo è quello rappresentato dall'insistenza alla *gerarchizzazione*, ovvero la tendenza, tipicamente feudale, ad organizzare gerarchicamente i rapporti di potere, che si riflette anche nella gerarchizzazione del pensiero e nel *deduttivismo* delle idee a partire dal «luogo» che è vertice ed origine per ciò che concerne la loro stessa genesi;

- a quest'ultimo aspetto, sempre sul piano culturale, si collega indissolubilmente anche l'idea dell'*unità*, cioè la tensione a cogliere i diversi aspetti della realtà come le parti di un "tutto" che, armonicamente, dà significato alla singolarità. Massimo artefice di tale concordia è san Tommaso d'Aquino che, utilizzando la filosofia aristotelica e la sua idea della totalità dell'essere, riuscirà a comporre quest'ultima con la rivelazione cristiana;

- infine, al termine di questa grande stagione, con la fine dell'epoca feudale e il sorgere dei primi Comuni, ciò che culturalmente si imporrà è la dimensione della *soggettività*. Essa, a sua volta, porterà all'attenzione verso la singolarità dell'uomo nella sua vicenda personale ed esistenziale, soprattutto per ciò che concerne l'amore e la sofferenza individuale.

---

<sup>23</sup> Non è intento di questo studio la trattazione delle questioni del termine Medioevo e della sua periodizzazione. D'altra parte, su questi temi la bibliografia è così vasta da rendere arduo il compito di poterla dominare. Tuttavia, alcune indicazioni generali si possono trovare nei saggi di H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1996<sup>3</sup>, 35-54; R. MORGHEN, *Il Medioevo nella storiografia dell'Età Moderna*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia medioevale*, Marzorati, Milano 1969, 1-36. Per un quadro generale della teologia in quest'epoca si può, invece, vedere P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medioevale*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992.

<sup>24</sup> Su questi elementi che costituiscono la cifra caratteristica del medioevo, cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 144-145; ed anche R. W. SOUTHERN, *L'Église et la société dans l'Occident médiéval*, Flammarion, Paris 1987; P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana: universalismo e diversità*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Così delineato, il Medioevo, per ciò che concerne la riflessione, la venerazione e il culto della Vergine Maria, si caratterizza per vivere sotto il segno della *novità nella continuità*<sup>25</sup>. Infatti, se dal passato esso riceve ed accoglie l'immagine di Maria come di colei che è la *santa Theotokos*, la *sempre Vergine* e la *Nuova Eva*, tali concetti verranno ripensati per essere ulteriormente arricchiti e incarnati nella cultura e nella teologia di quest'epoca. D'altra parte, però, l'ampiezza del periodo esige, anche in questo caso, una distinzione dei modelli di pensiero che segua la distinzione propria di tutta la teologia medioevale: il *modello monastico* e il *modello scolastico*<sup>26</sup>.

*Il modello della teologia monastica* – Nel Medioevo, la “rinascita” della riflessione teologica avverrà nei monasteri, dove sorgerà la grande tradizione della teologia monastica. È, dunque, in questo ambito, e a partire dai presupposti di questa tradizione che dobbiamo cercare di evidenziare i caratteri fondamentali del discorso su Maria che qui si impone.

A tal riguardo, i tratti più significativi di questo modello teologico sono sostanzialmente tre:

- *l'orientamento biblico*: le verità della fede, infatti, non sono ricercate al di fuori di quella che è la Scrittura, e questa viene investigata non con i metodi della logica umana (che si imporranno solo successivamente), ma attraverso una lettura “sapienziale” della Sacra Pagina, ben presto coadiuvata dal commento dei Padri della Chiesa<sup>27</sup>;

- *l'orientamento liturgico*: l'orizzonte omnicomprensivo nel quale si colloca la lettura e la riflessione sulla Scrittura. Non è un caso, infatti, che la riflessione mariologica di quest'epoca provenga soprattutto dalle numerose omelie di monaci e Dottori della Chiesa (uno su tutti, S. Bernardo di Chiaravalle [†1153]) che sono pervenute fino a noi<sup>28</sup>;

- infine, *l'orientamento orante e laudativo* della teologia: il coronamento degli orientamenti precedenti e la dimensione intrinseca di tutto questo modello di teologia. A seguito di tale orientamento, infatti, la teologia non può che germogliare dalla preghiera (biblica e liturgica – si pensi, ad esempio, alla

<sup>25</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 145.

<sup>26</sup> Per una visione complessiva di questi due modelli, che non caratterizzano soltanto la mariologia di quest'epoca, ma influenzano tutta la riflessione teologica, cf. M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, 387-394; E. BERTOLA, *Teologia monastica e teologia scolastica*, in *Lateranum* 34 (1968) 237-272.

<sup>27</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, 391-393; per una trattazione più estesa, cf. A. BARTÒLA, *Dalla Sacra Pagina alla teologia scolastica*, in G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della Teologia. 2. Da Pietro Abelardo a Roberto Bellarmino*, ED-EDB, Roma-Bologna 1996, 18-24; J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1983.

<sup>28</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 145-148, con riferimento soprattutto all'omiletica di san Bernardo di Chiaravalle (pp. 147-148).

tradizione della *Lectio*) e trovare il compimento nella preghiera che ha la sua massima espressione nella nascita delle prime raccolte di orazioni e preghiere per la celebrazione dell'Eucaristia<sup>29</sup>.

In questo contesto, ciò che prevale in relazione all'immagine di Maria che viene veicolata dalla teologia è il suo ruolo tra Cristo e la Chiesa: ella è, in primo luogo, la *Mediatrice tra Cristo e la Chiesa* secondo quella prospettiva unitaria e gerarchica che caratterizza il pensiero medievale; ma è anche *Madre misericordiosa dei credenti*, in quanto con la sua presenza e la sua materna mediazione protegge i cristiani e li «rende presenti a suo Figlio offrendoli a lui quale dono»<sup>30</sup>; e, infine, è *gloriosa Regina*, poiché la sua funzione di mediatrice non è solo verso di noi, ma anche verso il Figlio che gli pone il mondo nelle mani affinché ella lo riconduca a Lui.

D'altra parte, in quest'epoca riprenderanno anche i dibattiti dogmatici intorno al mistero della vergine Maria, discussioni che costituiranno motivo di approfondimento degli argomenti già visti in epoca patristica: la questione della verginità nel parto; la questione dell'assunzione al cielo; e, soprattutto, la questione sull'immacolata concezione<sup>31</sup>, che avrà una sua importante continuazione nel dibattito tra la scuola francescana e quella domenicana nell'epoca della Scolastica.

*Il modello della teologia scolastica* – Con il superamento della teologia monastica a seguito della nascita delle *Scuole* cittadine, anche la riflessione su Maria viene trasferita in questa nuova realtà che è l'*Universitas studiorum*. Il conseguente mutamento, però, non è di poco conto<sup>32</sup>:

- intanto, sul piano metodologico, sotto l'influsso della *filosofia aristotelica* che si imporrà soprattutto ad opera della *scuola domenicana*, la teologia non è più vista come *sapientia* ma come *scientia fidei*: un sapere certo e speculativo che è frutto di *deduzione* a partire dalla *Scientia Dei et beatorum*<sup>33</sup> giunta a noi con la Rivelazione;

- inoltre, la riflessione teologica verrà concepita come *un tutto unitario ed organico* (attraverso lo strumento delle *Summae*), all'interno del quale cercare di armonizzare le singole parti, secondo uno schema prestabilito e logico.

<sup>29</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1618-1619; ed anche I. BIFFI, *Teologia monastica*, in *Teologia* 18 (1973) 64-71; P. SGUAZZARDO, *Storia della teologia fondamentale*, in G. LORIZIO (ed.), *Teologia fondamentale*. 1. *Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004, 279-280.

<sup>30</sup> S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 148

<sup>31</sup> Cf. B. SESBOUÉ, *La Vergine Maria*, 517-519; ed anche R. LAURENTIN, *Breve trattato sulla Vergine Maria*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990<sup>8</sup>, 89-90.

<sup>32</sup> Cf. C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1620-1625; ed anche P. CODA, *Teo-Logia*, 114-122; P. SGUAZZARDO, *Storia della teologia fondamentale*, 281; 291-294.

<sup>33</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I, q. 1 a. 2.

Naturalmente, anche la riflessione mariologica verrà influenzata da questo modello. Soprattutto con san Tommaso d'Aquino, la mariologia verrà collocata nella *terza parte* della *Summa teologica* (qq. 27-37) e vista come una continuazione della trattazione cristologica. L'immagine che ne scaturirà sarà, pertanto, quella di Colei che è sicuramente la *Madre di Dio* e la *sempre Vergine*, così come è la *piena di grazia* fin dal seno materno in virtù della testimonianza della Scrittura, ma *non* per questo è *immune dal peccato originale*. Inoltre, la sua relazione materna con Cristo è tale per cui ella è sempre *vicinissima a Cristo secondo l'umanità* (fino a ribadire l'assunzione in cielo), senza alcun riferimento però alla *maternità spirituale* verso di noi, come invece aveva fatto la teologia monastica<sup>34</sup>.

Con la fine dell'epoca medioevale e la tarda scolastica Maria sarà sempre più fatta *oggetto di venerazione e di preghiera* (talora, persino, con pratiche vicine alla superstizione che si sono prolungate nei secoli), e *sempre meno diverrà modello da imitare*, anche se non mancheranno le riflessioni teologiche e le devozioni più consone con la grande tradizione della Chiesa<sup>35</sup>.

### 1.3. I paradigmi mariani della modernità (XV-XVIII secolo)

Non è facile definire la modernità, sia per ciò che concerne i suoi tratti caratteristici, sia per quanto riguarda la sua periodizzazione<sup>36</sup>. Tuttavia, sul piano più specifico della riflessione mariologica si possono, per lo meno, identificare due tratti fondamentali:

- da un lato, la *critica del passato medioevale* è l'esigenza del *ritorno alle fonti*<sup>37</sup>, che, per il nostro tema, si concretizza nella presa di distanza dalla speculazione e dalla devozione lì scaturita, e nell'esigenza dello studio filologico della Scrittura per la sua corretta interpretazione (Erasmus da Rotterdam);
- mentre, dall'altro lato, l'imporsi della *Riforma protestante* nell'Europa centro-settentrionale<sup>38</sup> vedrà sempre più l'affermazione dell'atteggiamento po-

<sup>34</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 153.

<sup>35</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 118-125.

<sup>36</sup> Cf. G. COLOMBO, *Magistero e teologia*, in *Teologia* 16 (1991) 291-305 (qui, 291); ed anche A. SABETTA, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 22.

<sup>37</sup> Per una trattazione più ampia ed articolata del movimento che portò al rinnovamento del paradigma teologico a seguito dell'Umanesimo rinascimentale, cf. J. VERCRUYSE, *L'umanesimo e la teologia*, in G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della Teologia*. 2, 339-368 (in particolare, 360-368, che affrontano lo studio del pensiero di Erasmo da Rotterdam).

<sup>38</sup> Non è possibile fare una scelta nella immensa bibliografia sul tema. In ogni caso, per una prima introduzione, cf. O.H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007; Y. CONGAR, *Martin Lutero: la fede, la riforma. Studi di teologia storica*, Morcelliana, Brescia 1984.

lemico nei confronti della teologia e del culto della Chiesa di Roma, che non tarderà ad investire anche la devozione mariana.

Contro queste prese di posizione, talora certamente unilaterali, ma non per questo del tutto prive di un loro fondamento, interverrà la *Controriforma* (o *Riforma cattolica*), che cercherà non solo di arginare il protestantesimo, ma anche di rinnovare la teologia e il culto della cristianità fedele a Roma.

Per ciò che direttamente concerne il nostro discorso, a seguito di questo mutamento di paradigma storico – culturale, sono tre i principali modelli in cui si incarna il discorso mariano: il modello luterano – protestante, il modello barocco e il modello illuminista.

*Il modello luterano - protestante* – Centro nevralgico di questo modello è la concezione, propria dello stesso Lutero, della *theologia crucis* in contrapposizione alla *theologia gloriae*<sup>39</sup>. Per il Riformatore tedesco, Dio non si rivela secondo gli schemi della ragione umana, quanto *sub contraria specie*, ossia nella *kenosi* e nella stoltezza della incarnazione e della croce di Gesù.

Tale visione delle cose, oltre che rappresentare un attacco diretto e frontale alla teologia medievale e, in specie, alla teologia scolastica e alla sua logica razionale e deduttivistica, diviene un motivo anche per proporre un nuovo modello di comprensione del mistero di Maria<sup>40</sup>. Infatti, pur accogliendo i dati provenienti dalla tradizione sulla figura di Maria, e cioè l'idea di lei come della Madre del Signore, della sempre Vergine e della esemplare tutta Santa, Lutero respinge tutto ciò che potrebbe mettere in ombra l'opera redentrice e rivelatrice del Figlio: la sua partecipazione attiva all'opera di salvezza e la sua mediazione tra Cristo e gli uomini<sup>41</sup>.

In questo modo, l'immagine di Maria che il luteranesimo propone è quella di colei che è la *Serva del Signore* e della *Donna partecipe della kenosi del Figlio*<sup>42</sup>. Ciò lo si può cogliere, in particolare, nel commento al *Magnificat* dello stesso Lutero, scritto nel 1521: in esso, infatti, oltre ad essere sottolineata la logica di Dio del *sub contraria specie* nell'esaltazione della nullità di Maria,

<sup>39</sup> Su questo, cf. S. ROSTAGNO, *Croce*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 396-397. Per una trattazione più ampia, cf. anche B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione della teologia della Riforma*, Paoline, Alba (CN) 1978. Solo nell'epoca contemporanea questa interpretazione della *theologia crucis* verrà radicalmente mutata nella riflessione di K. Barth e di J. Moltmann (cf. J. MOLTSMANN - W. KASPER - H.-G. GEYER - H. KÜNG, *Sulla teologia della croce*, Queriniana, Brescia 1992).

<sup>40</sup> Cf. J. VERCRUYSSSE, *Martin Lutero e la riforma protestante*, in G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della Teologia*. 2, cit., 373-375.

<sup>41</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 156-157.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, 156.

viene dato risalto alla grande opera della salvezza che, per mezzo della sua partecipazione, Dio stesso, e solo lui, realizzerà per l'umanità<sup>43</sup>.

Resta solo da ricordare che Lutero non abolirà tutte le feste mariane, mantenendo quelle di chiaro indirizzo cristologico (Annunciazione, Purificazione e Visitazione), e rimarrà fedele per tutta la vita alla venerazione della santa Vergine<sup>44</sup>, mentre solo la lotta contro gli abusi del clero lo vedrà irrigidirsi nel principio del *solus Deus*, che comporterà la negazione di ogni invocazione e raffigurazione mariana.

*Il modello della teologia barocca* – È il modello che si impone nel XVII secolo in tutta l'Europa e che vedrà, nella tradizione cattolica post-tridentina<sup>45</sup>, il fiorire non solo di un nuovo modo di fare teologia attraverso le *Controversie* (teologia controversista)<sup>46</sup>, ma anche il rinnovamento spirituale del cattolicesimo attraverso la nascita di numerosi ordini religiosi e congregazioni laicali, spesso di chiara impostazione mariana (le congregazioni mariane e le confraternite del rosario)<sup>47</sup>.

In questo contesto fortemente caratterizzato dal movimento, dalla novità e dallo stupore del paradosso (la parola chiave del barocco è *amplificatio – dilatazione*)<sup>48</sup>, ciò che si impone nella riflessione mariologica è la nascita del trattato di mariologia. Un trattato che prende l'avvio dalla necessità di ampliare il breve spazio che viene riservato a Maria nelle *Summae*, e che, ben presto, si struttura «non come premessa, ma quale *coronamentum* del trattato sulla incarnazione di Cristo»<sup>49</sup>. A tal riguardo, va anche sottolineato che gli autori che metteranno mano alla stesura di queste opere saranno coloro che, per primi, impronteranno lo studio stesso della teologia in chiave storico-positiva: il già menzionato *Vincent Contenson* († 1674) e, soprattutto, *Dionisio Petavius* († 1652).

<sup>43</sup> Sul *Commento al Magnificat* di Lutero nella prospettiva della *theologia crucis*, cf. B. GHERARDINI, *Theologia crucis*, 358.

<sup>44</sup> Su questo si veda anche quanto scrive R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 123-124. Inoltre, cf. anche W. BEINERT, *Il culto di Maria oggi*, 79-84.

<sup>45</sup> Per quanto concerne il Concilio di Trento e la Riforma cattolica post-tridentina, cf. J. VERCRUYSE, *Il Concilio di Trento e la teologia*, in G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della Teologia*, 2, 415-429 (con ampia bibliografia alle pp. 427-429).

<sup>46</sup> Cf. G. GALEOTA, *La teologia controversista*, in *ibid.*, 523-570. Ed anche H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, I, Morcelliana, Brescia 2009<sup>4</sup>, 399-457.

<sup>47</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 127-129.

<sup>48</sup> Per un primo approccio alla cultura del *Grand Siècle* è utile la lettura del saggio di R. VILLARI (ed.) *L'uomo barocco*, Laterza, Bari 1991. Per quanto concerne la teologia e la spiritualità, si veda invece P. FONTANA, *Teologia e spiritualità nel Grand Siècle*, in G. OCCHIPINTI (ed.), *Storia della Teologia*, 2, 639-643.

<sup>49</sup> S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 156. Il riferimento è qui al trattato teologico del domenicano V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis. Seu Speculationes Universae Doctrinae Sacrae...* (1668-69), nel quale è inserita la trattazione su Maria.

Al di là, però, del dato bibliografico, ciò che qui interessa sottolineare è l'immagine di Maria che emerge non solo da questi trattati, ma da tutto il movimento di rinnovamento della teologia barocca. In questo senso, il dato più significativo è quello che vede la Madre del Signore come Colei che assume in sé tutti i privilegi e le prerogative dei santi e che, anzi, proprio a seguito del suo ruolo nella storia della salvezza, ella ha *una dignità incommensurabile* se la si paragona a quella degli altri santi<sup>50</sup>. Inoltre, grazie anche alla composizione dei trattati, lo studio più sistematico, rispetto al passato, permette anche alla riflessione di fede di giungere a *strutturare e comprendere in modo scientifico i suoi privilegi*, dandone giustificazione in senso strettamente teologico.

In ogni caso, come si può cogliere da queste poche note, la mariologia barocca tende non solo a prendere le distanze dal luteranesimo, ma anche a favorire una spiritualità e una devozione non priva di alcune esagerazioni che dovranno essere moderate dall'intervento della riflessione teologica stessa.

*Il modello critico - illuministico* – È l'ultimo modello culturale che si impone nella modernità e in cui predomina la fiducia nella ragione dell'uomo e nella sua capacità di indagare e dissipare le tenebre dell'ignoranza e della superstizione<sup>51</sup>. Di conseguenza, non è più l'*amplificatio* della cultura barocca l'ideale di questo modello, quanto piuttosto la *misura* e il *raziocinio*, che sono le virtù del *Filosofo*.

Naturalmente, anche il sapere teologico (e la pratica di fede) viene ad essere sottoposto al vaglio di questo esame della ragione, e il risultato sarà la rinuncia definitiva del pensiero metafisico per assumere, invece, quello che si fonda sui sensi e la critica radicale della fede nella forma di un vero e proprio "processo al cristianesimo"<sup>52</sup>. Con la conseguenza che «la risposta della teologia cattolica si traduce sostanzialmente in un'apologetica quasi sempre chiusa in difesa, polemica, ripetitiva e capace di convincere soltanto coloro

<sup>50</sup> Circa la *dignità incommensurabile* di Maria e il suo confronto con i santi, cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 160-161; ed anche W. BEINERT, *Il culto di Maria oggi*, 46-48.

<sup>51</sup> La bibliografia sull'Illuminismo è vastissima. Per i tratti fondamentali in relazione alla teologia si può, però, utilmente consultare S. CAVALLOTTO, *La vicenda dell'Illuminismo*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Teologia*. 3. *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, ED-EDB, Roma-Bologna 1986, 15-18; B. SESBOUÉ, *Da Trento al Concilio Vaticano I: una nuova stagione della teologia. Dall'apologetica all'emergenza del «magistero vivo»*, in ID. - CH. THEOBALD (edd.), *Storia dei dogmi*. 4. *La parola di salvezza. XVI-XX secolo. Dottrina della Parola di Dio, Rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 168-176.

<sup>52</sup> In merito a questo "processo al cristianesimo" e alla conseguente idea, tutta illuminista, di una fuoriuscita della religione dalla fede, cf. G. RUGGIERI, *L'apologetica cattolica in epoca moderna*, in ID. (ed.), *Enciclopedia di Teologia fondamentale*. I. *Storia, progetto, autori, categorie*, Marietti, Genova 1987, 293-299; P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin, Paris 1935.

che sono già cristiani»<sup>53</sup>. Con un'unica concessione al pensiero dominante: l'utilizzo nella riflessione del medesimo strumento dell'illuminismo, vale a dire la ragione<sup>54</sup>.

In questo contesto, anche la mariologia e, più in generale, l'immagine di Maria vengono a mutare prospettiva rispetto al passato. La prima, infatti, viene essa stessa ad essere investita dai principi dell'illuminismo che, però, devono confrontarsi con le istanze della stagione precedente. Da qui la stesura di alcuni testi come quello di Antonio Ludovico Muratori, *Della regolata divozione de' cristiani*, o il più popolare *Trattato della vera devozione a Maria* di Luigi Maria de Monfort, che, pur su piani diversi, cercano di moderare le esagerazioni del passato e indirizzare la riflessione di fede e la pietà popolare verso forme più consone di espressione del mistero. Mentre, per ciò che concerne la seconda, se da un lato è lo stesso Magistero che sostiene e continua a promuovere un'immagine di Maria in sintonia con la cultura dell'epoca precedente, mostrandosi insensibile ai richiami dell'illuminismo, dall'altro lato, il carattere popolare dei testi ora richiamati fa sì che progressivamente l'orientamento che si impone sia quello di *un culto e di una devozione ragionevoli* nei confronti della Madre del Signore<sup>55</sup>.

A conclusione, pertanto, di queste note si può comprendere come l'età dell'illuminismo, per ciò che concerne la venerazione e la riflessione sulla vergine Maria, ma non solo, sia segnata da una tensione che è propria di questo tempo: il difficile, se non impossibile, incontro tra le istanze culturali dell'illuminismo e la realtà concreta degli uomini e donne di fede di quest'epoca<sup>56</sup>.

#### 1.4. I paradigmi mariani dell'epoca contemporanea (XIX – prima metà del XX secolo)

Con la Rivoluzione francese e il trionfo dei principi di libertà, uguaglianza e fraternità, ci troviamo di fronte all'apogeo dell'illuminismo ma, contemporaneamente, al trapasso verso l'epoca successiva che segna l'ingresso nell'età contemporanea. Infatti, la presa di posizione, prima a favore e poi contro la

<sup>53</sup> S. CAVALLOTTO, *Una teologia in difesa*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Teologia*. 3, 298.

<sup>54</sup> Cf. J. REIKERSTORFER, *Modelli teologico-fondamentali dell'evo moderno*, in W. KERN - H.J. POTTMAYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*. 4. *Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 416.

<sup>55</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 162-163.

<sup>56</sup> Cf. B. SESBOUË, *Da Trento al Concilio Vaticano I: una nuova stagione della teologia*, 175. Su questo cf. anche Y. CONGAR, *Teologia. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana*, A. SABETTA - P. SGUAZZARDO (edd.), LUP, Città del Vaticano 2011, 293-295.

Rivoluzione, da parte della società e del potere politico europeo segna l'inizio dell'epoca della Restaurazione (1814-1815, Congresso di Vienna)<sup>57</sup>.

Questi avvenimenti, solo sommariamente richiamati, si riflettono naturalmente anche sul versante culturale, poiché l'ingresso nella contemporaneità è, in un primo momento, segnato dal ritorno al passato e dall'affermazione del sentimento sulla ragione critica che inaugura l'epoca del *Romanticismo*. In esso, gli aspetti fondamentali da rilevare sono sostanzialmente tre: il *ritorno alla natura*, l'imporre del *sentimento*, come detto, e, soprattutto, l'affermarsi della *storia* cotanto come categoria letteraria, quanto più come categoria filosofica e teologica<sup>58</sup>.

Solo successivamente questo stato di cose vedrà un mutamento, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, con il ritorno del razionalismo filosofico e scientifico contro l'idealismo del momento precedente, e l'imporre del *Positivismo*, che avrà le sue conseguenze anche sul piano della riflessione teologica e, in particolare, sul concetto di religione<sup>59</sup>.

In ogni caso, l'influsso di queste correnti culturali dell'Ottocento e degli inizi del Novecento si avverte nell'elaborazione dell'immagine di Maria e nelle espressioni del suo culto secondo tre modelli di pensiero: il modello romantico, il modello antropologico degli inizi del Novecento e il modello storico-salvifico inaugurato dal Vaticano II<sup>60</sup> che non rientra nel nostro tema, ma sarà oggetto del saggio che segue il presente.

*Il modello romantico dell'Ottocento* – Il clima culturale della Restaurazione e l'imporre del Romanticismo filosofico influiscono decisamente sulla teologia, in generale, e sulla mariologia, in modo particolare<sup>61</sup>. Infatti, il ritorno al passato e al sentimento non solo promuove le pratiche culturali e le devozioni

<sup>57</sup> Sulla Rivoluzione francese come epoca di transizione per la teologia dall'Illuminismo al Romanticismo, cf. E. VILANOVA, *Storia della teologia cristiana*. 3. *Secoli XVIII, XIX e XX*, Borla, Roma 1995, 226-240.

<sup>58</sup> Per quanto concerne una introduzione alla filosofia del Romanticismo, si possono utilmente consultare i capitoli inerenti a questo argomento di N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*. 5. *La filosofia del Romanticismo. Da Fichte a Nietzsche*, Tea, Milano 1999<sup>5</sup>, 3-45. Invece, per quanto concerne il rapporto tra Romanticismo e teologia si veda K.H. NEUFELD, *La Scuola cattolica di Tubinga*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Teologia*. 3, 147-155; J. PELIKAN, *La tradition chrétienne. V. Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, PUF, Paris 1994, 225-278.

<sup>59</sup> Sull'influenza del positivismo in teologia e, specificamente, sulla posizione di A. Comte, cf. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, 117-225.

<sup>60</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 166.

<sup>61</sup> Sul rinnovamento della teologia a seguito del Romanticismo, cf. Y. CONGAR, *Teologia*, 296-298; C. VAGAGGINI, *Teologia*, 1629-1630; ed anche S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 169-170. Per quanto concerne, invece, l'evoluzione di questa influenza durante tutto il XIX secolo e il suo rapporto con la cultura e la devozione popolare, cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 133-135.

dei secoli precedenti, ma favorisce anche il recupero dei testi mariani del passato. Inoltre, la definizione del dogma dell'Immacolata concezione da parte di Pio IX (1854) alimenta quell'entusiastica esaltazione della Vergine che sarà caratteristica di tutta quest'epoca.

Tutto ciò, però, se da un lato incrementerà la pietà popolare e favorirà un culto mariano improntato all'affettuosità, dall'altro lato, non sarà un tempo scevro da esagerazioni e atteggiamenti individualistici che ben presto dovranno essere moderati anche dall'intervento dei singoli vescovi<sup>62</sup>.

In ogni caso, l'immagine di Maria che qui si impone è quella della *Donna singolare e privilegiata*, in quanto in personale, intima e spirituale relazione con il Cristo. Accanto a ciò si deve poi ricordare l'attenzione che viene posta nell'illustrare la *grandezza morale di Maria* quale modello per ogni donna. Tuttavia, questo modo di guardare a Maria e, attraverso di lei, alla donna, di fatto confinerà quest'ultima nel privato familiare ed ecclesiale senza alcuna possibilità di una apertura verso la vita pubblica e politica<sup>63</sup>.

Un accenno, poi, lo meritano anche la riflessione teologica su Maria e lo spazio da essa occupato nella manualistica neoscolastica<sup>64</sup>. Infatti, l'Ottocento è anche l'epoca della rinascita del tomismo, che di nuovo si impone nella cosiddetta filosofia e teologia neoscolastica, e giunge alla piena ufficialità con l'enciclica di Leone XIII, *Aeterni Patris*. Ciò che qui si deve osservare, però, è come la mariologia non solo torni ad avere un posto marginale nella trattazione manualistica, ma venga nuovamente ad essere considerata una questione complementare *al De Verbo incarnato*. Di conseguenza, per molti aspetti si ritorna a quanto già visto per la Scolastica: il discorso mariologico, per lo più, viene ad essere un'appendice della cristologia senza alcun aggancio con il resto della teologia<sup>65</sup>.

L'Ottocento, pertanto, è un secolo che propone un modello mariologico e un'immagine di Maria molto differenziati: non vi è dubbio che notevoli siano i passi avanti compiuti nella comprensione del mistero della Madre del Signore, ma, nel contempo, le luci sulla riflessione, il culto e la devozione mariana si accompagnano anche alle ombre di alcuni limiti provenienti dal passato e che qui trovano nuovo vigore.

<sup>62</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 169-170 che cita, in particolare, l'opera del Vescovo di Cremona G. BONOMELLI, *Sentimentalismo e formalismo in Religione*, Foroni, Cremona 1902, il quale si pone il problema del rinnovamento della vita della Chiesa e il suo adeguamento ai rapidi mutamenti della società.

<sup>63</sup> Per una riflessione su Maria in rapporto alla donna, cf. G. COLZANI, *Maria*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, 929-930; ed anche, A.-M. PELLETIER, *Il cristianesimo e le donne*, Jaca Book, Milano 2001, 119-134.

<sup>64</sup> Per un approfondimento della teologia manualistica mi permetto di rimandare al mio articolo P. SGUAZZARDO, *L'unione ipostatica nel contesto della cristologia del manuale*, in *Lateranum* 78 (2012) 611-645, in particolare pp. 613-621.

<sup>65</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 170.

*Il modello antropologico del primo Novecento* – L'ultimo modello che dobbiamo considerare è quello che si impone nella prima metà del Novecento, e che possiamo identificare come *modello antropologico*. Esso si distingue dai precedenti in quanto al centro del suo interesse non vi è una facoltà dell'uomo (fantasia – creatività, ragione, sentimento), quanto piuttosto l'uomo stesso con la sua esistenza e la sua complessità<sup>66</sup>.

Resta evidente che questo modello ha una sua incidenza anche nella teologia e, per noi, nell'immagine di Maria che si impone in quest'epoca. Infatti, se la mariologia continua ad evolversi all'interno della trattazione manualistica, ciò che è importante qui notare è la ricerca del principio a partire dal quale il pensiero mariologico viene sviluppato. A tal riguardo, tre sono le direzioni principali di questo sviluppo:

- una mariologia evoluta a partire dal principio della *maternità divina* (che può essere colta nei termini storico-concreti della sua esistenza individuale o nei termini della *maternità soteriologica* o *corredentrice*);

- una mariologia espressa nella prospettiva antica della *tipologia della nuova Eva*;

- e, infine, una mariologia che ha il suo principio di sviluppo nella combinazione di alcuni dei precedenti principi: *Madre di Dio e socia del Figlio redentore*, o *Madre di Dio e madre spirituale dei credenti*<sup>67</sup>.

In ogni caso, la dimensione che più chiaramente emerge da questi tentativi e che diviene il nodo cruciale per esprimere la lode, il culto e la devozione nei suoi confronti, è proprio la sua realtà individuale e personale o, detto in altri termini, la sua *umanità*. Un'umanità pur sempre singolare e privilegiata dall'inizio al compimento della sua esistenza terrena (il *dogma dell'Assunzione*, 1950), ma anche concreta e reale, posta sotto il segno della storia e che vede l'elezione di Maria ad essere Madre dell'umanità nel proprio cammino di fede:

«Ciò che si esige da Maria, è un passo che vada verso l'impenetrabile: la fede pura. Sotto la guida di Dio, ella deve arrischiare il suo essere personale avventurandosi in qualcosa che è impossibile con presupposti puramente naturali»<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Sui tratti generali del Novecento teologico, soprattutto per ciò che concerne la prima metà del secolo, cf. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel XX secolo. Breve rassegna critica*, in L. PACOMIO (ed.), *Dizionario teologico interdisciplinare*, 3, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1977, 609-672 (soprattutto, 609-645); R. AUBIER, *La théologie catholique au milieu du XX siècle*, Castermann, Tournai-Paris 1954; ID., *Il mezzo secolo che ha preparato il Vaticano secondo*, in AA.Vv., *Nuova storia della Chiesa*, 5/II, UTET, Torino 1979, 65-132 (con bibliografia).

<sup>67</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 173-174.

<sup>68</sup> R. GUARDINI, *La Madre del Signore. Una lettera con abbozzo di trattazione*, Morcelliana, Brescia 1989, 38 (l'edizione originale dell'opera, in lingua tedesca, è del 1955).

Resta evidente, in questo contesto, che molti degli elementi della figura di Maria riscontrati nelle epoche precedenti non vengono meno, soprattutto nella devozione e nella pietà popolare. Tuttavia, gli esiti di questo modello non tarderanno a portare il loro frutto in quella che sarà la grande stagione conciliare del Vaticano II<sup>69</sup>.

A conclusione di questo primo percorso, apparentemente lungo, ma, in realtà, sin troppo breve e sintetico, sui venti secoli di storia dei modelli teologici e delle conseguenti immagini di Maria nel culto e nella fede dei cristiani, non ci resta che trarre alcune conclusioni che serviranno da prolegomeni per la seconda parte del nostro percorso.

Senza dubbio, la prima osservazione che si può raccogliere è quella secondo cui il discorso su Maria muta notevolmente nelle diverse epoche. Tuttavia, come si è cercato di mostrare, in ogni caso esso cerca di mantenere il contatto con l'ambiente storico e culturale nel quale si manifesta. E ciò costituisce già una significativa indicazione e prerogativa ermeneutica, per quanto ci accingiamo ad analizzare.

Inoltre, ogni epoca ha proposto un'immagine di Maria e raccolto ciò che le epoche precedenti le hanno trasmesso. In questo modo si è costruita una lunga e multiforme tradizione, talora segnata da alcune esagerazioni sia dottrinali che di culto, ma in ogni caso sempre viva e capace di testimoniare la venerazione del popolo cristiano per la Madre di Dio e, nel contempo, il progresso e il perfezionamento della comprensione del suo ruolo nella *historia salutis*.

Infine, le osservazioni conclusive precedenti, di *metodo* e di *contenuto*, ci consentono di ritenere che due dati non sono mai venuti del tutto meno nella mariologia: il contatto con la Scrittura e il contatto con la Tradizione. Certamente, questo contatto è stato spesso inteso in modo diverso rispetto a quella che è la nostra sensibilità post-conciliare, soprattutto dopo la *Dei Verbum* (e la *Lumen Gentium*). Tuttavia, la mariologia, oltre alla grande attenzione nei confronti della dimensione popolare della pietà e del culto, non si è mai allontanata da quelli che sono i fondamenti della fede cristiana.

## 2. Maria, la Madre di Dio nei Concili: tra primo e secondo millennio

All'interno del quadro generale fin qui delineato, si tratta ora di collocare lo sviluppo mariologico dei Concili tenendo conto di una duplice prospettiva per ciò che concerne la sua interpretazione. Da un lato, infatti, le definizioni

<sup>69</sup> Cf. C. MILITELLO, *La riscoperta della teologia*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Teologia*. 3, 599-603.

conciliari si inseriscono nel quadro culturale dell'epoca in cui esse sono state pronunziate, e, pertanto, è da lì che si deve partire se si intende farne l'ermeneutica. Dall'altro lato, però, esse contengono sempre affermazioni ed intuizioni che solo in un momento futuro potranno essere pienamente comprese.

Di conseguenza, non sarà possibile isolare o studiare separatamente ciascuna delle questioni mariologiche che andremo ora ad analizzare, ma sarà necessario tener sempre presente il principio del loro *sviluppo nella continuità*, come afferma Vincenzo di Lérins:

«il dogma cristiano deve seguire le stesse leggi della crescita, in modo da consolidarsi con gli anni, svilupparsi nel tempo, diventare più venerabile con l'età, purché rimanga incorrotto ed incontaminato, integro, perfetto in tutte le sue parti e, per così dire, in tutte le sue membra e sensi, senza ammettere nessun cambiamento, nessuna perdita delle sue proprietà, nessuna variazione di ciò che è definito»<sup>70</sup>.

D'altra parte, accanto a ciò, queste note non potranno fare a meno di considerare che la trattazione di Maria nei Concili è sempre in riferimento al Figlio suo Gesù Cristo. In altri termini, cioè, quanto si asserisce a proposito della Vergine Maria va sempre messo in relazione con lo sviluppo del dogma cristologico, cosicché, tra il primo e il secondo millennio si dovrà parlare di una vera e propria *mariologia cristologica* o, per meglio dire, *cristocentrica*<sup>71</sup>.

Infine, sempre sul piano ermeneutico, si tenga ulteriormente conto che, da un punto di vista formale, la definizione conciliare avrà sempre una *impostazione apologetica*. Essa, infatti, intende essere la risposta della Chiesa alle deviazioni dottrinali, frutto spesso della cosiddetta "inculturazione" del cristianesimo nel mondo greco, e tali da determinare la necessità delle puntualizzazioni dogmatiche dei Concili come difesa della tradizione ecclesiale. Questo, naturalmente, assicura la fedeltà al *depositum fidei*, ma, nel contempo, permette alla teologia lo spazio per la riflessione e il progresso<sup>72</sup>.

## 2.1. Maria nei Concili della Chiesa antica (l'età patristica)

È questa la grande stagione delle prime definizioni cristologiche e dell'approfondimento della riflessione intorno al mistero della Vergine Maria, con la

<sup>70</sup> VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorio* 23,9 (cf. Id., *Commonitorio - Estratti. Tradizione e novità nel cristianesimo*, L. LONGOBARDO [ed.], Borla, Roma 1994, 125).

<sup>71</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, *La Vergine Maria*, 491-492.

<sup>72</sup> Sul tema del rapporto tra *Magistero e teologia*, cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Queriniana, Brescia 1992<sup>3</sup>, 97-103; Y. CONGAR, *Teologia*, 406-412.

conseguente acquisizione delle prime definizioni dogmatiche a suo riguardo. In particolare, come abbiamo già notato in precedenza, i titoli che qui si impongono sono sostanzialmente due: Maria come colei che è la *Theotokos*, cioè la *Madre di Dio* (in contrapposizione alla *Christotokos* di Nestorio), e Maria come colei che è la *sempre Vergine*.

Di conseguenza, per cogliere questi sviluppi della mariologia dovremo cercare di esaminare i risultati di quattro Concilî: il *Concilio di Costantinopoli* del 381; il *Concilio di Efeso* del 431; il *Sinodo Lateranense* del 649; e, infine, il *Concilio Niceno II* del 787.

*Il Concilio di Costantinopoli (381)* – Come è noto, la convocazione del Concilio di Costantinopoli si rese necessaria per alcune circostanze tra loro concomitanti<sup>73</sup>. Da un lato, infatti, la prima esigenza avvertita dai padri conciliari era quella di riconfermare la fede professata al Concilio di Nicea nel 325 e continuamente posta in discussione dalle numerose fazioni nelle quali si era diviso il “partito” degli ariani. Dall’altro lato, però, un ulteriore problema a cui il Concilio doveva far fronte, era quello che faceva riferimento alle due eresie dei cosiddetti “apollinaristi”<sup>74</sup> e, soprattutto, dei macedoniani, o “pneumatomachi”<sup>75</sup>.

Questi ultimi, in particolare, sebbene in piena sintonia con il Concilio di Nicea nella sua difesa della consustanzialità del Figlio con il Padre, «ammettevano, però, una specie di subordinazionismo dello Spirito santo, che veniva considerato come uno degli spiriti superiori agli angeli, ma non dello stesso grado di *Essere* del Padre e del Figlio»<sup>76</sup>.

Il Concilio, di conseguenza, dovette intervenire con alcune aggiunte chiarificatrici al breve accenno sullo Spirito santo della formula di Nicea, ampliandone notevolmente il contenuto. Tali aggiunte, però, oltre ad essere indirizzate ad una più corretta interpretazione del dato pneumatologico, contengono in sé importanti acquisizioni dogmatiche sul piano cristologico e mariologico.

<sup>73</sup> Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Storia dei Concili Ecumenici. I. Nicea e Costantinopoli*, B. BAROFFIO (cur.), LEV, Città del Vaticano 1994, 131-225 (in particolare, 133-156). In realtà, dovremmo qui parlare del *Costantinopolitano I* come di un Sinodo delle sole Chiese orientali riunito dall’Imperatore Teodosio nel 381, e reso ecumenico solo in occasione della celebrazione del Concilio di Costantinopoli nel 451 (cf. *ibid.*, 209-225).

<sup>74</sup> Su Apollinare di Laodicea e gli “apollinaristi” si veda A. AMATO, *I quattro concili*, in E. DAL COVOLO (ed.), *Storia della teologia. 1. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, ED-EDB, Roma-Bologna 1995, 225-227; CH. KANNENGISSER, *Apollinare di Laodicea (apollinarismo)*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane. 1. A-E*, 417-421.

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, 228.

<sup>76</sup> *Ibid.* È questo il motivo della loro denominazione: “pneumatomachi”, cioè avversari della divinità dello Spirito santo.

Infatti, per quanto concerne il primo aspetto, è evidente che il Concilio, aggiungendo alla definizione nicena:

«Crediamo nello Spirito Santo»,

quel:

«che è Signore e dà vita, che procede dal Padre, che insieme al Padre e al Figlio deve essere adorato e glorificato»<sup>77</sup>,

intende affermare la divinità dello Spirito Santo al pari del Padre e del Figlio, senza in alcun modo ricorrere al termine *homoousios*, che tanti contrasti aveva suscitato a Nicea, e lo fa utilizzando una serie di espressioni bibliche e patristiche (in particolare, di Basilio Magno) che, di fatto, porranno fine ad ogni contrasto per ciò che concerne l'eresia macedoniana<sup>78</sup>.

Accanto a ciò, però, il Concilio fa anche un'aggiunta, di carattere cristologico, che si rivela decisiva per il nostro tema. Infatti, riprendendo la formula di Nicea la quale affermava che:

«per noi uomini e per la nostra salvezza, egli [Gesù Cristo] è disceso dal cielo, si è incarnato e si è fatto uomo»,

Costantinopoli I ribadisce questa verità, ma pone anche una nuova precisazione:

«per noi uomini e per la nostra salvezza egli [Gesù Cristo] discese dal cielo, si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria vergine e divenne uomo»<sup>79</sup>.

In questo modo, resta evidente la volontà dei padri di precisare la duplice «origine» dell'incarnazione: dallo *Spirito Santo* e da *Maria vergine*, con un chiaro intento di carattere antiapollinarista. Infatti, qui il *mistero di Cristo* viene riconosciuto come il *mistero dell'Incarnato*, e *Spirito Santo/Maria vergine* stanno a significare la sua doppia origine dall'alto, cioè da *Dio*, e da *donna*, nel senso paolino di questa espressione (cfr. *Gal 4,4*)<sup>80</sup>. In altri termini, cioè,

<sup>77</sup> G. ALBERIGO ET ALII, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, 5, 24 (d'ora in poi: *COD*). I corsivi sono nostri.

<sup>78</sup> Per una discussione di queste singole espressioni della formula di fede del Costantinopolitano I e per la loro interpretazione, cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Storia dei Concili Ecumenici. I. Nicea e Costantinopoli, 180-191*; ed anche, B. SESBOUÉ, *La divinità del Figlio e dello Spirito Santo (secolo IV)*, in Id. - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi. I. Il Dio della salvezza. I-VIII secolo, Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000<sup>2</sup>, 251-254.

<sup>79</sup> *COD* 5, 24, i corsivi sono nostri.

<sup>80</sup> Su questo, cf. N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. I. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, Borla, Roma 2012, 469; ed anche A. AMATO, *I quattro concili*, 235-236, dove si mette in rilievo la discussione sulla controversa caratterizzazione antiapollinarista di questo articolo del credo.

l'espressione ribadisce la duplice nascita di Gesù: la nascita come Dio da Dio, e come vero uomo da Maria<sup>81</sup>.

Accanto a ciò, però, non si può fare a meno di evidenziare, in un contesto così importante e decisivo per la fede della Chiesa, il ruolo di Maria Vergine che qui viene ribadito. Infatti, il Concilio non solo introduce nella formula dogmatica la sua figura, ma ne afferma l'identità (l'essere vergine) e ne richiama il ruolo nell'opera della redenzione e della salvezza, collocandola al centro dell'evento dell'incarnazione<sup>82</sup>.

A conclusione di queste note, si possono perciò fare due osservazioni complementari. Da un lato, infatti, il Concilio Costantinopolitano inserisce, così, le proprie affermazioni mariologiche nella lunga tradizione della Chiesa, riprendendo la figura di *Maria Vergine* dal passato e rilanciandola verso le epoche a venire, dove essa avrà ampi sviluppi soprattutto dal versante ecclesiologico<sup>83</sup>. Dall'altro lato, però, ciò che qui rimane ancora inevasa è la domanda sulle modalità della duplice causalità dell'incarnazione, interrogativo che troverà la sua risposta nel successivo Concilio di Efeso, e nella questione di Maria come di colei che è la *Theotokos*.

*Il Concilio di Efeso (431)* – A scanso di ogni equivoco, va subito precisato che quello di Efeso è un Concilio cristologico, e che la sua valenza mariologica è subordinata alla questione fondamentale qui trattata (e, solo in parte, risolta): il mistero dell'incarnazione e la struttura ontologica di colui che è l'Incarnato<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Importante per l'interpretazione, in questo senso, della formula di fede del Costantinopolitano I, è lo studio di R. CANTALAMESSA, *Cristologia, mariologia e pneumatologia nel simbolo costantinopolitano e nella patristica*, in Id., *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Vita e Pensiero, Milano 2006, 79-102 (qui, 85).

<sup>82</sup> Su questo si è già notato sopra che il duplice principio non deve essere inteso nel senso della compartecipazione di Dio e di Maria nella incarnazione di Gesù Cristo, ma nel senso della duplice nascita: da Dio nell'eternità e da Maria nel tempo. In questo senso, perciò, si può parlare di una posizione centrale e decisiva per Maria nell'incarnazione, così come tutta la patristica successiva tenderà ad affermare (cf., ad esempio, SANT'AGOSTINO, *Sermo* 225, 4, in *PL* 38, 1074).

<sup>83</sup> A tal riguardo, illuminante è la riflessione di R. Cantalamessa: «Definendo la nascita storica di Cristo come una nascita "spirituale" (per opera dello Spirito santo) e "vergine" (da Maria Vergine), l'articolo del Simbolo apparirà ai Padri come *il fondamento e il modello della nascita sacramentale di Cristo*, per opera dello Spirito santo, *dalla Vergine Chiesa* e della *nascita morale o mistica*, sempre ad opera dello stesso Spirito, *dall'anima credente*. Conservando tutto il suo significato anche mariologico e soprattutto ecclesiale» (cf. R. CANTALAMESSA, *Cristologia, mariologia e pneumatologia nel simbolo costantinopolitano e nella patristica*, 89, i corsivi sono nostri).

<sup>84</sup> Su Efeso, mi permetto di rimandare al mio P. SGUAZZARDO, *Incarnazione*, Cittadella, Assisi 2013, 87-92; ed anche: P.-Th. CAMELOT, *Storia dei Concili Ecumenici. 2. Efeso e Calcedonia*, M. DI MARCO (cur.), LEV, Città del Vaticano 1997, 11-71; A. AMATO, *I quattro concili*, 238-247; B. SESBOUÉ, *La Vergine Maria*, 504-507.

In ogni caso, la sua celebrazione si rese indispensabile a causa del conflitto, teologico e personale, che era sorto tra Nestorio, patriarca di Costantinopoli († 451 circa, di scuola antiochena), e Cirillo, patriarca di Alessandria († 444, di scuola alessandrina). Nestorio, infatti, partendo dalle sue premesse cristologiche<sup>85</sup>, riteneva che non si potesse qualificare Maria come colei che era la Genitrice di Dio (*Theotókos*), ma solamente come la Genitrice di Cristo (*Christotókos*). Questo modo di riferirsi a Maria da parte di Nestorio, però, fece sì che la reazione degli Alessandrini e, primo fra tutti, di Cirillo non si facesse attendere: la Chiesa alessandrina, infatti, tradizionalmente legata a questo titolo mariano, insorse nei confronti del Patriarca di Costantinopoli, mettendone in dubbio l'ortodossia dottrinale (*II e III lettera di Cirillo a Nestorio*<sup>86</sup>).

In realtà, la disputa che si accese tra i patriarchi metteva in evidenza un problema ben più importante sul piano cristologico:

«il *Logos* è il soggetto unico dell'incarnazione, o non si deve ammettere che l'unità di Cristo è un *tertium quid* derivante dall'unione della divinità con l'umanità?»<sup>87</sup>.

Naturalmente, Nestorio, per salvaguardare la natura umana di Cristo, pensava l'incarnazione (e l'Incarnato) come questo *tertium quid*: una unione morale delle due nature divina e umana e, perciò, Maria è solo la *Christotókos*, in quanto è *colei che genera il Cristo nell'umanità*. Cirillo, invece, insisteva sulla priorità del *Dio-Logos* come unico soggetto dell'incarnazione, unendo intrinsecamente a sé la natura umana. In questo senso, perciò, è giusto parlare di Maria come di colei che è la *Theotókos*, in quanto in lei è il *Dio-Logos* che assume l'umanità<sup>88</sup>.

Bisogna dire che il Concilio, convocato ad Efeso nel 431 per dirimere la controversia, non riuscì a realizzare un vero e proprio accordo tra le parti<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Dato l'oggetto di questo lavoro, non è possibile affrontare tutti gli antecedenti che portarono alla celebrazione del Concilio. Per un approfondimento di questa questione, si rimanda al saggio di A. AMATO, *I quattro concili*, 239-242, dove l'autore illustra le prospettive cristologiche tanto di Nestorio quanto di Cirillo. Per quanto concerne, invece, le due scuole di Antiochia e Alessandria, si veda B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986, 278-289 (*Le grandi tradizioni cristologiche*, con riferimento, anche, a quella latina, 290-294).

<sup>86</sup> Per quanto concerne le due *Lettere di Cirillo a Nestorio*: per il testo, cf. COD 40-44; 50-61 (gli *anatematismi* sono alle pp. 59-61); per il commento e l'approfondimento, cf. B. SESBOÛÉ, *Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)*, in Id. - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*. 1, 339-349 (dove viene anche analizzata la risposta di Nestorio a Cirillo dopo la sua *seconda Lettera*, cf. pp. 343-346).

<sup>87</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1986<sup>5</sup>, 327.

<sup>88</sup> Cf. P. SGUAZZARDO, *Incarnazione*, 93-94.

<sup>89</sup> Circa lo svolgimento del Concilio e le sue conclusioni sul piano teologico, cf. P.-Th. CAMELOT, *Storia dei Concili Ecumenici*. 2. *Efeso e Calcedonia*, 43-67; ed anche B. SESBOÛÉ, *Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)*, 349-352; S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 126-129.

Accordo che verrà trovato soltanto nel 433 con il cosiddetto *Atto di unione*<sup>90</sup>, nel quale si affermerà che *uno e il medesimo* è colui che fin dall'eternità è stato generato dal Padre e che nel tempo è stato generato da Maria, nella convinzione di ribadire la stessa istanza che era stata decisiva a Nicea e che è presente tanto nella Scrittura quanto nella Tradizione: riconoscere che Colui che ci incontra in Gesù di Nazaret è Dio stesso<sup>91</sup>. In questo modo, il Concilio di Efeso giunge ad affermare che di Cristo si deve predicare tanto l'elemento divino quanto l'elemento umano, ed essendo il soggetto identico prima e dopo l'incarnazione, si può e si deve dire che Maria è la Madre di Dio<sup>92</sup>.

D'altro canto, però, da quanto fin qui detto risulta chiara la dimensione mariologica di questo Concilio, per quanto essa sia subordinata a quella cristologica. Infatti, se in Cristo l'unione avviene non secondo la sostanza, ma secondo l'unica sussistenza divina del Logos ("secondo l'ipostasi"), allora risulta legittimo affermare che il Logos è realmente nato dalla Vergine Maria, o, se si vuole, è stato generato secondo la carne da colei che, a giusto titolo, è la Madre di Dio<sup>93</sup>. Di conseguenza,

«con la proclamazione di Maria come *Theotókos*, il Concilio non solo avallò la devozione popolare alla santa Vergine, ma le diede il suo fondamento biblico-dogmatico, che è il mistero stesso del Verbo incarnato»<sup>94</sup>.

A conclusione di questo discorso, non si può fare a meno di ricordare che il risultato raggiunto ad Efeso verrà celebrato anche a Roma con la costruzione da parte di papa Sisto III (su una chiesa preesistente) della *Basilica liberiana di Santa Maria Maggiore*, a testimonianza della venerazione e devozione anche dell'Occidente nei confronti di colei che è la Madre di Dio.

*Il Sinodo Lateranense (649)* – Dopo quasi cento anni dalla celebrazione dell'ultimo Concilio ecumenico, il Costantinopolitano II (553), nella Chiesa,

<sup>90</sup> Per le vicende successive al Concilio di Efeso fino all'*Atto di unione* del 433, cf. P.-Th. CAMELOT, *Storia dei Concili Ecumenici*, 2. *Efeso e Calcedonia*, 67-69; ed anche B. SESBOUÉ, *Cristologia e soteriologia. Efeso e Calcedonia (secoli IV e V)*, 353-356 (il testo si trova in COD 69-70).

<sup>91</sup> Cf. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 327.

<sup>92</sup> Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*. 3. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder-Università Lateranense, Roma 1986, 826. Resta evidente in questo contesto la normatività del Concilio di Nicea: l'evento dell'incarnazione è visto a partire dall'unico Figlio eterno del Padre che giunge ad incarnarsi e a nascere temporalmente dalla Vergine Maria. Di conseguenza, il Concilio di Efeso è da ritenersi metodologicamente come una ermeneutica del Concilio di Nicea stesso.

<sup>93</sup> Cf. D. SARTOR, *Madre di Dio*, in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, 817-819. In ogni caso, l'interpretazione complessiva del Concilio costituisce tutt'oggi un problema di carattere non solo storico, ma anche dogmatico (su questo, cf. P.-Th. CAMELOT, *Storia dei Concili Ecumenici*. 2. *Efeso e Calcedonia*, 62-65).

<sup>94</sup> A. AMATO, *I quattro concili*, 247.

soprattutto d'Oriente, permanevano ancora molte resistenze nella recezione della dottrina di Calcedonia e del suo corollario interpretativo, stabilito proprio da quest'ultimo Concilio<sup>95</sup>. Il problema del *monofisismo*, già comparso dopo Efeso, infatti, era una questione che continuava a creare divisioni e contrasti anche in quest'epoca (VII secolo), sebbene non più sul piano ontologico ma su quello della volontà e operatività di Cristo (*monotelismo* e *monoenergismo*)<sup>96</sup>.

Dinanzi a ciò, anche l'Occidente, in un primo momento, aderì alla dottrina del monotelismo con papa Onorio I († 638). Ben presto, però, le cose cambiarono per l'intervento del suo successore, papa Martino I († 655), e grazie anche al contributo determinante di san Massimo il Confessore († 662). Infatti, il papa convocò un Sinodo locale, che si tenne nel 649 a Roma nel Palazzo del Laterano e al quale partecipò anche san Massimo, dove riprovò il monotelismo e si dichiarò apertamente per le *due volontà* e *due operazioni* in Cristo<sup>97</sup>.

Per quanto concerne la nostra riflessione, però, questo Sinodo risulta essere importante in quanto è in esso che l'idea della *verginità perpetua di Maria* riceve un nuovo riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa dopo Costantinopoli e Calcedonia<sup>98</sup>. Infatti, è nel terzo canone di questo Sinodo che papa Martino fa inserire l'affermazione secondo cui:

«se qualcuno non professa secondo i santi padri in senso proprio e veracemente genitrice di Dio la santa *sempre vergine intatta* Maria, giacché ella in senso proprio e veracemente negli ultimi tempi *ha concepito senza seme* dallo Spirito santo e ha partorito colui che è generato da Dio Padre prima di tutti i secoli, Dio il Verbo, *rimanendo inviolata anche dopo il parto la sua verginità*, sia condannato»<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> Molto vi sarebbe da dire sul periodo storico e teologico successivo al Concilio di Calcedonia (451) e fino al Concilio Costantinopolitano II (553). Ci limitiamo qui a suggerire la lettura di un saggio che, anche se sinteticamente, può delineare l'orizzonte dei dibattiti lì sopraggiunti: B. SESBOÛÉ, *Nella scia di Calcedonia: cristologia e soteriologia (dopo il VI secolo)*, in Id. - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*. 1, 377-387; 390-394.

<sup>96</sup> Sulla duplice controversia del *monoenergismo* e *monotelismo* (è questo l'ordine nel quale si manifestarono) si veda: M. SIMONETTI, *Le controversie cristologiche nel VII secolo*, in Id., *Studi di cristologia postnicena*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, 491-506.

<sup>97</sup> Cf. N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*. I, 512. Per quanto concerne il contributo di san Massimo Confessore alla risoluzione della controversia in Occidente, cf. per i testi: MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscoli teologici e polemici*, B. DE ANGELIS (ed.), Dehoniana Libri, Roma 2007; per l'approfondimento monografico: F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1979.

<sup>98</sup> Va segnalato, infatti, che in tale direzione già il Concilio di Costantinopoli si era pronunciato nel simbolo di fede («si è incarnato per opera dello Spirito santo *da Maria vergine*»), e che questo era stato ribadito nella formula di Calcedonia («generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e la nostra salvezza *da Maria vergine* e madre di Dio, secondo l'umanità»). Tuttavia, solo il Sinodo Lateranense, con il suo terzo canone, giungerà alla definizione di una *verità di fede definita*.

<sup>99</sup> H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, P. HÜNERMANN (ed.), EDB, Bologna 1996<sup>2</sup>, 503 i corsivi sono nostri (d'ora in poi: *DH*). Il canone, così come è formulato, è ispirato all'insegnamento di sant'Agostino e di papa Ormisda (cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, cit., 133).

Come si può comprendere dal dettato di questo canone, qui vengono ribaditi alcuni aspetti essenziali di questa dottrina:

- in primo luogo, contro le mai sopite tendenze docetiste<sup>100</sup>, viene dichiarata la reale maternità della *Theotókos* che esclude qualsiasi possibilità di intendere la venuta di Cristo nel mondo non come un fatto “reale”, ma solo come qualcosa di “apparente”;

- inoltre, si afferma non solo la verginità di Maria, ma anche il carattere perpetuo di essa. Infatti, nel proclamarla *sempre vergine*, si ribadisce la sua verginità *prima del parto* (*ha concepitó senza seme*), e *dopo il parto* (*rimanendo inviolata anche dopo il parto la sua verginità*);

- infine, sebbene nella formula non si vada al di là del definirla sempre vergine, in realtà, nei discorsi di papa Martino al Sinodo si pone pure in evidenza il carattere prodigioso del parto, e dunque *la verginità nel parto* di Maria a motivo della «sospensione delle leggi di natura»<sup>101</sup>.

La successiva riflessione teologica estenderà il concetto della verginità di Maria alla *verginitas mentis*, cioè al costante proposito di verginità; e alla *verginitas sensus*, cioè all’immunità dalla concupiscenza. Il dogma della Chiesa, però, così come è formulato si riferisce solo all’integrità fisica<sup>102</sup>.

Infine, resta il fatto che, sul piano dottrinale, il Sinodo non fu mai formalmente dichiarato ecumenico, cosa che avvenne invece, ad esempio, per il Concilio Costantinopolitano I che, in realtà, all’inizio fu un Sinodo locale delle Chiese orientali, e solo a Calcedonia venne riconosciuto anche dall’Occidente. Tuttavia, su espressa richiesta del papa, i canoni ricevettero l’approvazione di tutta la Chiesa, sia occidentale che orientale. Di conseguenza, la perpetua verginità di Maria divenne così *verità di fede definita*, almeno in forza dell’autorità papale<sup>103</sup>.

*Il Concilio Niceno II (787)* – Nella Chiesa la prassi della raffigurazione di Cristo, dei santi e, tra di essi, della Madre di Dio è molto antica. Basti pensare ai dipinti delle catacombe (II-IV secolo), o ai cicli musivi tanto di santa Maria Maggiore in Roma (V secolo) quanto di Ravenna (V-VI secolo). Anche l’Oriente non era da meno in questo, nonostante le riserve di alcuni Padri<sup>104</sup>, so-

<sup>100</sup> Sulla vicenda del docetismo nella storia della cristologia, cf. B. STUDER, *Docetismo*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. 1. A-E, 1465-1466.

<sup>101</sup> Cf. S. DE FIORES, *Vergine*. III. *Tradizione ecclesiale*, in ID. - S. MEI (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, 1461-1462.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, 1462-1464. Per una valutazione di queste affermazioni, cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 300; 305.

<sup>103</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 133-134; M. HURLEY, *Born incorruptibly. The third Canon of the Lateran Council (A. D. 649)*, in *The Heythrop Journal* 2 (1961) 217-223.

<sup>104</sup> Tra i padri e scrittori ecclesiastici che opponevano riserve alle immagini, dobbiamo ricordare EUSEBIO DI CESAREA (*Historia Ecclesiastica* 7, 18, 2-4, in PG 20, 1545-1550); ed EPIFANIO DI SALAMINA (in

prattutto attraverso l'impiego dei mosaici e delle icone (IV-VII secolo). Ignorando questa prassi, però, nel 727, l'imperatore Leone l'Isaurico darà inizio alla triste vicenda della *lotta iconoclasta*, che si protrarrà con alterne vicende fino all'843, dopo la celebrazione del *II Concilio di Nicea* nel 787 e il rinnovato imporsi della tradizione antica con l'istituzione della *Festa dell'ortodossia* (I domenica di quaresima, tutt'oggi celebrata)<sup>105</sup>.

Di fatto, però, con questa vicenda il problema che venne posto è di natura principalmente cristologica: secondo gli iconoclasti, infatti, raffigurare il Cristo nei dipinti e nelle icone sarebbe come negare l'unione ipostatica, in quanto, in esse, si separerebbe la natura umana dalla natura divina, che è non circoscrivibile e quindi non rappresentabile. A loro volta, i sostenitori della tradizione iconografica, avvalendosi soprattutto del pensiero di Giovanni Damasceno († 749), si ponevano su posizioni diametralmente opposte. Infatti, come questi più volte aveva ribadito nei suoi scritti<sup>106</sup>, le immagini sono lecite in quanto legate all'*economia dell'incarnazione*: il Verbo incarnato è l'immagine visibile, e quindi rappresentabile, del Dio invisibile. Pertanto, negare le raffigurazioni di Cristo vorrebbe dire, in ultima analisi, negare l'incarnazione<sup>107</sup>.

Il Concilio, che fu trasferito a Nicea dall'imperatrice reggente Elena nel 787, dopo una prima convocazione a Costantinopoli, giunse a stilare un *horos* (= definizione dogmatica) nel quale si stabiliva la liceità delle raffigurazioni di Cristo, di Maria e dei santi in continuità con la dottrina del Damasceno, e si deplorava la distruzione delle icone perpetrata dagli iconoclasti<sup>108</sup>.

In ogni caso, a riguardo della *verGINE Maria* e dei Santi, l'*horos* sottolinea e ribadisce la legittimità della venerazione e dell'onore da attribuire alle loro raffigurazioni, in quanto queste vanno al *prototipo* e non alla sua rappresen-

---

una lettera trascritta in latino da san Girolamo, cf. SAN GIROLAMO, *Ep.* 51, 9, in *PL* 22, 526-527). Su questo cf. H. CROUZEL, *Immagine*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. 2. *F-O*, 2533-2543.

<sup>105</sup> Per le vicende che portarono al Concilio Niceno II, cf. B. SESBOUÉ, *Nella scia di Calcedonia: cristologia e soteriologia (dopo il VI secolo)*, 404-408. Per quanto concerne, invece, la prospettiva mariologica, cf. P. AMATO, *Arte/Iconologia*, in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, 142-143.

<sup>106</sup> Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, V. FAZZO (ed.), Città Nuova, Roma 1997 (il testo in greco si trova in *PG* 94, 1232-1420).

<sup>107</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 142-143. Ed anche N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*. I, 530-534.

<sup>108</sup> Per il testo dell'*horos*, cf. *COD* 135-136. Dalla lettura del testo, si può evincere l'attenzione che viene posta, da un lato, alla presenza dello Spirito santo e, dunque, alla grazia ed energia divina presente nell'immagine (secondo la teologia di Giovanni Damasceno); dall'altro lato, però, la dimensione sottolineata è anche quella della presenza relazionale dell'archetipo nell'immagine, cosicché l'icona viene ad assumere una funzione "anagogica" di guida verso l'alto, e di "finestra" che è spalancata sul mistero (sarà questa la linea interpretativa di TEODORO STUDITA, monaco bizantino del IX secolo, nel suo *Antirrheticus* 2, 3 [cf. *PG* 99, 354C]).

tazione (secondo una prospettiva tipicamente platonica). Tuttavia, tale venerazione non deve essere confusa con l'*adorazione* che, invece, deve essere riservata solamente a Dio e, dunque, essenzialmente all'Eucaristia (il corpo reale del Dio fatto uomo)<sup>109</sup>.

Pertanto, a conclusione di queste osservazioni, si può ben comprendere che, partendo da una questione apparentemente marginale come quella delle icone, non solo si è giunti a chiarire ulteriormente il mistero dell'incarnazione e dell'unione ipostatica, ma si è potuto meglio approfondire il ruolo di Maria in questo mistero. Da un lato, infatti, ella è garante della retta interpretazione della dottrina dell'incarnazione, dalla quale discende la possibilità della rappresentazione del Figlio; mentre, dall'altro lato, la raffigurazione di Maria ha un grande valore nella fede e nella devozione della Chiesa, ma solo in vista della sua venerazione e imitazione.

## 2.2. Maria nei Concilî tra Medioevo ed epoca Moderna

Alla grande tradizione mariologica della Chiesa antica, succede quella del Medioevo e, successivamente, quella dell'epoca moderna. Come vedremo, la scelta di unificare queste due tradizioni nasce da una precisa indicazione storico-teologica: il Medioevo, pur ricco di notevoli dibattiti mariologici, non porterà ad alcuna definizione dogmatica, ma preparerà la strada ai Concilî dell'età moderna.

Perciò, volendo cogliere lo sviluppo di tali discussioni, sarà necessario soffermarci, dapprima, su quest'epoca storica (*il Medioevo*), e quindi proseguire con l'età moderna, considerando in un primo momento il *Concilio di Basilea – Ferrara – Firenze* (1431-1445), e quindi il *Concilio di Trento* (1545-1563).

*Il Medioevo* – Già nel primo paragrafo, trattando della figura di Maria, abbiamo rilevato come il Medioevo accolga i risultati della riflessione teologica e dogmatica della Chiesa antica (Maria come colei che è la *Theotókos* e la *sempre Vergine*), ma li ripresenti arricchendone i contenuti e incarnandoli nella propria cultura (*novità nella continuità*). È in quest'ottica, infatti, che vanno ricordate: la *disputa sulla verginità nel parto* tra Ratramno († 875 circa)

<sup>109</sup> Nel senso qui indicato, particolarmente significativo è il passaggio dell'*horos* dove si afferma: «Non si tratta, certo, di una vera adorazione, riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della croce preziosa e vivificante, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta di incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi. L'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto» (COD 136).

e Radberto Pascasio († 865 circa)<sup>110</sup>; e le numerose *testimonianze liturgiche* (orazioni e omelie) che celebrano Maria come Madre di Dio, precisandone però il senso nell'orizzonte della cultura medioevale<sup>111</sup>.

Accanto a ciò, però, vi è anche un duplice ambito di riflessione più originale e nuovo (pur con i richiami ai santi Padri e, in particolare, a sant'Agostino) che qui si presenta, ed è quello dell'imporsi dell'idea dell'*Assunzione al cielo* di Maria (*Dormitio*) e della sua *Immacolata concezione*.

Riguardo all'*Assunzione al cielo*: va precisato che già tra il VII e il IX secolo a Roma si celebrava una festa (il 15 agosto) per onorare la *Theotókos*, ma che, ben presto, divenne la festa della *Dormitio Mariae* e della sua *Assunzione*, in connessione con le celebrazioni, per gli altri santi, del giorno della loro nascita al cielo (*dies natalis*)<sup>112</sup>. Tuttavia, questa tradizione non risolveva il dibattito tra i teologi circa la sorte del corpo terreno di Maria, discussione che vide, in epoche differenti, succedersi due distinte posizioni:

- da un lato, nel IX secolo, quella di coloro che affermavano il silenzio della Scrittura a tale riguardo, e, dunque, l'impossibilità di poter fare qualsiasi dichiarazione in merito a tale questione, se non appoggiandosi ai racconti degli apocrifi (Ambrogio Autperto, Radberto Pascasio)<sup>113</sup>;

- dall'altro lato, invece, coloro che, successivamente (XII secolo), ponendosi sotto l'autorità di Agostino<sup>114</sup>, concordavano sul silenzio delle fonti, ma stabilivano il principio secondo cui, dalla Scrittura, partendo da *ciò che è noto* si può esplicitare *ciò che è vero*, e, quindi, si può affermare l'incorruttibilità del corpo terreno di Maria muovendo dal dato della sua divina maternità.

In questo modo, la situazione di stallo creatasi con l'autorità di Girolamo veniva ad essere sbloccata e la riflessione sarebbe potuta continuare nei secoli a venire.

Per quanto concerne, invece, l'*Immacolata concezione*, va precisato che la questione ha radici lontane nel tempo e, in particolare, si inserisce nella controversia pelagiana che vide come protagonista il Vescovo di Ippona. Ago-

<sup>110</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 150. Sul ruolo di Radberto Pascasio nella riflessione mariologica, cf. Id., *Vergine*. III. *Tradizione ecclesiale*, 1461-1462.

<sup>111</sup> Per quanto concerne le testimonianze liturgiche, cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 91-97.

<sup>112</sup> Cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 150; sull'istituzione delle feste liturgiche mariane nel Medioevo, cf. anche R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 80-85.

<sup>113</sup> Questi autori si ponevano sotto l'autorità di Girolamo per interpretare in senso restrittivo la Scrittura, come testimonia il testo dello PSEUDO-GIROLAMO, *Omelia sull'assunzione della Beata Vergine Maria*, in *Testi mariani del primo millennio*. 3. *Padri e altri autori latini*, G. GHARIB - E. M. TONIOLO - L. GAMBERO - G. DI NOLA (edd.) Città Nuova, Roma 1990, 788-814 (in realtà, un testo scritto sotto l'autorità di san Girolamo da Radberto Pascasio e altresì noto come la lettera *Cogitis me*, cf. S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù*, 150).

<sup>114</sup> Cf. G. QUADRIO, *Il trattato «De assumptione Beatae Mariae Virginis» dello pseudo-Agostino e il suo influsso nella teologia assunzionistica latina*, PUG, Romae 1951, 37-45.

stino, infatti, in ragione delle accuse che gli venivano mosse da Pelagio e da Giuliano di Eclano, si era posto il problema del rapporto tra la vergine Maria e il peccato originale, e aveva cercato una soluzione che tenesse conto tanto del carattere universale del dominio del male sugli uomini, quanto dell'altrettanto universale opera di redenzione compiuta da Cristo<sup>115</sup>.

La riflessione dell'Ipponate, per quanto ancora oscura ed enigmatica, sarà un'eredità decisiva per la teologia medioevale in merito a questo tema.

I teologi dell'epoca (XIII-XIV secolo), infatti, riprendendo la prospettiva di Agostino giunsero ad affermare che la prerogativa mariana della concezione immacolata non è una realtà che è al di fuori della redenzione operata da Cristo, quanto piuttosto è il caso più eccellente di questo mistero. In altri termini, cioè, «Maria è stata redenta dalla croce di Cristo, in previsione dei meriti del Figlio suo»<sup>116</sup>. Questa affermazione, preparata dagli scritti di san Bonaventura e formulata come libera opinione teologica da Giovanni Duns Scoto (in opposizione all'opinione contraria di san Tommaso d'Aquino), sarà il punto di partenza di quella riflessione che arriverà alla formulazione del dogma dell'Immacolata concezione nel XIX secolo.

A conclusione di queste osservazioni, si deve in ogni caso ricordare che, durante tutto il periodo del Medioevo, non vi fu alcuna formulazione dogmatica o definizione di fede a riguardo della vergine Maria. Tuttavia, i dati sin qui raccolti sembrano sufficienti per mostrare la fecondità di questa teologia e il prezioso contributo da essa dato al progresso dogmatico della mariologia.

*Il Concilio di Basilea (1439)* – Anche il Concilio di Basilea ebbe modo di intervenire sulle questioni inerenti il dogma mariano e, nella fattispecie, nelle discussioni sull'*Immacolata concezione*. Tuttavia, i risultati di questo Concilio, come è noto, furono nulli sul piano dogmatico, e, dunque, l'incidenza delle decisioni dell'assise di Basilea sarà significativa solo per il prosieguo della storia del dogma<sup>117</sup>.

Infatti, senza voler qui riproporre tutte le vicende che dal Concilio di Costanza, con la teoria del conciliarismo (1414-1418), portarono al Concilio di Basilea (1431-1445), ricordiamo solamente la rottura che avvenne nel 1436 tra il Concilio, rappresentato da un gruppo di conciliaristi, e il Papa Eugenio

<sup>115</sup> A tal riguardo, infatti, scrive sant'Agostino: «Non assegniamo Maria al diavolo per la condizione del nascere, ma per questo: perché la stessa condizione del nascere è risolta dalla grazia del rinascere» (cf. SANT'AGOSTINO, *Polemica con Giuliano - Opera incompiuta*, 4, 122 [per il testo latino, cf. PL 45, 1418]).

<sup>116</sup> B. SESBOUÉ, *La Vergine Maria*, 517.

<sup>117</sup> Cf. P. MARANESI, *Gli sviluppi della dottrina sull'Immacolata concezione dal XII al XV secolo*, in E. DAL COVOLO - A. SERRA (edd.), *Storia della mariologia*. 1. *Dal modello biblico al modello letterario*, Marianum-Città Nuova, Roma 2009, 857-866.

IV che, per questo, spostò l'assise a Ferrara e, successivamente, a Firenze (1439)<sup>118</sup>. Di conseguenza, le sessioni tenutesi a partire dal 1437, cioè dopo la rottura con il papa, debbono essere considerate senza valore giuridico o dogmatico per la Chiesa. Ed è, purtroppo, all'interno di questo blocco di sessioni, e precisamente nella XXXVI, che nel 1439 venne promulgato un decreto a favore dell'*Immacolata concezione*, la cui validità, però, è proprio per questo nulla<sup>119</sup>.

In ogni caso, per il nostro tema, gli elementi significativi che da questa vicenda si possono evidenziare sono sostanzialmente tre:

- in primo luogo, il documento conciliare, seppure non dogmatico, ha consentito un'ulteriore chiarificazione della controversia medioevale sulla Concezione immacolata di Maria che aveva rilevato la contrapposizione tra le tesi di Giovanni Duns Scoto (a favore) e quelle di Tommaso d'Aquino (contrario)<sup>120</sup>;

- inoltre, la medesima dichiarazione non solo ebbe un vasto consenso tra i conciliaristi di Basilea, ma è espressa in una forma e con dei termini che saranno molto prossimi a quelli utilizzati nella proclamazione del dogma da parte di Pio IX nel 1854<sup>121</sup>;

- infine, essa favorirà l'istituzione per tutta la Chiesa della festa dell'Immacolata concezione di Maria (8 dicembre), decretata da papa Sisto IV mediante la Costituzione «*Grave nimis*» del 4 settembre 1483<sup>122</sup>.

Resta il fatto, a conclusione di queste considerazioni, che il consenso di Basilea intorno a questo tema non si ritroverà più nei successivi Concili a iniziare dall'assise di Trento, ma, ad ogni buon conto, le decisioni qui prese, anche se nulle sul piano dogmatico, saranno significative per il prosieguo della vicenda che porterà alla definizione del 1854.

*Il Concilio di Trento (1545-1563)* – Il Concilio, convocato a Trento nel 1545, ebbe modo di intervenire durante le sue sessioni anche sulle questioni

---

<sup>118</sup> Per la storia di questi due concili si veda D. QUAGLIONI, *I concili del Medioevo e dell'età Moderna*, in R. AUBERT - G. FEDALTO - D. QUAGLIONI, *Storia dei concili*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 147-154; 155-166.

<sup>119</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 121. Per il testo del decreto promulgato a Basilea: X. LE BACHELET - M. JUGIE, *Immaculée Conception*, in A. VACANT - E. MANGENOT - É. AMANN (ed.), *Dictionnaire de théologie catholique*, VII/1, Letouzey et Ané, Paris 1923, 1113.

<sup>120</sup> Sulla contrapposizione tra il Dottore Angelico e Duns Scoto, cf. L. MELOTTI, *Maria, la Madre dei viventi. Compendio di mariologia*, Elledici, Leumann (TO) 1989, 128.

<sup>121</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, *La Vergine Maria*, 518.

<sup>122</sup> Cf. DH 1425-1426. Avremo modo di tornare su questa Costituzione con le determinazioni stabilite dal Concilio di Trento a proposito della vergine Maria in relazione al peccato originale. Ad ogni modo, in merito alla portata e al valore di questo documento, cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 122.

mariologiche, soprattutto in corrispondenza della discussione del *Decreto sul peccato originale* (V sessione, con la promulgazione del decreto il 17 giugno 1546)<sup>123</sup>.

In particolare, l'assise conciliare si esprime con alcune significative decisioni, che si possono rilevare leggendo il sesto canone:

«Questo santo Sinodo dichiara tuttavia, che non è sua intenzione comprendere in questo decreto, dove si tratta del peccato originale, la beata e immacolata vergine Maria, madre di Dio, ma che si devono osservare su questo punto le costituzioni di papa Sisto IV, di felice memoria, sotto minaccia delle sanzioni in esse previste e che il Concilio rinnova»<sup>124</sup>.

Da questo testo, infatti, si può evincere che il Concilio, dopo aver affermato il carattere universale del peccato originale<sup>125</sup>:

- stabilisce *di dover escludere da questo dominio* la vergine Maria (secondo l'insegnamento che era già stato di Agostino e che qui viene ripreso) e, non a caso, di poter utilizzare anche il titolo di *immacolata* per rivolgersi a lei;

- inoltre, ribadisce l'imposizione di papa Sisto IV<sup>126</sup> che vietava alle singole parti di definire eretica l'opinione contraria in merito alla questione, lasciando libera la discussione su questo punto della dottrina.

In tal modo, come già detto, l'assise conciliare, pur non prendendo aperta posizione verso l'Immacolata concezione con una definizione *ad hoc*, prepara la via alla sua possibile elaborazione. Se da un lato, infatti, sembra ritirarsi su posizioni conservatrici, riprendendo la Costituzione di Sisto IV e imponendo, di fatto, il silenzio tra le parti; dall'altro lato però, compie un deciso passo avanti nel "metodo": stabilisce l'eccezione di Maria, in un decreto che fin dall'inizio non ammette eccezioni sul peccato originale<sup>127</sup> e crea così i presupposti per poterne parlare.

<sup>123</sup> Per quanto concerne il *Decreto sul peccato originale*: per il testo, cf. COD 665-667; per ciò che, invece, concerne la riflessione teologica, cf. V. GROSSI - B. SESBOÛÉ, *Peccato originale e peccato delle origini: dal concilio di Trento all'epoca contemporanea*, in V. GROSSI - L. F. LADARIA - PH. LÉCRIVAIN - B. SESBOÛÉ, *Storia dei dogmi. II. L'uomo e la sua salvezza. V-XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 205-216 (il testo esclude, però, il sesto canone del decreto).

<sup>124</sup> DH 1516.

<sup>125</sup> Si tratta del testo del secondo canone di Trento, il quale non è che una ripresa del medesimo canone del II Sinodo di Orange del 529 (cf. DH 372; V. GROSSI - B. SESBOÛÉ, *Peccato originale e peccato delle origini: dal concilio di Trento all'epoca contemporanea*, 209-210).

<sup>126</sup> Cf. sopra, nota 122.

<sup>127</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, *La Vergine Maria*, 518; ed anche S. DE FIORES, *Immacolata*, in Id. - S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, 686; 699-702.

Pertanto, in conclusione, non si può fare a meno di rilevare che, il decreto tridentino, che qui abbiamo cercato di illustrare, si dimostra essere un'ulteriore ma determinante tappa nel lungo percorso che porterà alla proclamazione del dogma mariano.

### 2.3. Maria nelle definizioni dogmatiche tra XIX e XX secolo

Come lo stesso titolo del paragrafo suggerisce, in corrispondenza dell'arco di tempo che qui vogliamo prendere in esame non vi è stato alcun contributo conciliare al progresso del dogma mariano. Infatti, l'unico Concilio celebrato, vale a dire il Concilio Vaticano I (1869-1870), in merito alla vergine Maria non ha fatto alcuna significativa affermazione. Solo il Concilio Vaticano II (1962-1965), nella sua *Costituzione dogmatica su la Chiesa* «*Lumen gentium*», di fatto, proporrà un mutamento radicale nel modo di pensare alla Madre di Dio, non più in riferimento solo a Cristo, ma anche alla Chiesa<sup>128</sup>.

Tuttavia, tra la fine del XVI e la seconda metà del XX secolo, due sono i momenti culminanti nella fede della Chiesa e nella riflessione mariologica che qui dovremo brevemente prendere in esame: il pronunciamento dogmatico sull'*Immacolata concezione* di papa Pio IX, con la bolla «*Ineffabilis Deus*» (8 dicembre 1854); e il pronunciamento dogmatico sulla *Glorificazione nella sua anima e nel suo corpo* della Beata Vergine Maria, con la Costituzione apostolica «*Munificentissimus Deus*» (1 novembre 1950) di papa Pio XII.

Per quanto riguarda il primo dei due pronunciamenti, papa Pio IX, dopo aver consultato tutti i vescovi del mondo e avendo ottenuto da essi ampio consenso, procede alla definizione solenne dell'*Immacolata concezione della vergine Maria* secondo la seguente formula:

«Dichiariamo, pronunziamo e definiamo:

la dottrina,

che sostiene che la beatissima Vergine Maria *nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale,*

*è stata rivelata da Dio e perciò si deve credere fermamente e inviolabilmente da tutti i fedeli*»<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> Pur non essendo oggetto specifico del nostro studio, rimandiamo volentieri alla lettura di tutto il testo del capitolo VIII della «*Lumen gentium*», cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica su la Chiesa* «*Lumen gentium*» (21 novembre 1964), in *EV*, 1, EDB, Bologna 1979<sup>11</sup>, 426-445.

<sup>129</sup> *DH* 2803 (i corsivi sono nostri).

Come si può cogliere dal testo, al di là della solennità del pronunciamento dogmatico, gli elementi fondamentali sono sostanzialmente tre<sup>130</sup>:

- in primo luogo, senza entrare nel dibattito sul momento della “animazione” dell’embrione, la formula afferma che Maria è esente dal peccato dal primo istante della sua esistenza;

- inoltre, come già la tradizione teologica aveva sostenuto, da Duns Scoto in poi, questo è dovuto ai «meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano»: Maria, dunque, non si colloca al di fuori del genere umano e della redenzione del Figlio suo, sebbene, per lei, tale redenzione è avvenuta per “preservazione” («è stata preservata») e non per “purificazione”;

- infine, quel che viene anche posto in rilievo è che ciò è dovuto alla “singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente”, e che tale dottrina «è stata rivelata da Dio» e, pertanto, non è il frutto di una decisione della Chiesa, ma appartiene al sacro deposito della Tradizione.

Resta evidente, in questo contesto, che la definizione vuole ricapitolare tutte le acquisizioni del Magistero<sup>131</sup> e della teologia che si era pronunciata a favore, da Duns Scoto in poi. Inoltre, il testo del documento papale è particolarmente interessante, in quanto, non solo fornisce i testi della Scrittura (*Gen* 3,5; *Lc* 1,28.42) e la loro interpretazione da parte della Tradizione a sostegno del dogma, ma insiste nel ribadire che «la Chiesa può definire solo quello che riconosce come rivelato in Gesù Cristo»<sup>132</sup>.

Pertanto, a conclusione, con questa solenne definizione possiamo ribadire due elementi fondamentali: se, da un lato, qui si è giunti a dare compimento ad un lungo percorso di riflessione e di fede nei confronti di questo mistero, dall’altro lato, ciò è stato possibile perché i singoli dati della Rivelazione, insufficienti se presi singolarmente, insieme hanno ricevuto una chiarificazione a partire dalla coerenza e unità del mistero dell’incarnazione, che ne ha illuminato il senso<sup>133</sup>.

A differenza della definizione sull’Immacolata concezione, il pronunciamento sulla *Glorificazione nella sua anima e nel suo corpo* della Beata Vergine

<sup>130</sup> Cf. B. SESBOUÉ, *La Vergine Maria*, 519.

<sup>131</sup> Tra i pronunciamenti del Magistero, oltre al Decreto del Concilio di Trento e ai documenti di papa Sisto IV, è da ricordare, di papa ALESSANDRO VII, il *Breve «Sollicitudo omnium ecclesiarum»* (8 dicembre 1661) in *DH* 2015-2017. In esso, il pontefice approvava formalmente il culto dell’Immacolata concezione riconoscendone l’antichità, ma senza imporne l’obbligo; inoltre ribadiva le norme stabilite da Sisto IV nella *Costituzione «Grave Nimis»*. Questo *Breve* è importante, in quanto il suo testo sarà ripreso nel pronunciamento dogmatico di Pio IX.

<sup>132</sup> B. SESBOUÉ, *La Vergine Maria*, 520. Su questo cf. il testo della bolla in *DH* 2802 con la citazione finale di VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorio*, 23, 9 (cf. ID., *Commonitorio - Estratti*, 125).

<sup>133</sup> Cf. B. SESBOUÉ, *La Vergine Maria*, 521; ed anche R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 178-183.

Maria è l'unico documento su questo tema del Magistero pontificio. Nella Costituzione apostolica «*Munificentissimus Deus*» di Pio XII, infatti, si legge:

«per l'autorità di Nostro Signore Gesù Cristo, dei santi Apostoli Pietro e Paolo e Nostra, pronunziamo, dichiariamo e definiamo essere dogma da Dio rivelato che: *l'immacolata Madre di Dio sempre vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo*»<sup>134</sup>.

Questa formula, ritenuta da alcuni tanto laconica nella forma quanto audace nei contenuti<sup>135</sup>, presenta alcuni caratteri particolarmente significativi:

- intanto, il testo pone in evidenza la presenza attuale di Maria con Cristo nella comunione di gloria. Tuttavia, ed è questo il dato importante, non dice nulla riguardo *il dove, il come e il quando* di questa condizione, e nemmeno risponde alla questione della morte di Maria, accontentandosi di parlare di un generico «*terminato il corso della vita terrena*». In altri termini, cioè, la costituzione preferisce mantenere il silenzio su una questione che ritiene non appartenere in modo certo alla Rivelazione<sup>136</sup>;

- inoltre, la definizione evita intenzionalmente di dare qualsiasi indicazione spaziale a riguardo di questa traslazione, preferendo il termine, apparentemente generico ma biblicamente fondato, di “assumere” («*fu assunta alla gloria celeste*»). In questo modo: se, da un lato, l'indeterminatezza non consente di rispondere alla precedente domanda riguardo il “luogo” finale della presenza di Maria; dall'altro lato, l'assunzione si ricollega alle narrazioni di Enoch (*Gen 5,24*) e di Elia (*2Re 2,11-12*), e alla condizione finale di essere nella gloria di Dio<sup>137</sup>;

- ulteriormente, il testo precisa che tale assunzione è «*in anima e corpo*», intendendo così evidenziare il carattere integrale di questa azione di Dio (il verbo, infatti, è al passivo “teologico”). Anche qui, pertanto, ritorna il principio fondamentale della totale assimilazione di Maria alla “sorte” del Figlio suo e la compartecipazione alla sua gloria di Risorto<sup>138</sup>;

- infine, ed è l'unico passaggio nel quale la laconicità delle espressioni viene meno, il soggetto di questa assunzione è «*l'immacolata Madre di Dio sempre vergine Maria*». I titoli qui utilizzati per indicare Maria, infatti, non

<sup>134</sup> DH 3903.

<sup>135</sup> Cf. R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 241.

<sup>136</sup> In questo senso, anche dopo la proclamazione del dogma, particolare attenzione è stata rivolta al tema della *dormitio* di Maria di origine patristica, e a quello della sua morte. Su questo si possono utilmente vedere le considerazioni di B. SESBOÛÉ, *La Vergine Maria*, 526-528; ed anche R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 302-310.

<sup>137</sup> Cf. *ibid.*, 240.

<sup>138</sup> Cf. D. SARTOR, *Assunta*, in S. DE FIORES - S. MEO (edd.), *Nuovo dizionario di mariologia*, 170.

sono scelti solamente per un motivo di generosità nei suoi confronti. Essi, piuttosto, vogliono richiamare la motivazione dogmatica dell'assunzione:

«il corpo dell'Immacolata preservato da ogni peccato, il corpo della *Theotókos* che ha generato il Verbo di Dio, questo corpo di cui lo Spirito santo ha integralmente preservato la verginità anche nella concezione e nel parto, non è rimasto prigioniero dei legami della morte»<sup>139</sup>.

Al termine di questa riflessione sul testo della costituzione sulla Assunzione nella gloria di Maria, resta ancora una volta evidente quanto già notato per l'Immacolata concezione: questo dogma non fa parte della tradizione storica di origine apostolica, ma è una esplicitazione dogmatica che parte da una riflessione sul complesso della Rivelazione. Come già detto in corrispondenza della riflessione del XII secolo su questi temi, qui, partendo da *ciò che è noto* si è esplicitato *ciò che è vero*, e nel farlo si sono accuratamente scelte le espressioni per evitare qualsiasi prevaricazione nei confronti dei dati di Rivelazione.

### 3. Conclusioni

Al termine di questa esposizione, che vuole semplicemente essere una sintesi sullo sviluppo del dogma mariano tra primo e secondo millennio, possiamo cercare di trarre alcune considerazioni generali che il percorso ha suggerito.

Senza dover tornare sui singoli passaggi, ciò che si è tentato di evidenziare è:

- da un lato, il succedersi delle diverse "figure" di Maria nel corso dei secoli, quale risultato dell'"interdipendenza" tra la dimensione più propriamente teologica e di fede del culto e della devozione mariana e la realtà della cultura del tempo;

- e, dall'altro lato, il configurarsi dei diversi pronunciamenti dogmatici a proposito della Vergine Maria nella bimillenaria tradizione della Chiesa, che si è espressa nei Concili e nel Magistero dei papi.

A partire da qui, il risultato a cui si è giunti ci sembra, perlomeno, significativo. Infatti, se sul piano dei modelli culturali si è potuto constatare, al di là delle unilateralità, la loro fedeltà al principio di fondo del cristianesimo: l'adesione alla storia nella linea dell'incarnazione; sul piano dei pronunciamenti dogmatici, invece, si è potuto comprendere come questi siano stati costantemente elaborati in riferimento a Cristo.

<sup>139</sup> R. LAURENTIN, *La Vergine Maria*, 241.

Di fatto, solo il Vaticano II interverrà in questa prospettiva, mutandola. Esso, infatti, pur non togliendo alla mariologia il primato cristologico, allargherà lo spazio di tale riflessione anche ai confini dell'ecclesiologia.

In ogni caso, giunto alla sua conclusione, il nostro itinerario non può non soffermarsi su quanto quest'ultimo Concilio ha detto a proposito della Madre di Dio, soprattutto in merito ad un aspetto che forse, più di altri, il passato non aveva saputo valorizzare, e che fa di Maria non solo la Madre del Signore ma anche la nostra stessa Madre nella fede:

«Durante la predicazione di lui raccolse le parole con le quali egli, mettendo il Regno al di sopra delle considerazioni e dei vincoli della carne e del sangue, proclamò beati quelli che ascoltano e custodiscono la parola di Dio (cfr *Mc* 3,35; *Lc* 11,27-28), come ella stessa fedelmente faceva (cfr *Lc* 2,19.51). Così anche la beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino alla croce, dove, non senza un disegno divino, se ne stette (cfr *Gv* 19,25), soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al suo sacrificio, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata; e finalmente dallo stesso Gesù morente in croce fu data quale madre al discepolo con queste parole: Donna, ecco tuo figlio (cfr *Gv* 19,26-27)»<sup>140</sup>.

Pierluigi Sguazzardo  
sguazzardo@pul.it  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

---

<sup>140</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica su la Chiesa «Lumen gentium»* (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, 1, 432 (i corsivi sono nostri).

**La figura di Maria la Madre di Dio nei Concili  
*Tra il primo e il secondo millennio***

PIERLUIGI SGUAZZARDO

**Abstract**

L'articolo, seppure in forma sintetica, intende offrire una rilettura dello sviluppo del dogma mariano e della conseguente riflessione mariologica tra il I e il II millennio fino alle soglie del Concilio Vaticano II. Suddiviso in due sezioni, nella prima esso cerca di illustrare le diverse immagini di Maria che sono state elaborate nel corso dei secoli per annunciare il mistero. Nella seconda sezione, invece, l'attenzione è rivolta più da vicino ai temi della storia del dogma e alle conseguenze sul piano dell'intelligenza della fede a riguardo di questo mistero.

**Parole chiavi**

Teologia dogmatica; Mariologia; Cristologia; Maria; Madre di Dio; Storia; Concili.

**Abstract**

Though brief, this article intends to offer a re-reading of the development of Marian dogma and consequent Mariological reflection between the first and second millennia and up to the start of the Second Vatican Council. Divided into two sections, the first part seeks to illustrate the various images of Mary elaborated throughout the centuries to proclaim the mystery, while in the second section, greater attention is given to themes in the history of dogma and to consequences on the level of the knowledge of faith concerning this mystery.

**Keywords**

Systematic Theology; Mariology; Christology; Mary; Mother of God; History; Councils

# LE SAULCHOIR: UNA TEOLOGIA CHE FA “SCUOLA”

*Francesco Testaferri\**

All’inizio del XX secolo, in un clima abbastanza convulso sia per la vita civile francese che per quella ecclesiale, prese forma la scuola domenicana di Le Saulchoir che riuscì a dare un notevole impulso alla teologia del Novecento e a promuovere, accogliere e formare, fra altri, teologi del calibro di Gardeil, Chenu e Congar. Senza cadere nel rischio di mitizzazioni o distorsioni indebite, per altro già intercettate lucidamente da autorevoli studiosi e interpreti<sup>1</sup>, scopo del presente articolo è quello di tratteggiare un profilo essenziale della scuola di Le Saulchoir cogliendo senz’altro abbondanti spunti dall’opera di Chenu ad essa dedicata, ma cercando altresì di comporre, servendosi di altri richiami, un quadro organico utile a delineare la novità di questa scuola che si presenta come raccolta di molteplici istanze e intuizioni che la precedettero, la resero possibile e ne risultarono anche in eredità<sup>2</sup>.

Per assicurare un risultato efficace seguiremo un percorso storico-genetico, partendo da un’inquadratura generale, passando per una storia particolare, per concludere con alcune essenziali valutazioni teologiche complessive.

## *1. Il contesto*

A partire dagli anni Quaranta dell’Ottocento il p. Lacordaire dell’ordine dei Predicatori aveva profuso un notevole impegno nella predicazione suscitando inattesi entusiasmi in una Francia attraversata da non pochi moti laicisti

---

\* Professore Ordinario di *Teologia fondamentale*, Istituto Teologico di Assisi (Pg).

<sup>1</sup> Cf. H. DONNEAUD, *Le Saulchoir: une école, des théologies?*, in *Gregorianum* LXXXIII (2002) 433-449; E. FOUILLOUX, *Deux écoles françaises de théologie au XX<sup>e</sup> siècle. Le Saulchoir et Fourvière*, in *Gregorianum* XCII (2011) 768-780.

<sup>2</sup> Sulla realtà istituzionale, legendaria, plurale in senso diacronico e sincronico Cf. H. DONNEAUD, *Le Saulchoir: une école, des théologies?*

e istinti di restaurazione<sup>3</sup>. Al contempo egli aveva letteralmente lottato per la libertà degli Ordini religiosi e in particolare per la libertà d'insegnamento, incontrando difficoltà e resistenze sul piano politico-istituzionale. Di fatto il suo impegno nella rivitalizzazione dell'Ordine, a partire dall'offerta di una solida formazione, fu importante sul piano culturale e favorì l'istituzione presso Notre Dame di Chalais negli anni 1844-1849 di una scuola formativa<sup>4</sup>. Questo evento fu il significativo inizio di un percorso che avrebbe poi conosciuto ulteriori sviluppi. Il destino della formazione, nella quale il Padre riponeva somma fiducia, fu contrassegnato nei decenni successivi da un'esigenza di spostamento sia per far fronte a difficoltà contingenti sia per rispondere alle istanze sempre nuove che da varie direzioni si facevano innanzi. Con la fondazione della provincia di Tolosa dei Domenicani, fu creato un nuovo collegio di studi a Flavigny presso il quale cominciò a delinearsi l'opera di grande vigore intellettuale del p. Ambroise Gardeil<sup>5</sup>. Con l'espulsione dei religiosi dalla Francia decretata nel 1903, a partire dal 1904 la scuola allora in funzione, reggente p. Gardeil, fu trasferita in territorio belga a qualche chilometro dalla frontiera francese presso un convento cistercense a Kain-la-Tombe nella località chiamata "Le Saulchoir", vale a dire "il Saliceto"<sup>6</sup>. Qui prese il via per l'Ordine dei Domenicani e per il loro insegnamento una stagione nuova di vita, grazie alla quale il pensiero teologico del Novecento ricevette sostanziosi nutrimenti in vista di un rinnovamento necessario.

La "nascita" della scuola di Le Saulchoir – se di nascita si può parlare – è dunque da un lato immediatamente connessa con la complessa situazione politica e con i provvedimenti restrittivi presi nei confronti dei religiosi, dall'altro lato risulta collegata con alcuni problemi dei quali è indispensabile rendere conto almeno essenzialmente per delineare il contesto immediato nel quale la nuova scuola cominciò a sviluppare il proprio percorso identitario<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Cf. P. B. CHOCARNE, *Il padre E. D. Lacordaire dell'Ordine dei Predicatori. Sua vita intima e religiosa*, Cellini e C., Firenze 1984, 267-300; R. FERRIERO, *Lacordaire*, Laurenziana, Napoli 1990, 30-34; V. CHINELLATO, *Il p. Lacordaire*, Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1948.

<sup>4</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982, 19.

<sup>5</sup> Cf. J.-P. JOSSUA, *Le Saulchoir: une formation théologique replacée dans son histoire*, in *Cristianesimo nella storia* XIV (1993) 99-124, qui 101; M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 20.

<sup>6</sup> Cf. H. DONNEAUD, *Le Saulchoir: une école, des théologies?*, 435. Inoltre J.-P. JOSSUA, *Le Saulchoir: une formation théologique replacée dans son histoire*, 102.

<sup>7</sup> Sul tema si vedano: R. AUBERT, *Le grandi correnti teologiche I. La teologia cattolica. A. Durante la prima metà del XX secolo*, in *Bilancio della teologia del XX secolo. II. La teologia del XX secolo*, diretto da R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER, Città Nuova, Roma 1972, 13-71 e A. DONI, *La riscoperta delle fonti*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, ED-EDB, Roma-Bologna 1996, 443-474. Importante anche la monografia E. FOUILLoux, *Una Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Desclée de Brouwer, Paris 2006.

Innanzitutto l'inizio del secolo XX era stato segnato dall'urgenza del cosiddetto problema modernista<sup>8</sup>. Nel 1902 Loisy aveva delineato nell'opera *Il vangelo e la Chiesa* la sua risposta alle istanze avanzate in area tedesca da von Harnack<sup>9</sup>. Le provocazioni fra i due teologi mettevano in luce l'esistenza di una serie di problemi soprattutto connessi con l'opportunità o meno di adottare un metodo "moderno"<sup>10</sup>. Che di lì a pochi anni la Chiesa ebbe a esprimersi in modo molto netto con il decreto *Lamentabili* e quindi con l'enciclica *Pascendi* rappresenta l'indice della gravità del dibattito in corso<sup>11</sup>. L'adozione di nuove metodologie scientifiche sembrava aver introdotto istanze critiche incompatibili col credo cristiano ed era divenuto particolarmente difficile mantenere il dovuto equilibrio fra novità e tradizione. Alla radice del problema modernista stava la persuasione che comunque vi fosse uno scollamento irriducibile fra storia e fede, fra scienza e dogma e che il sapere teologico dovesse essere rielaborato completamente a partire dall'utilizzo dei risultati delle nuove scienze.

Particolare peso ebbe in quel frangente anche la questione spinosa della Scrittura. Non si trattava solo di digerire eccessi controversistici, ma era diventato improcrastinabile valutare la bontà del metodo storico-critico in sede di ricerca biblica, soprattutto dopo le grandi discussioni tardo ottocentesche sulla verità della scrittura, anzi sulla sua inerranza, sulla genesi e composizione del testo biblico e la relativa idea di ispirazione, sul rapporto fra Scrittura e tradizione, ben al di là degli interrogativi sulla correttezza o meno dell'ipotesi documentaria che in fin dei conti era solo la base delle problematiche allora in via di discussione. Proprio sullo scorcio del XIX secolo la fondazione della *École biblique* di Gerusalemme nel 1890 e l'opera magistrale di p. Lagrange in materia di esegesi scritturistica rappresentavano un'espressione chiara della necessità di affrontare nuove istanze, senza scadere nel concordismo nell'uso della nuova metodologia, ma al contrario cercando di operare una sintesi feconda, da un lato tenendo in grande considerazione il valore della Sacra

---

<sup>8</sup> Cf. M. GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995; P. COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme française, 1893-1914*, Desclée de Brouwer, Paris 1996.

<sup>9</sup> Informazioni dettagliate e utili a delineare il quadro della disputa in atto si hanno in: R. GIBellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, in particolare cap. VII: *Il cammino della teologia cattolica dalla controversia modernista alla svolta antropologica*, 161-270.

<sup>10</sup> Per quanto segue cf. A. DONI, *La riscoperta delle fonti*, 443-474; A. MARRANZINI, *La teologia italiana dal Vaticano I al Vaticano II*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, II, 95-112; G. CANOBBIO, *Correnti teologiche del Novecento*, in *Credere Oggi* 134/2003, 7-36; J.-Y. LACOSTE, *Secoli XIX-XX*, in Id. (ed.), *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011, 315-406, in part. 369-375.

<sup>11</sup> Cf. C. ARNOLD - G. VIAN (a cura), *La condanna del modernismo: documenti, interpretazioni, conseguenze*, Viella, Roma 2010; A. ZAMBARBIERI, *Modernismo e modernisti*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2013.

Scrittura concepita come testo ispirato, dall'altro approfittando positivamente delle risorse offerte dalle nuove metodologie esegetiche applicate in maniera moderata<sup>12</sup>.

Ulteriore questione emergeva dall'impatto determinato dall'imporsi del pensiero storicista. Tutta la seconda metà dell'Ottocento era stata dominata da pulsioni materialiste in reazione agli incantesimi del pensiero ideologico assoluto e astratto, ma la piega delle discussioni in atto verteva soprattutto sul senso della storicità. Significativa è la data del 1904, anno in cui venne pubblicata l'opera profetica di Blondel *Storia e dogma*<sup>13</sup>. Mentre il filosofo francese esprimeva un tentativo di mediazione sana, il testo lasciava trasparire un'inquietudine mal celata nei dibattiti contemporanei: la teologia "lottava" con la storia, assumendo posizioni rigide e formalistiche, mentre diventava sempre più necessario sviluppare una corretta metodologia storica. A tal riguardo la problematica specifica della storia del dogma e le istanze critiche distruttive dell'apparato ideologico ecclesiastico erano segno evidente di un'esigenza di transizione e rinnovamento che non poteva essere disattesa più a lungo.

Su un fronte complementare, con chiari segni soprattutto in Germania, stava cominciando una riflessione più attenta agli aspetti soggettivi. L'attenzione all'esperienza e in particolare alle specifiche dell'esperienza religiosa, al ruolo del soggetto e al tema della spiritualità, rappresentavano segni inequivocabili della crisi dell'apologetica oggettivistica e aprivano nuove piste di indagine. Probabilmente fra i primi a tesaurizzarne i benefici furono in Germania Romano Guardini e Erich Przywara, ma non è da sottovalutare l'onda lunga dei germi di una riflessione spiritualista anche nella Francia dell'inizio del secolo XX. A ciò si aggiunga anche l'effetto esercitato da Möhler e Newman che, invitando a superare un rigido intendimento della tradizione, muovevano passi significativi nella direzione di una considerazione più circostanziata dell'atto credente.

Nel complesso, la questione modernista, le problematiche connesse con l'utilizzo di nuovi metodi storico-critici nell'esegesi, gli incoraggiamenti verso la valutazione degli aspetti soggettivi e spirituali del credere, l'accoglienza dell'eredità della scuola cattolica di Tubinga, i temi connessi allo storicismo e alla coscienza storica, le rinnovate domande sullo statuto epistemologico della scienza teologica imponevano una rimodellazione teologica sostanziale.

<sup>12</sup> Cf. G. SPINOSA, *Storicismo e linguaggio. La storiografia filosofica di M.-D. Chenu*, in M.-D. CHENU, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, Olschki, Firenze 2001, XIII-CXXXVI, qui XVII-XX.

<sup>13</sup> Cf. M. BLONDEL, *Histoire et dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne. Extrait de la 'Quinzaine' des 16 janvier, 1er et 16 février 1904*, Imprimerie-librairie de Montligeon, La Chapelle-Montligeon 1904.

Altrimenti detto era diventato necessario valicare i confini dell’irrigidimento dell’apologetica e della neo-scolastica, tracciando nuovi itinerari. Di certo il peso della *Aeterni Patris* del 1879 e la correzione puntigliosa dettata dalla *Pascendi* non favorivano un clima disteso, anche se di fatto intercettavano errori di eccesso, come peraltro la situazione non era inquadrata entro scenari politico-istituzionali favorevoli ad una rapida composizione, almeno oltralpe. Non di meno la forza di alcuni profeti, la caparbia di singoli maestri e pensatori, la loro temperanza nelle difficoltà che non mancarono, segnarono il passo di un rinnovamento che, prima timidamente, poi in modo sempre più esplicito, preparerà e renderà possibile il Vaticano II con tutto quello che esso è stato.

## 2. Le Saulchoir: l’istituzione

### 2.1. L’inizio e la reggenza di Gardeil

Come accennato precedentemente le attività della scuola del “Saliceto” ebbero inizio, a motivo del trasferimento forzato, nell’anno 1904. Il primo reggente del centro fu p. Ambroise Gardeil<sup>14</sup> il cui mandato, già iniziato altrove nel 1894, continuò in questa nuova sede per alcuni anni, protraendosi fino al 1911. Gardeil si stava impegnando per un rinnovamento tomista<sup>15</sup> cercando di contrastare da un lato l’estrinsecismo tipico dell’apologetica interessata al fatto della rivelazione in prospettiva formale più che al suo contenuto, dall’altro cercando di evitare i rischi annidati nel soggettivismo gnoseologico moderno con le sue derive relativistiche. In questa prospettiva lo studio del “dono rivelato” e del carattere intrinsecamente soprannaturale della scienza teologica in rapporto ai dogmi ponevano premesse di notevole interesse a un rinnovamento teologico a partire dal metodo<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Sono da segnalare specialmente alcune opere di A. GARDEIL: *La crédibilité et l’apologétique*, Gadalba, Paris 1908; *Le donné révélé et la théologie*, Gadalba, Paris 1910; *La structure de l’âme et expérience mystique*, 2 vol., Paris 1927. Circa l’opera di Ambroise Gardeil si veda: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Père A. Gardeil*, in *Revue Thomiste* 36 (1931) 797-808; J. METTEPENNINGEN, *The “Third Way” of the Modernist Crisis, Precursor of Nouvelle Théologie: Ambroise Gardeil, O.P., and Léonce de Grandmaison, S.J.*, in *Theological Studies* LXXV (2014) 774-794; J.-C. PETIT, *La compréhension de la théologie française au XX<sup>e</sup> siècle. La hantise du savoir et de l’objectivité: l’exemple d’Ambroise Gardeil*, in *Laval théologique et philosophique* XLV (1989) 379-391 e la voce J.M. McDERMOTT, *Gardeil Ambroise*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, diretto da R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, Cittadella, Assisi (PG) 1990, 447-450, con relative indicazioni bibliografiche.

<sup>15</sup> Cf. J.-C. PETIT, *La compréhension de la théologie française au XX<sup>e</sup> siècle*, 381. Si veda anche J. METTEPENNINGEN, *The “Third Way” of the Modernist Crisis, Precursor of Nouvelle Théologie: Ambroise Gardeil, O.P., and Léonce de Grandmaison, S.J.*, 780-782.

<sup>16</sup> Cf. *ivi*, 382-383.

Durante questa prima reggenza<sup>17</sup> fu significativa nel 1907 l'introduzione di una nuova *ratio studiorum*: «Gardeil insieme a Lagrange e altri sette maestri domenicani aveva infatti elaborato la nuova *ratio studiorum* che era stata promulgata nel 1907»<sup>18</sup>. In quegli anni particolari, tale novità fu molto significativa perché portava la traccia di varie istanze. Sarebbe troppo poco pensare solo a un cambiamento nell'ordinamento degli studi, perché di fatto si ponevano le basi per un vero e proprio rinnovamento teologico. Innanzitutto Gardeil aveva maturato un'opzione anti-intellettualista di cui in seguito anche il p. Chenu si farà araldo<sup>19</sup>. Contrastava la concettualizzazione logica della teologia di scuola e ravvisava la necessità di riformare la teologia assumendo in modo equilibrato il metodo della storia. Di solida e fedele formazione tomista<sup>20</sup>, senza indulgere in eccessi revisionistici, il padre reggente intravedeva i limiti radicali insiti nella scolastica "barocca" tutta pensata in prospettiva controversistica. Ne ricusava il formalismo e l'immobilismo, ascrivibili a un'impostazione "razionalista" che egli giudicava assolutamente controproducente.

Al fianco di questa consapevolezza si situava la pionieristica opera di padre Lagrange<sup>21</sup> che per l'appunto collaborò con Gardeil nella redazione del nuovo piano di studi. In particolare Lagrange aveva cercato di introdurre in esegesi il metodo storico-critico tanto sospettato nella polemica anti-modernista. Egli suggeriva l'opportunità di contestualizzare i documenti storici e di intraprendere una seria indagine filologica per comprenderne appieno il significato. Questo orientamento verso i testi e la filologia trovò successivamente riflesso nell'opera lessicografica della filosofia medievale di Chenu elaborata dopo alcuni anni<sup>22</sup>.

Come riporta Spinosa, facendo eco alla testimonianza diretta di Chenu:

«le acquisizioni più rilevanti del nuovo regolamento del 1907 sono due e possiamo dire che afferiscano a due distinti livelli, quello degli ordinamenti e quello dei

<sup>17</sup> Cf. E. FOUILLOUX, *Una Église en quête de liberté*, 126-129.

<sup>18</sup> G. SPINOSA, *Storicismo e linguaggio*, XXXVII. Inoltre, cf. A. DUVAL, *Aux origines de l'«Institut Historique d'Études Thomistes» du Saulchoir (1920 et ss). Notes et documents*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* LXXV (1991) 423-448.

<sup>19</sup> Cf. A. GARDEIL, *La réforme de la Théologie catholique. Les procédés exégétiques de saint Thomas*, in *Revue thomiste* XI (1903) 428-429. Inoltre G. SPINOSA, *Le scuole di Le Saulchoir e Lyon-Fourvière. Teologia e rinnovamento storiografico*, Vecchiarelli, Manziana (RM) 2012, 17-24. Si veda anche: J. METTEPENNINGEN, *The "Third Way" of the Modernist Crisis, Precursor of Nouvelle Théologie: Ambroise Gardeil, O.P., and Léonce de Grandmaison, S.J.*, 774-794.

<sup>20</sup> Cf. H. DONNEAUD, *Le Saulchoir: une école, des théologies?*, 444-445.

<sup>21</sup> Cf. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange: une biographie critique*, Cerf, Paris 2004 e J. METTEPENNINGEN, *The "Third Way" of the Modernist Crisis, Precursor of Nouvelle Théologie: Ambroise Gardeil, O.P., and Léonce de Grandmaison, S.J.*, 780.

<sup>22</sup> Cf. G. SPINOSA, *Storicismo e linguaggio*.

metodi; in entrambi spicca il rilievo assunto dalle discipline filologiche e storiche che attribuiscono una nuova centralità al testo, alla lingua dei testi, e infine al loro lessico. Il primo risultato determinante della nuova *ratio studiorum*, a livello degli ordinamenti, è l'obbligatorietà – almeno formale se non effettiva – del biennio di specializzazione previsto per i lettori che hanno seguito il corso filosofico-teologico settennale e che intendono dedicarsi all'insegnamento. Con questa specializzazione viene istituzionalizzato lo studio di metodi e discipline fino ad allora guardate con sospetto e giudicate estranee alla formazione teologica. Il biennio si articola in quattro indirizzi a scelta: filosofia e scienze, studi biblici e lingue orientali, scienze storiche, diritto canonico civile e sociologia»<sup>23</sup>.

Da un lato si poneva grande attenzione alla specializzazione in vista dell'insegnamento. Dall'altro la valorizzazione di nuove scienze le reintegrava in una piena collaborazione con la teologia, cercando di fatto di contrastare l'isolamento nel quale la scienza sacra si era confinata.

Nello stesso anno 1907 in cui venne adottata la nuova *Ratio studiorum*, vi fu un'altra iniziativa significativa e in pratica coordinata con la novità soggiacente all'introduzione di un nuovo ordinamento degli studi: la fondazione della *Revue des sciences philosophiques et théologiques*<sup>24</sup>. Oltre a porre in rilievo l'attenzione verso le "scienze" menzionate al plurale, questa nuova testata coglieva il portato del metodo di Gardeil e ne applicava i principi, segno della concretizzazione dei primi frutti di un lavoro condotto progressivamente. La menzione delle scienze non era semplicemente espressione della disponibilità a riconoscerne l'autonomia, ma esprimeva la consapevolezza del bisogno di ricercare un confronto organico e modulato, a correzione dell'enciclopedismo apologetico e del razionalismo deduttivo in auge nella teologia di scuola. Si trattava in pratica di ricevere in modo positivo anche impellenti stimolazioni alla revisione del metodo che – come risulta dall'articolo di Gardeil già citato<sup>25</sup> – era un punto importante della discussione in atto.

Proponendo una lettura organica e ricca, la Spinosa individua vari punti del pensiero di Gardeil che avranno un seguito in Chenu e nella sua opera su *Le Saulchoir*<sup>26</sup>. Vale la pena passarli in rassegna uno ad uno.

Innanzitutto Gardeil suggeriva una riforma della teologia mediante la valorizzazione della storia e della filosofia desiderando superare l'estrinsecismo

<sup>23</sup> *Ivi*, XXXVIII.

<sup>24</sup> Cf. *ivi*, XXXIX; inoltre, A. DUVAL, *Aux origines de l'«Institut Historique d'Etudes Thomistes» du Saulchoir (1920 et ss)*, 423-448.

<sup>25</sup> Cf. *sopra*, nota 19.

<sup>26</sup> Cf. G. SPINOSA, *Storicismo e linguaggio*, XXXIX.

delle autorità e applicando un metodo appropriato all'esame della documentazione<sup>27</sup>. A tal riguardo molto bene argomenta M.-J. Congar dicendo che

«Sur les points vraiment structureaux, le *Donné révélé* rétablissait la théologie dans son vrai statut: homogénéité relative du travail théologique au révélé, unité de la théologie qu'intègrent les deux grandes fonctions positive et spéculative, définition de la positive comme une fonction théologique et un travail sur les principes mené sous la régulation de la foi, distinction de la science et des systèmes théologiques, pleine valeur rationnelle et pleine valeur religieuse du travail théologique»<sup>28</sup>.

In secondo luogo, collegata col primo punto del suo "programma", stava la questione della storia dei dogmi, impostando la quale era desiderio dell'autore sottrarsi all'irrigidimento concettualistico della dogmatica concepita nella forma deduttiva dei manuali, per rispolverare una sensibilità prettamente storica anche nell'interpretazione della storia delle dottrine, potendo così disporre di uno strumento concettuale efficace a tracciare senza ideologizzazione lo sviluppo del pensiero teologico e la corrispettiva dinamica di sviluppo del dogma, contro le istanze avverse e dispersive di uno storicismo relativistico.

Acquisita la sensibilità storica Gardeil aveva maturato una certa repulsione nei confronti della cosiddetta teologia barocca al punto di esigere anche una revisione della metodologia dei "luoghi" di Cano. In questa prospettiva era fortemente integrato il bisogno di prendere le distanze da quello sterile autoritarismo teologico, incapace di confrontarsi positivamente con i nuovi tempi e i problemi di nuova espressione ai quali Gardeil riteneva di dover prestare attenzione.

A corollario della nuova impostazione storica si dava anche la preoccupazione per la corretta valutazione del linguaggio teologico che doveva essere fatto oggetto di attenzione, per intercettare e interpretare le modulazioni dell'espressione e formulazione degli enunciati teologici senza perdere di vista l'oggetto a cui si riferiscono.

Tutti questi punti delineano un programma che in sostanza Chenu fece proprio, a dimostrazione di una integrata pluralità di scuola da intendersi anche, come giustamente fa Donneaud, come "pluralismo diacronico" per non scivolare nella trappola di una mitizzazione di Le Saulchoir "selon Chenu"

<sup>27</sup> Cf. H.D. GARDEIL, *L'oeuvre théologique du P. Ambroise Gardeil*, Etiolles, Le Saulchoir 1956. Cf. J.-C. PETIT, *La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle*, 379-391. Si veda anche Y.M.-J. CONGAR, *Théologie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. VACANT - E. MANGENOT (edd.), XV/1, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1946, 341-502, qui 443.

<sup>28</sup> Y.M.-J. CONGAR, *Théologie*, 443.

e per riconoscere giustamente la molteplicità dei contributi e i relativi punti d'incontro fra sincronia e diacronia<sup>29</sup>.

## 2.2. Lemonnyer e l'apporto di Mandonnet

Terminato il mandato di reggenza di p. Gardeil erano già state fissate le coordinate essenziali per compiere un ulteriore progresso teologico. Nell'incarico di direzione gli subentrò un suo discepolo: il p. A. Lemonnyer. Di per sé l'incarico di reggenza di questo secondo maestro durò a lungo<sup>30</sup>, vale a dire da dal 1912 al 1928. In realtà questo periodo apparentemente lungo fu convulso e frammentato, a motivo della prima guerra mondiale e, come precisa il p. Chenu<sup>31</sup>, vi furono due fasi distinte, quella del 1911-1914 e poi quella 1919-1928. Di certo questa discontinuità rischiava di giocare un ruolo sfavorevole al progresso degli ideali della scuola e stemperarli, ma, per fortuna, a un apparente rallentamento delle attività non corrispose un effettivo ritardo nella crescita del profilo identitario del "Saliceto". Quando ebbe luogo la dispersione del 1914 la scuola era relativamente piccola e contava 10 professori e 54 studenti di cui 9 non appartenevano ai Domenicani<sup>32</sup>. Il p. Lemonnyer vi insegnava in qualità di lettore di Sacra Scrittura. Aveva studiato per un anno accademico (1900-1901) a Gerusalemme con Lagrange e della carica innovativa introdotta negli studi biblici dal suo professore egli in pratica si faceva perpetuatore, cimentandosi in studi esegetici neotestamentaristici<sup>33</sup>. Sebbene non vi fossero state particolari iniziative della scuola nel periodo della guerra, come ovvio, e nonostante i numeri fossero ridotti, e sebbene anche concretamente la produzione letteraria di Lemonnyer fu quantitativamente modesta, nondimeno la vicinanza del padre alla nuova sensibilità storico-critica fu sufficiente se non altro a mantenere in vita le istanze introdotte precedentemente a Le Saulchoir mediante l'opera di Gardeil e ad assicurare pertanto una certa continuità programmatica.

Oltre a considerare il ruolo di Lemonnyer, riconosciuto da Chenu come un maestro, fu significativa in questa stagione corrispondente alla seconda reggenza la presenza a Le Saulchoir di Mandonnet<sup>34</sup>. Questi, dopo ventisei anni di

<sup>29</sup> Cf. H. DONNEAUD, *Le Saulchoir: une école, des théologies?*, 438; 443-445.

<sup>30</sup> Cf. G. SPINOSA, *Storicismo e linguaggio*, XXXIX.

<sup>31</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 21.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>33</sup> Cf. A. LEMONNYER, *Notre Christ. Pages d'Évangile*, Societe St. Augustin-Desclée de Brouwer et C., Lille 1917.

<sup>34</sup> Mandonnet ha pubblicato diversi studi prestando particolare attenzione alla teologia medievale: *Les origines de l'ordo de poenitentia*, Imprimerie et librairie de l'Oeuvre de Saint Paul, Fribourg 1898; *Siger*

insegnamento all'Università di Friburgo venne a stabilirsi nel 1920 a Le Saulchoir<sup>35</sup>. Di lui Chenu dice: «[portò] insieme al suo intatto ardore le risorse della sua esperienza e del suo magistero scientifico»<sup>36</sup>. In particolare Mandonnet, sulle orme di Gardeil, ma anche diversamente ispirato dal lavoro dei colleghi lovaniensi con i quali aveva condiviso una lunga carriera accademica, teneva in grande considerazione lo studio del medioevo e in particolare l'adozione di un adeguato metodo storico nella lettura di Tommaso. Mandonnet si faceva pregio in particolare del metodo storico-genetico in virtù del quale tentava di collocare dinamicamente i pensatori medievali entro correnti in via di evoluzione e sviluppo, sfuggendo alla tentazione di uno schematismo troppo rigido e tendente a rappresentazioni statiche e monolitiche<sup>37</sup>. Questi suggerimenti fecero breccia nella sensibilità del giovane Chenu il quale dedicandosi in seguito allo studio del XII e XIII secolo seppe trarre enorme beneficio dall'uso del metodo genetico di cui aveva intravisto le potenzialità pubblicando due monografie dal valore intramontabile<sup>38</sup>. Questa istanza contribuiva poi significativamente anche a favorire l'introduzione di uno studio storico-teologico nell'interpretazione di Tommaso, come si evince dal testo di Chenu del 1937. Opportunamente commenta Fouilloux

«L'étape Lemonnier-Mandonnet du Saulchoir peut être décrite comme celle de l'irruption de la critique historique au cœur du travail de la maison, exauçant par avance le vœu du père Lagrange: "Il faudrait évidemment faire avec Saint Thomas ce que nous tachons de faire pour l'exégèse"»<sup>39</sup>.

In pratica, il metodo storico-genetico era in grado di conservare una solida impronta sistematica, senza disattendere l'organica contestualizzazione. Il pensiero dell'Aquinate veniva in questo modo riscoperto, ricollocato nel suo giusto quadro teorico dinamico e rapportato fecondamente con le istanze del pensiero medievale di cui era peculiare e disincantata espressione in una presa di posizione comunque originale e per alcuni versi divergente<sup>40</sup>.

---

*De Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>me</sup> siècle*, 3 voll., Institut Supérieure de Philosophie de l'Université de Louvain, Louvain 1908-1911; *Note de symbolique Médiévale*. Domini canes, Imprimerie de l'Oeuvre de Saint Paul, Fribourg 1912; *Bibliographie thomiste*, con J. DESTREZ, Le Saulchoir, Kain 1921. Si veda per una presentazione: I. COLOSIO, *Un grande maestro domenicano: Pierre Mandonnet (1858-1936)*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1958.

<sup>35</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 22.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cf. G. SPINOSA, *Storicismo e linguaggio*, LXXVII.

<sup>38</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1969; Id. *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1976.

<sup>39</sup> Cf. E. FOUILLOUX, *Una Église en quête de liberté*, 127.

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*.

In combinazione con l'esigenza di un metodo genetico stava dunque la necessità di incontrare l'autore direttamente nei suoi testi<sup>41</sup>. Si radica qui quell'importante scelta di prospettiva che Chenu farà propria quando si farà portavoce di un tomismo non barocco e quando sarà chiaro il desiderio di attingere in modo diretto al pensiero medievale senza lasciarsi prematuramente irretire nelle strettoie della scolastica controversistica successiva.

Altro punto considerevole del lavoro condotto a Le Saulchoir fu quello di conferire sempre più autonomia agli studi filosofici, prendendo le distanze da quell'approccio che vedeva nella filosofia solo una "ancilla theologiae" e che le impediva pertanto di procedere speditamente. Proprio nel 1923, durante il tempo della seconda reggenza, l'Ordine, in parallelo con quanto stava avvenendo nelle facoltà civili, conferì progressivamente autonomia all'ordinamento degli studi filosofici di modo che si potesse conseguire un diploma specifico, affrancando la filosofia dalla sudditanza di una concezione puramente propeudeutica allo studio teologico<sup>42</sup>.

I segni del rinnovamento in atto furono diversi. Innanzi tutto data al 1920 la fondazione dell'*Institut d'études médiévales* di cui Chenu assicurò con entusiasmo la segreteria<sup>43</sup>. L'anno successivo (1921) fu dato il via alla collana *Bibliothèque thomiste* a cui a pochi anni di distanza nel 1924 seguì la nascita del *Bulletin thomiste*. Tutte queste iniziative attuate nel giro di pochi anni da un lato concretizzavano l'interesse che si stava dando alla filosofia medievale tomista, dall'altro diventavano l'occasione per promuovere gli studi e per consolidare il nuovo metodo. A distanza di tempo, l'effetto positivo del processo di autonomia nello studio della filosofia portò nel 1937, durante la reggenza di Chenu, all'erezione della Facoltà di filosofia.

Con l'apporto di Lemonyer sulla scia di Gardeil e con il genio di Mandonnet, lo studio di Tommaso, l'adozione di un metodo storico-genetico, la prassi di contestualizzazione, la presa di distanza dall'ideologia delle "autorità" in favore di un approccio documentario alle fonti rispolverate in via diretta senza il filtro persistente della scolastica, segnarono il passo di una scuola che in pratica aveva già delineato in modo germinale il suo profilo identitario. Quando Chenu assunse nel 1932 la reggenza, in pratica non dovette rivestire il ruolo di un "dirottatore" come una certa interpretazione mitizzante potrebbe suggerire, ma assumere la responsabilità di un esecutore, nel senso che a lui toccò il compito delicato e indispensabile di tradurre in forma esplicita l'implicito del vissuto, maturando l'eredità già concretamente depositata dai suoi

<sup>41</sup> Cf. G. SPINOSA, *Storicismo e linguaggio*, LXXVIII.

<sup>42</sup> Cf. *ivi*, LXXIX.

<sup>43</sup> Cf. E. FOUILLOUX, *Una Église en quête de liberté*, 128.

predecessori. I tempi erano infatti maturi perché quelle istanze che si erano andate articolando passo dopo passo venissero innanzi tutto sigillate in modo certo e potessero addirittura assurgere a decretare un vero e proprio manifesto di pensiero.

Di fatto questo passaggio di chiarificazione e prospettiva avvenne grazie a Chenu e prese forma precisamente con la pubblicazione nel 1937 di *Une école de Théologie: Le Saulchoir*. Tale manifesto fu promulgato nell'anno in cui fu eretta la seconda facoltà, tempo in cui a Le Saulchoir insegnavano 22 docenti e circa 125 erano gli alunni, a segno di una relativa crescita rispetto agli anni della guerra<sup>44</sup>.

### 3. *Le Saulchoir "selon Chenu"*

Nella premessa all'edizione francese del suo volumetto, il p. Chenu ebbe cura di precisare che le note ivi contenute di per sé non erano destinate alla pubblicazione, ma costituivano una riflessione privata non suscettibile di generalizzazioni inopportune<sup>45</sup>. Furono poi alcuni dei suoi a chiedergli di farne un testo a stampa che, per altro, come nota Alberigo, neppure ebbe grande risonanza, ma che nonostante la scarsa tiratura era destinato a segnare una fase epocale nella storia della teologia novecentesca<sup>46</sup>. Non è difficile intravedere nelle caute riserve espresse dall'autore una specie di considerazione profetica che presagisce le vicissitudini in cui incorrerà il piccolo testo. D'altra parte, nelle parole successive, quando Chenu afferma: «un gruppo di teologi avverte il bisogno di prendere coscienza dei propri metodi di lavoro e dei propri orientamenti»<sup>47</sup>, si coglie molto bene l'intenzione programmatica che senza dubbio sta al cuore del discorso che il reggente teneva alla sua comunità. Era un

<sup>44</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 22.

<sup>45</sup> Cf. *ivi*, 1. Oltre agli articoli citati in seguito si ha una presentazione generale dell'opera in M.J. CARAM, *Marie-Dominique Chenu, Une école de théologie: Le Saulchoir. Présentation de un ensayo teológico pionero*, in *Páginas* 233/2014, 20-30; E. PANELLA, *Due maestri in una scuola di teologia: Cordovani e Chenu*, in *Vita sociale* XL (1983) 166-176. Si veda il breve richiamo nell'intervista di p. Tarquini a p. Chenu, in A. TARQUINI, *Intervista a p. Chenu*, in A. CORTESI, *Marie-Dominique Chenu. Un percorso teologico*, Nerbini, Firenze 2007, 197-212, qui 198-199. Nello stesso libro a Le Saulchoir è dedicato un capitolo alle pp. 25-37. Sul profilo teologico di Chenu si vedano: M.A. BARTH, *Marie-Dominique Chenu*, in *Mysterium salutis*, 12, *Lessico dei teologi del secolo XX*, a cura di P. VANZAN - H.J. SCHULTZ, Queriniana, Brescia 1978, 413-420; Y.M.-J. CONGAR, *Marie-Dominique Chenu*, in *Bilancio della teologia del XX secolo. 4. Ritratti di teologi*, diretto da R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER, Città Nuova, Roma 1972, 103-122; I. BIFFI, *Marie-Dominique Chenu (1895-1990)*, in *Credere Oggi* 134/2003, 59-75.

<sup>46</sup> Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, in M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, IX-XXX, qui IX.

<sup>47</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 1.

momento delicato e insieme vitale, era il tempo in cui il gruppo era chiamato a una presa di coscienza. Si trattava in pratica di delineare in modo esplicito il profilo identitario di una scuola caratterizzata da un metodo specifico e da orientamenti particolari.

L'occasione in cui Chenu espresse questo tentativo di profilazione fu la festa di San Tommaso d'Aquino, il 7 marzo 1936. Durante la festa era abitudine che il reggente della scuola tenesse un discorso alla comunità. Invece che il solito discorso di circostanza il p. Chenu tentò una lettura della specificità della scuola che reggeva, sia per puntualizzare in modo chiaro alcuni aspetti significativi del carattere che l'insegnamento vi aveva assunto, sia anche, programmaticamente e per certi versi profeticamente, per prolungarne ulteriormente la forza propulsiva nella direzione di un tomismo di superamento<sup>48</sup>. Come afferma Fouilloux si trattava di comporre una Saulchoir "selon Gardeil" la cui tentazione poteva essere quella di fermarsi alla speculazione e una Saulchoir "selon Lemonnyer-Mondannet" la cui tentazione invece poteva essere quella di fermarsi al medievalismo. Chenu riuscì a conciliare le due formule in modo originale<sup>49</sup>.

Pretendere di riassumere o presentare esaustivamente il denso contenuto delle pagine del libretto di Chenu è pressoché improponibile. Quello che invece è possibile fare è individuare in modo sintetico dei punti nevralgici dell'interpretazione della scuola che li vengono fissati per intenderne la sostanziale novità. A tal proposito si può far conto del lavoro di alcuni referenti dai quali vale la pena lasciarsi guidare.

Innanzitutto è pregevole la schematizzazione offerta da Giuseppe Alberigo nella nota introduttiva alla pubblicazione in Italia del testo di Chenu avvenuta per i tipi della Marietti nel 1982, proprio quarant'anni dopo la messa all'indice. Alberigo giustamente ritiene che la tesi centrale sia da individuare nel magistrale capitolo terzo dello scritto. Delinea poi tre aspetti convergenti utili a delineare il programma espresso.

Il *primo punto* dell'opera di Chenu che Alberigo individua consiste nel rinnovamento della ricerca teologica<sup>50</sup>. Di fronte alle pretese sistematiche accampate dalla teologia controversistica, sulla scia di Gardeil, Chenu richiama la necessità di un affrancamento da questa periferia e di un'uscita dal relegamento nel quale il sapere teologico si era in pratica andato a sclerotizzare. Era necessario superare l'arida polemica fra speculativo e positivo, scrollarsi di

<sup>48</sup> Cf. E. FOUILLOUX, *Deux écoles françaises de théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, 770; H. DONNEAUD, *Le Saulchoir: une école, des théologies?*, 445.

<sup>49</sup> Cf. E. FOUILLOUX, *Una Église en quête de liberté*, 129-130.

<sup>50</sup> Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, X-XI.

dosso l'assillante prospettiva dell'antagonismo e smentire il surrogato della sottomissione dogmatica. Prendendo le distanze da un approccio contenutistico ed estrinsecistico al deposito della tradizione e da un corrispettivo uso proposizionale della Scrittura, era chiaro il desiderio di porre al centro il dono rivelato, la rivelazione in quanto tale come istanza fondante per una riscoperta della parola di Dio<sup>51</sup>.

Il *secondo aspetto* della novità presentata da Le Saulchoir nella sintesi offerta da Chenu consiste secondo Alberigo nell'apprezzamento di nuovi "luoghi teologici"<sup>52</sup>. La forza d'urto di questa affermazione trova la propria ragion d'essere nella riscoperta e nel riconoscimento della storicità sia della rivelazione che dell'esperienza della fede. La storia non va disertata, non deve essere temuta, ma nella debolezza della sua realtà contingente e nella radicale e invincibile fragilità della parola umana, si incarna l'opera redentrice. I "luoghi" della teologia non sono dunque solo quelli classicamente e formalmente individuati da Cano, ma si situano fra le pieghe del vissuto ecclesiale, liturgico, culturale, espressivo, culturale<sup>53</sup>. Tale presa di posizione invita ad elaborare un pensiero teologico al passo con quelli che dal Vaticano II sono detti "segni dei tempi". In questo orientamento si scorge la traccia non solo metodologica propria di Chenu, ma la risonanza della sua particolare sensibilità nei confronti dei problemi del tempo, come ad esempio quello dei preti operai e della gioventù sociale ai quali il padre ebbe modo di dedicarsi ampiamente<sup>54</sup>.

Il *terzo snodo* della proposta del "Saliceto" consiste a giudizio di Alberigo nel tentativo di recuperare un nesso positivo fra mistica e teologia. Non si trattava solo di rimediare allo scollamento epocale fra una teologia scolare e una teologia monastica. Non era neppure solo espressione del bisogno di recuperare la spiritualità e ricondurla al porto della sistematicità del pensiero speculativo. In realtà giaceva su questo terreno il bisogno di coniare il discorso dogmatico in una non elusiva prospettiva soggettiva e personalistica, facendo eco agli afflatti crescenti dello spiritualismo, anche con il proposito di sottrarlo alle derive individualistiche in cui facilmente scivola<sup>55</sup>. In pratica erano già depositati i semi per quell'operazione notevole

<sup>51</sup> A tal riguardo è da tener presente durante gli anni della reggenza Chenu il lavoro importantissimo condotto nella scuola francese dei Gesuiti di Lyon-Fourvière nella quale si diede particolare rilievo allo studio delle fonti, patristiche in specie. Si veda, al proposito, E. FOUILLOUX, *Une "école de Fourvière"?*, in *Gregorianum* LXXXIII (2002) 451-459; Id., *Deux écoles françaises de théologie au XXe siècle*.

<sup>52</sup> Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, XI-XII.

<sup>53</sup> Cf. A. FRANCO, *Il realismo della fede. La testimonianza di p. Marie-Dominique Chenu*, in *Vita e pensiero* LXXXIII (1990) 448-455.

<sup>54</sup> Cf. A. RICCARDI, *Une école de théologie fra la Francia e Roma*, in *Cristianesimo nella storia* V (1984) 11-28.

<sup>55</sup> Cf. E. FOUILLOUX, *Una Église en quête de liberté*, 136.

che fu nella teologia del Novecento il recupero dell'esperienza e la cosiddetta svolta antropologica.

A margine rispetto a questi tre punti sostanziali Alberigo non si lascia sfuggire l'occasione propizia per chiosare anche il capitolo del libro in cui Chenu propone una storia degli studi<sup>56</sup>. Lo studioso bolognese giustamente arguisce che l'intento del capitolo non è semplicemente quello informativo. Ricostruendo per sommi capi la storia dello *studium* da Saint-Jacques a Le Saulchoir, Chenu introduce una particolare ed estremamente avvincente interpretazione del ruolo giocato da Tommaso. Non vi sono revisionismi storiografici, ma sapientemente e lucidamente l'opera del Dottore Angelico viene inquadrata in un contesto di istanze provocanti e di vivaci iniziative, in modo da rendere evidente il suo tratto dinamico e innovatore, in un tempo di relative rivoluzioni culturali, contro gli standard statici e tradizionalisti dell'immagine conforme di un Tommaso dogmatico elaborata nei circoli della neoscolastica.

Diversamente dal procedere di Alberigo, e in tempi più recenti, Caprara offre una specie di invito alla lettura del testo di Chenu<sup>57</sup>. Poco numerosi e brevi gli interventi dell'autore sono intercalati alle ampie citazioni testuali. Diventa utile quindi far riferimento intuitivamente allo schema delineato dai titoli dei paragrafi per cogliere il senso della sintesi che viene proposta.

La traccia si articola nel modo seguente: modernismo, scolastica barocca, ritorno a san Tommaso, primato della rivelazione, metodo storico, la tradizione, presenza ai problemi del proprio tempo. Sebbene ciò non sia espressamente detto dall'autore, si possono cogliere anche in questo caso tre aspetti salienti dell'opera di Chenu. Il *primo aspetto* è contrassegnato da una ricezione critica dell'intellettualismo della neoscolastica in regime di modernismo che lascia cogliere le inadempienze e i ritardi della scolastica barocca. Essa era segnata da un disagio metodologico ed arenata nell'impossibilità di superare lo stallo in cui si era venuta a trovare. Qui si innesta il *secondo piano* delle idee che supera la *pars destruens* della valutazione critica con la *pars construens* della rielaborazione metodologica. In questa direzione si inanellano diversi procedimenti: il ritorno a san Tommaso, un Tommaso autentico attinto dalle sue opere, e la riaffermazione del primato della rivelazione. Una volta riposizionati questi punti fermi segue, ed è il *terzo momento*, la rielaborazione o istanza programmatica in forza della quale il concetto asettico di tradizione depositaria viene rinfrescato con una concezione organica e dinamica, in sintonia con la scuola cattolica di Tubinga. Viene delineato il volto di una chiesa vivente e riscoperta

---

<sup>56</sup> Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, XIII.

<sup>57</sup> Cf. V. CAPRARA, *Una rilettura di Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* XXX (2005) 53-67.

l'importanza di una presenza al suo tempo, per intercettare problemi e aggiornare l'annuncio del vangelo.

Tenendo presenti queste utili scansioni, si può proporre una sintesi modesta, ma efficace dell'opera programmatica di Chenu seguendo pedissequamente il relativo indice soprattutto i primi tre capitoli, ma dando la priorità a una lettura originale e rapsodica dei molti contenuti concentrati nelle pagine del domenicano francese.

### 3.1. Da Saint-Jacques a Le Saulchoir

Come intuiva Alberigo, il primo capitolo del testo di Chenu non è una storia costruita con preoccupazione informativa, ma una ricostruzione ermeneutica. Al centro delle osservazioni dell'autore stanno alcuni aspetti fondamentali. Dice Chenu:

«I primi frati stabiliscono il loro convento nelle città universitarie; e san Domenico, nell'inviarli, dà loro consegna di seguirvi regolarmente i corsi delle nascenti università [...]. Lo studio apparteneva certo alla più autentica tradizione monastica; ma appare subito evidente l'assetto nuovo in cui ora si organizza, e il contesto ne sottolinea ulteriormente l'originalità e il disegno all'interno di istituzioni allora in piena evoluzione»<sup>58</sup>.

Nelle poche righe citate sono presenti i tratti salienti di importanti riflessioni. Non si tratta solo, in modo attualizzante, di rinnovare la consapevolezza del valore insostituibile della vita accademica a servizio della Chiesa – cosa ovviamente evidente – ma di cogliere lo spirito profondo che segnò la storia dell'ordine Domenicano. Rispetto alla tentazione della *stabilitas* monastica, rispetto al decentramento della campagna e delle tenute e al clima piatto dei latifondi, rispetto al comodo di un sapere strettamente finalizzato all'intelligenza della vita morale e a favorire l'ascetica, il clima di città, la “seduzione di Parigi”<sup>59</sup>, la vicinanza alle fucine del nuovo sapere in via di costruzione, rappresenta un segno inequivocabile di un *auditus temporis*. Chenu desidera esprimere questo tacitamente. La stessa idea trova riscontro anche nel testo che l'autore scrisse su San Tommaso e la teologia, in una pagina che vale la pena citare letteralmente:

«Il monastero passa dai monti e dalle valli solitarie al centro delle grandi città: è un fatto più che simbolico. E di queste città proprio le scuole sono i cenacoli

<sup>58</sup> M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 3.

<sup>59</sup> Cf. *ivi*, 11.

della presa di coscienza e dell'azione promozionale. Colme di nuove generazioni, esse portano nella vita intellettuale e nell'organizzazione dell'insegnamento le stesse aspirazioni che animavano, nella vita sociale e nell'organizzazione della città, le corporazioni e le magistrature municipali. Ciò basta, al di là della libera associazione e del regime elettivo, a dimostrare che i collegi universitari sono ben lontani dalle scuole monastiche, legate a una società immobile governata dal paternalismo dell'abate, solidale in una parola con quella feudalità maestosa nella quale il monachesimo aveva trovato la sua base terrestre»<sup>60</sup>.

L'idea che si coglie da queste poche e intense battute è quella di una teologia che, superando la tentazione di rinchiudersi nella decadenza della cultura monastica e anziché fossilizzarsi nell'isolamento dei monasteri fuori mano, non disertò le strade delle emergenze in atto, ma colse la sfida di insediarsi nei crocevia culturali del tempo.

Per far questo occorre sapere che: «non si è pronti ad accogliere verità nuove sul piano intellettuale se si è chiusi a livello sociale e istituzionale»<sup>61</sup>. Per questo motivo secondo Chenu furono i Minori e i Predicatori a entrare nelle università. La forza innovativa che risiedeva nel rispettivo carisma e la congiuntura che vedeva le loro istituzioni in "cantiere" creava quella miscela favorevole di coraggio e intraprendenza. L'abbandono da parte di San Tommaso dell'eredità paterna viene colto come un emblema della libertà del lavoro intellettuale<sup>62</sup>. Tale libertà si mette in gioco sul fronte allora attivo della scoperta e recezione del pensiero aristotelico che, contrariamente a quanto oggi si potrebbe pensare, rappresentava una sfida profonda ai modelli concettuali in auge nel sapere teologico soprattutto di stampo neoplatonico e agostiniano<sup>63</sup>. Tommaso, oltre che il santo, fu colui che nel "grave incidente del 1241" non si fermò di fronte agli sbarramenti della prudenza e della paura e il cui lavoro non fu in seguito sopraffatto dalla massiccia condanna del 1277<sup>64</sup>.

Purtroppo dopo le varie traversie moderne, il XVIII secolo ci mostra una scuola che vive, sotto le belle apparenze, un periodo relativamente oscuro<sup>65</sup>. Ha prevalso l'atteggiamento difensivo, le controversie sono al centro del pensiero. D'altro canto ebbe un peso notevole la rinuncia al pensiero scientifico e l'estraneazione al corrispettivo magistero, essendosi imposto una specie di isolamento protettivo. Per vedere segni di rinnovamento si dovrà attendere il

---

<sup>60</sup> ID., *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1989, 19.

<sup>61</sup> ID., *Le Saulchoir*, 4.

<sup>62</sup> Cf. ID., *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, 7.

<sup>63</sup> Cf. Y.M.-J. CONGAR, *Théologie*, 359-360; 374-375.

<sup>64</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 14.

<sup>65</sup> Cf. *ivi*, 18.

lento processo di restaurazione degli studi, dopo le iniziative di Lacordaire, fino a quando fra difficoltà diverse cominciò a delinearsi l'opera di Gardeil a Flavigny.

Tracciando questa storia in lieve ripresa Chenu intende attribuire sommessamente a Le Saulchoir un destino di grande portata. Vede in questa scuola la fucina di un rinnovato slancio, in analogia con quel cantiere parigino medievale che poté essere Saint-Jacques, a condizione che non si rinunci alla libertà intellettuale, che non vengano disertati i confini tracciati dalle nuove sfide e che non si cada nella tentazione di una privatizzazione difensiva e nella staticità di un sistema onnivoro e appagante.

### 3.2. Spirito e metodi

Il secondo capitolo dell'opera di Chenu in esame offre l'ancoraggio concreto per le istanze programmatiche intuite precedentemente.

I significativi rimandi all'inizio del paragrafo che accennano a Tyrrell, esponente del modernismo, e copiosamente citano l'attività intellettuale soggiacente alla produzione delle riviste, dei bollettini e delle varie pubblicazioni a cui anche sopra si è fatto cenno, trova espressione chiave nella frase seguente: «dall'inizio del secolo una certa incoerenza di metodi e prospettive si faceva sentire nei diversi campi del sapere»<sup>66</sup>. Questa situazione negativa esprimeva in positivo una riserva nei confronti dell'intellettualismo e permetteva di cogliere i limiti del concordismo fra varie istanze: l'aristotelismo, il soggettivismo, il sentimentalismo, la scolastica tradizionale, lo spiritualismo. Al centro di questa impasse Chenu intravede la necessità di un raccordo fra dato rivelato, da considerarsi con Gardeil come fondamentale e prioritario, e critica storica<sup>67</sup>. Al di là degli eccessi di un relativismo infecondo era necessario sorvegliare l'andamento del sapere teologico per non cadere nell'errore di non riconoscere l'economia della rivelazione<sup>68</sup>. In mezzo a confusione e pregiudizi l'anima profetica ha l'animo di dire:

«Malgrado la drammatica gravità di questa situazione, ci si trovava in realtà di fronte a una crisi di crescita nella Chiesa e dunque, per un organismo sano, di fronte ad un avvenimento normale. Senza dubbio si accompagnavano ad essa qualche fenomeno di intossicazione e una specie di squilibrio funzionale, che

<sup>66</sup> *Ivi*, 25.

<sup>67</sup> Cf. G. SANSONE, *Il progetto metodologico di Marie-Dominique Chenu: rinnovare la teologia ricollocandola nel suo alveo originario*, in *Ho theologos* XXIX (2011) 247-268.

<sup>68</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 26.

richiedevano una reazione di difesa; ma erano disturbi passeggeri, e il rovescio di una operazione spirituale di grande respiro e di magnifica fecondità: *la fede, e in essa la scienza teologica, nell'atto di prendere possesso di strumenti razionali nuovi*»<sup>69</sup>.

In questo frangente i reggenti di Saulchoir, Gardeil e Lemonnyer, seppero tenersi prudentemente a distanza da posizioni categoriche. Fu questa loro prudenza e libertà a favorire l'apertura necessaria a progredire. Fu dunque necessario assicurare il regime di un lavoro condotto con metodo rigoroso, riconoscendo alle varie scienze la legittima autonomia. Solo così si poteva evitare l'imperialismo teologico e il clericalismo intellettuale<sup>70</sup>, seguendo l'esempio mirabile di un San Tommaso che assunse un atteggiamento di “invenzione”, ricominciando a problematizzare, invece di rimanere fermi sulla confutazione<sup>71</sup>.

Un ruolo di primo piano in questa inversione di tendenza poteva essere giocato solo con la riscoperta dei “luoghi” della teologia e mediante il ricorso alle fonti, con uno studio diretto<sup>72</sup>. In pratica si trattava di assumere e applicare coerentemente il metodo storico, avendo sempre cura di contestualizzare la conoscenza nell'ambiente di nascita delle idee<sup>73</sup>.

### 3.3. La teologia

Con queste sostanziose premesse si giunge al capitolo terzo che rappresenta il cuore vero della trattazione. Chenu cerca di rispondere alla domanda sullo statuto della teologia. La delinea come *fides in statu scientiae* vincendo la tentazione degli “anti” e centrando tutto il suo lavoro sul dono rivelato:

«Il dato rivelato ha quindi ovunque e sempre il primato, primato dell'oggetto all'interno del primato onnipotente della luce interiore della fede. La costruzione speculativa non sarebbe più un edificio concettuale sovrapposto a una percezione preliminare e acquisita una volta per tutte, ma incorporazione viva della luce della fede in strutture razionali»<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> *Ivi*, 27.

<sup>70</sup> Cf. *ivi*, 32.

<sup>71</sup> Cf. *ivi*, 33.

<sup>72</sup> Cf. *ivi*, 34. Ed anche, O. DE LA BROUSSE, *Le Père Marie-Dominique Chenu. Une théologie du travail et de l'espérance*, in *Gregorianum* LXXXIII (2002) 473-480.

<sup>73</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 35. Sul metodo storico e le ispirazioni che ne seguirono si veda: C. MARABELLI, *Marie-Dominique Chenu. Ispiratore delle recenti “storie” della teologia*, in *ID.*, *Medievali & medievisti*, Jaca book, Milano 2000, 177-187.

<sup>74</sup> M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 41.

Nella fede nasce l'esigenza di una elaborazione, *intellectus fidei*, che incontra la storia nella quale la rivelazione si dà e procede mediante l'enunciazione. L'atto della fede – insegna Tommaso – non si ferma all'enunciato ma va alla realtà. Tale consapevolezza permette un approccio corretto all'intelligenza storica delle dottrine e soprassedie a una giusta impostazione della storia delle dottrine medesime, senza eccessi ideologizzanti. Molto bene il domenicano francese esprime questo dramma:

«Lo sforzo drammatico del teologo è precisamente conservare, nella radicale fragilità delle proposizioni in cui egli la incarna, la percezione realista della realtà misteriosa di Dio: dialettica in cui la sua potenza trionfa della sua debolezza, – nella fede. “Nessuna teologia, senza nuova nascita”»<sup>75</sup>.

Assumere l'incarnazione come referente e tener presente la parola dell'uomo come veicolo della parola di Dio implica di conseguenza anche una corretta ermeneutica della Tradizione che non può più essere intesa solo come bagaglio anacronistico in cui vengono depositate in modo asettico verità enunciate per essere recepite in modo statico, ma va concepita dinamicamente in prospettiva ecclesiale<sup>76</sup>. Con le parole di Chenu:

«non soltanto un quantum di *credenda*, secondo una concezione empirica e statica dei *loci*, ma presenza dello Spirito nel corpo sociale della Chiesa, divina e umana nel Cristo. Non soltanto conservazione di dogmi elaborati, di risultati acquisiti o di decisioni prese nel passato, ma principio creatore e fonte inesauribile di vita nuova. La Tradizione non è un aggregato di tradizioni, ma un principio di continuità organica, di cui il magistero è lo strumento infallibile, nella realtà teandrica della Chiesa corpo mistico di Cristo»<sup>77</sup>.

Sulla scorta di queste affermazioni che direttamente si richiamano all'insegnamento di Tubinga, Chenu giunge poi a delineare il nesso teologia-spiritualità a proposito del quale una frase del testo sembra essere particolarmente densa: «Una teologia degna di questo nome è una spiritualità che ha trovato strumenti razionali adeguati alla sua esperienza religiosa»<sup>78</sup>. Nella recezione di questa espressione non mancarono difficoltà. Il connubio teologia-spiritualità fu visto come problematico. Superando la resistenza che sulle prime il nesso potrebbe suscitare, si riesce invece a esplicitare il senso pieno della definizione

---

<sup>75</sup> *Ivi*, 46.

<sup>76</sup> Cf. O. DE LA BROSSE, *Le Père Marie-Dominique Chenu*, 475.

<sup>77</sup> M.-D. CHENU, *Le Saulchoir*, 51.

<sup>78</sup> *Ivi*, 59.

di teologia come fede in stato di scienza. Teologia non è un sapere finalizzato all'erudizione: non mira alla collezione di enunciati da coltivare intellettualmente, serve invece per alimentare la componente razionale irriducibile della vita credente.

Tutti gli elementi della mappatura teologica qui perseguita sono funzionali a scoraggiare quell'atteggiamento apodittico, speculativo, arido, talvolta persino noiosamente sottile e conflittuale nel quale era incorsa l'apologetica e che era necessario superare.

#### 4. Bilancio conclusivo e note a margine

Nel linguaggio e nei contenuti presenti nel saggio *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* non è difficile scorgere molte anticipazioni di quel nuovo atteggiamento teologico che il Concilio Vaticano II fece proprio e assunse. Si possono ad esempio citare: l'abbandono dell'atteggiamento conflittuale, l'assunzione del principio dell'incarnazione, l'adozione di una corretta metodologia storico-critica, l'*auditus temporis*, l'aggiornamento, la lettura dei "segni dei tempi", la rivisitazione dei *loci*, in specie Tradizione e Scrittura, come recepito nel magistrale dettato della costituzione dogmatica *Dei Verbum*, l'attenzione al dono della rivelazione e al suo contenuto andando oltre l'apologetica del fatto e della sua attestazione. Molte di queste istanze trovarono eco già nel solenne discorso di apertura del Concilio: *Gaudet mater Ecclesia*, col quale Giovanni XXIII delineava, affidandola al sacro sinodo, una particolare progettualità teologico-pastorale che durante i faticosi lavori sarà più volte richiamata dai padri conciliari proprio per non disattenderne la profezia.

Ciò da un lato è molto importante anche per contribuire a un'ermeneutica del Vaticano II che superi il riduttivismo di una lettura storica che dipinge questo evento solo come un punto di partenza anziché apprezzarne la contestualizzazione e le eredità, dall'altro e all'opposto vi è il rischio di inquadrare il "caso Saulchoir" solo come un'anticipazione di idee ed atteggiamenti che ricevertero in seguito espressione nel secondo Concilio Vaticano, perché ciò significherebbe di fatto oscurarne il valore esemplare persistente, col rischio di imporre una pura lettura commemorativa e statica. Saulchoir ha, infatti, un certo valore per così dire "perdurante", poiché a più di cento anni permette ancora di cogliere i tratti essenziali di un prontuario per il rinnovamento teologico, ovviamente con i dovuti distinguo e adoperando l'arte dell'analogia.

La domanda è: in che senso Saulchoir, oltre che essere stata una scuola, può ancora oggi "fare scuola"? Come si può dire che ciò che accadde allora, offre spunti vivi per pensare anche in questi tempi? Sono persuaso che

il programma che rese possibile la svolta epocale di inizio Novecento possa essere di fatto fonte di riflessione anche oggi in vista di un sano discernimento teologico.

Tre possono dirsi i punti principali di una sintesi: 1. la “seduzione” di Parigi; 2. il rinnovamento degli studi e degli ordinamenti; 3. l’adozione di una metodologia caratterizzata da una spiccata sensibilità storica.

1. Circa il primo aspetto di questa terna, si può dire che il nostro tempo presenta alcune analogie con la temperie culturale di inizio Novecento in cui si situa la storia della scuola domenicana. In particolare, all’inizio del terzo millennio, in un tempo in cui la proliferazione dei saperi sembra imporre un pluralismo di principio da un lato sconveniente e dall’altro apparentemente inaccessibile a istanze di verità, avvertito il senso di disagio e presente una timida pulsione alla ritirata, è necessario confermare l’atteggiamento positivo salicetano e già tommasiano, vincendo la tentazione della chiusura della teologia e della semplice restaurazione di un monopolio teoretico-nozionistico. Come Tommaso si aprì alla conoscenza di Aristotele ricevendone molteplici stimoli, senza però perdere di vista gli equivoci insiti in un uso disordinato della sua filosofia, così oggi è richiesto di confrontarsi con animo profetico con la postmodernità. Ciò viene di fatto assicurato quando la teologia accademica mantiene aperto il rapporto fecondo con le altre scienze, lasciando che il sapere teologico, pur nella sua specificità, venga provocato e arricchito dalla trattazione di questioni nuove, soprattutto quelle del pensiero filosofico e scientifico in auge. A tal riguardo appaiono molto positive varie istanze presenti nella riflessione odierna. Un esempio concreto è stato qualche tempo fa il progetto culturale, più di recente si può citare il cosiddetto “Cortile dei Gentili” da cui si possono attendere buoni frutti, ma altrettanto importanti sono i tentativi incipienti di un confronto con le nuove frontiere della tecnologia e il confronto costante col sapere scientifico. In questi ultimi tempi, diventa evidente anche l’importanza di quel costante e umile lavoro teologico fondamentale che attende al dialogo e al confronto maturo col mondo delle religioni in una civiltà globale e multi-etnica. Quello che per l’ordine Domenicano e san Tommaso fu la “tentazione di Parigi” e che venne rivissuto nella scuola domenicana all’inizio del Novecento rappresenta per un verso il corrispettivo dell’odierna propensione al dialogo e al confronto. Si può dire che la vocazione “liminare” della teologia, la sua propensione all’uscita non debbano demordere, allora come oggi, pena la caduta in un irrigidimento per lo più arido.

Per un altro verso la tentazione parigina rappresenta l’invito alle frontiere culturali. In questa prospettiva appare evidente come lo studio della teologia

abbia compiuto passi da gigante verso un dialogo culturale con il mondo accademico civile. Ne sono scaturiti frutti notevoli di arricchimento reciproco. Ancor di più si intravede e potrebbe diventare desiderabile sondare rinnovate possibilità di presenza a livello accademico all'interno del mondo universitario civile, anche se il bagaglio storico degli antefatti può diventare un fardello ingombrante da gestire in Italia come in altri paesi. Non si tratta ovviamente di una preoccupazione di recupero del terreno, quanto dell'esigenza di alimentare la riflessione e la ricerca scientifica anche mediante un confronto costruttivo che potrebbe avere molte ricadute feconde ad esempio nel modo di concepire e fare l'economia, nel modo di illuminare la politica, nel perseguire la ricerca scientifica, nel sorvegliare il progresso e assicurare una sana ecologia umana e planetaria.

2. Il secondo aspetto da considerare concerne lo statuto epistemologico della scienza teologica e l'ordinamento degli studi. Al tempo di *Le Saulchoir* furono necessarie varie scelte coraggiose atte a configurare sempre meglio gli studi accademici proprio in un tempo in cui essi potevano sembrare in via di riduzione e sfaldamento a motivo del calo dei numeri e delle difficoltà scatenate dalla guerra. Nei nostri giorni, tempo in cui le facoltà teologiche nonostante sforzi periodici di rivitalizzazione sembrano costrette periodicamente a subire fisiologiche restrizioni, *Saulchoir* continua a fare scuola. Fa scuola nel senso che detta un esempio operativo di come sia possibile vivere fecondamente la fase di "crescenza" fisiologica, saggiandone il ruolo positivo, senza battere in ritirata e senza riduzionismi di sorta, ma puntando invece in controtendenza sulla specializzazione, incentivando gli studi e guardando alla sempre più alta qualità della proposta formativa. In tal senso le recenti revisioni dell'ordinamento degli studi teologici e degli studi superiori in scienze religiose, come anche l'attenzione data ai processi di omogeneizzazione dello studio universitario e la cura nel sottolineare il rilievo della qualità, sono un segno significativo incoativo, ma rimane ancora da fare un'operazione di concertazione e perfezionamento, un rodaggio congruo nelle sedi opportune, per assicurare una sempre più solida proposta accademica.

In particolare, come i Domenicani resisterono alla tendenza all'assolutizzazione apologetica che spingeva la teologia del primo Novecento a posizioni rigide e a confinarsi dentro recinti sicuri, incoraggiando a una rinascita del medievalismo accolto e studiato in modo innovativo, così ai nostri giorni il sapere teologico sembra sempre più invitato – almeno in Italia – a sconfinare rispetto alle sacrestie, arricchendo dove possibile il curriculum accademico anche con nuove proposte disciplinari consacrate a un sano confronto culturale. La riflessione che in alcuni casi sembra un po' spenta o per lo meno molto

affaticata, per la carenza di professionisti e per la riduzione delle risorse, non può impedire una progettualità positiva. I progetti culturali brillantemente lanciati non devono arenarsi, ma concretizzarsi e occorre che l'investimento sulla cultura percepito e scelto come prioritario nella Chiesa non abbia a subire contrazioni, nonostante molteplici emergenze pastorali e problemi amministrativi oggettivi. Le sedi di insegnamento devono mirare ad essere di più che semplici luoghi di ripetizione. L'insegnamento della teologia deve essere ulteriormente arricchito, sponsorizzato e finanziato sempre più, per evitare il livellamento verso il basso e la conseguente accidia scientifica. È proprio nel mondo della cultura e dell'università che si gioca la sfida dell'oggi – e del domani – e il coraggio di prendere il largo anche su questo fronte può concretamente operare in contro-tendenza, rispetto alle tentazioni pessimistiche di estraneazione dal mondo universitario civile. Dovrebbe trovarsi il modo di spostare sempre di più il “cantiere teologia” nel cuore della città e non altrove, tenendo a freno il sottile sentimento di paura che a volte fa capolino, quando si percepisce la fatica e si vivono inevitabili difficoltà.

A mio modo di vedere, se Chenu e i suoi predecessori, potessero avere oggi la possibilità di parlare ancora, il messaggio di oltre cento anni fa risuonerebbe ancora chiaro:

- prendere posto nei crocevia culturali e nelle università (anche civili si intende), al centro della vita, anziché rifugiarsi al sicuro dei “paternalismi monastici” medievali;
- investire prioritariamente sull'insegnamento rimarcando senza equivoci l'importanza della cultura a servizio di una pastorale che non può essere mai pensata in alternativa rispetto alla formazione;
- incentivare la professionalizzazione e la ricerca, trovando tutti gli espedienti possibili, così da far progredire ulteriormente, anche sul piano metodologico e scientifico, il lavoro teologico, in modo anche che vengano evitate il più possibile talune incertezze e approssimazioni nella delicata scelta dei docenti e si ponga rimedio, almeno ove questo accade, all'assenza di seri meccanismi di selezione per l'affidamento degli insegnamenti, favorendo di fatto criteri meritocratici esigenti e oggettivi;
- alimentare concretamente, soprattutto economicamente si intende, il benessere di centri accademici di eccellenza che siano capaci di offrire un contributo pregevole alla cultura all'inizio di questo terzo millennio;
- pur avendo a cuore la capillarità della diffusione teologica, evitare la dispersione delle iniziative concentrando e facendo convergere gli sforzi proprio verso i centri maggiori e qualificati, anche per contribuire a un sempre maggiore arricchimento dell'offerta didattica e formativa.

La Chiesa, come accadde nel Medioevo e nella fucina delle università, ha questo specifico carisma di "maestra" e "collaboratrice della verità", che le dà la possibilità di promuovere oggettivamente la qualità e professionalità nella docenza. Senza Le Saulchoir la teologia novecentesca sarebbe probabilmente implosa e le sarebbe mancato quel respiro che favorì la celebrazione del Vaticano II.

3. In ultimo, Le Saulchoir rappresenta il simbolo del recupero della sensibilità storica rispetto all'estrinsecismo assertorio dell'apologetica post-tridentina. Nell'attuale mondo occidentale, è ancora indispensabile rinnovare l'attitudine alla storia e mantenere viva una sensibilità storico-teologica per scongiurare il rischio di un nozionismo di ritorno, asfittico e per certi versi anche fanatico. Proprio perché sono presenti nella cultura odierna tendenze alla debolezza del relativismo e una simpatia ingenua nei confronti di un "presentismo" che di fatto si rivela controproducente anche se sotto le mentite spoglie del tradizionalismo, è necessario che la visione d'insieme e il senso del processo vitale del sapere e delle dottrine sia proposto costantemente. A tal riguardo mi pare che sia da annoverare come una scelta positiva l'introduzione di corsi di Storia della teologia in alcuni curricula accademici, come anche è importante la costante attenzione alla storia del pensiero filosofico. Nell'elaborazione dogmatica il metodo filo-genetico patrocinato da *Optatam totius* del Concilio Vaticano II rappresenta l'orizzonte fecondo di sempre nuove sintesi dogmatiche e proposte sistematiche. Forse è utile spendere nelle sedi opportune qualche riflessione supplementare sulla corretta collocazione di corsi storico-teologici e sull'opportunità di moltiplicare le proposte affini, sia sotto forma di seminari di studio che di corsi monografici per approfondimenti ulteriori, perché consolidare una solida metodologia storico-ermeneutica è importantissimo.

In conclusione si può dire che l'attualità del "progetto Saulchoir" si riassume in tre istanze o linee-guida ancor oggi assolutamente promettenti: abitare i confini, investire sulla cultura e arricchire gli studi, incentivare una metodologia storico-valutativa.

Francesco Testaferri  
testaferri.francesco@tiscali.it  
Istituto Teologico di Assisi  
Piazza san Francesco, 2  
06081 Assisi (PG)

## **Le Saulchoir: una teologia che fa “scuola”**

FRANCESCO TESTAFERRI

### **Abstract**

L'articolo intende presentare la nascita e il profilo della cosiddetta scuola di Le Saulchoir dei Padri Domenicani francesi. Dopo un'opportuna contestualizzazione, necessaria a cogliere il quadro dei problemi del tempo, viene presentato l'apporto arrecato dai reggenti Gardeil e Lemonnyer e puntualizzata la collaborazione data dal celebre Mandonnet. Infine, seguendo l'opera di Chenu, si delinea una sintesi del percorso metodologico e teologico che ebbe espressione in quella sede. Nelle conclusioni, l'esempio di Le Saulchoir viene valorizzato per riflettere anche sull'odierna sfida al sapere accademico-teologico.

### **Parole chiave**

Le Saulchoir; Storia della teologia contemporanea; Chenu; Metodo storico in teologia

### **Abstract**

This paper presents the birth and profile of the so-called school of the French Dominicans: Le Saulchoir. After providing the proper context required to understand the problems of the day, the contributions of the leaders Gardeil and Lemonnyer are presented, giving attention also to the involvement of Mandonnet. Finally, interpreting the work of Chenu, the aim is to summarize the methodological and theological expressions assumed in that school. In the conclusion, the example of Le Saulchoir is accentuated in order to reflect on current challenges to academic theology.

### **Keywords**

Le Saulchoir; History of Contemporary Theology; Chenu; Historical Method in Theology

**FOCUS**

***AMORIS LAETITIA***



## AMORIS LAETITIA E FORME DEL SAPERE

Nunzio Galantino\*

### 1. Premessa: “fare teologia” in una Chiesa chiamata a rinnovarsi

«Il luogo della teologia è la Chiesa, perché è da essa che il “pensiero della fede” nasce»<sup>1</sup>. La Chiesa nella quale ci invita a vivere e la Chiesa che ci invita ad essere sempre di più Papa Francesco è una Chiesa chiamata, come da sempre ci è stato insegnato, a rinnovarsi continuamente.

A dispetto di quanto si possa pensare, un’*Ecclesia semper reformanda* ha bisogno estremo di riflessione critica sui contenuti della propria fede per evitare che l’invocato rinnovamento si riduca a *maquillage* occasionale e non invece a una seria e continua prassi di avvicinamento all’immagine di Chiesa che Cristo ha voluto.

Il rinnovamento richiesto dall’Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, ed ora da *Amoris Laetitia*, tocca tutti gli aspetti della vita della Chiesa. È un rinnovamento profondo, che non mira a rivedere una singola struttura ecclesiale, ma lo stile con cui si fanno tutte le cose e si incontrano le persone. Quella che ha in mente Francesco, e che descrive nei due testi evocati, è una Chiesa mai paga nel suo impegno evangelizzatore e sempre capace di uscire da se stessa per andare verso il mondo e le sue periferie, geografiche ed esistenziali. È una Chiesa che vive “in uscita”, chiamata ad andare verso tutti gli uomini, soprattutto i più poveri, per portare loro il messaggio evangelico; una Chiesa che, per essere tale, è chiamata a ripensare se stessa e gli strumenti che le sono necessari per un compito che ne definisce l’identità.

Francesco esorta la Chiesa, che è di per sé e nativamente missionaria e aperta a tutti, a divenirlo realmente e sempre di più. Tante modalità di annuncio, infatti, sono poco efficaci, perché provengono da persone, quali noi siamo a volte, nelle quali l’impulso missionario si è col tempo affievolito. Riteniamo

---

\* Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana, Vescovo emerito di Cassano all’Jonio.

<sup>1</sup> G. LORIZIO, *Intervista ad Avvenire* (03/09/2014), 17.

di vivere in una società di tradizione cristiana più che millenaria, e potremmo ritenere che, in fondo, il messaggio evangelico già sia stato lanciato, e chi lo voleva accogliere già lo abbia fatto. Ci potrebbe sembrare che tutti abbiano, di fatto, l'occasione di far parte della comunità cristiana, se solo volessero, e che il nostro compito sia soprattutto quello di guidarla nel miglior modo e accogliere chi voglia entrarvi.

La prospettiva del Papa però è differente: egli vede la Chiesa non semplicemente come una struttura che deve mantenersi aperta ai nuovi arrivi, ma come un nucleo vivo di persone continuamente rinnovate dallo Spirito di Dio e mandate a predicare, consolare, guarire. Non esiste una Chiesa statica; infatti, nel momento in cui si bloccasse perché soddisfatta dei risultati raggiunti o sfiduciata dall'esito deludente del proprio annuncio, non sarebbe più se stessa; non più la comunità abitata dal Risorto e impegnata con lui nel salvare tutti gli uomini, ma un'aggregazione umana simile a tante, che si sforza di gestire al meglio la posizione e i risultati che ha conseguito.

È facile capire che solo una riflessione critica sulla identità della Chiesa, sulla sua vita e sul modo di vivere la sua missione può aiutarla a provare disagio vero per stili di vita poco o addirittura anti evangelici.

Insistere sull'importanza della teologia per una Chiesa in uscita – l'insistere cioè per una riflessione critica sui contenuti della fede – non intende de-rubricare a *boutade* quanto Papa Francesco disse durante l'omelia pronunciata a Santa Marta il 2 Settembre 2014: «tante vecchiette parlano di Dio meglio di tanti teologi». La teologia della quale parlo e che ritengo capace di accompagnare il bisogno di vitalità apostolica e di rinnovamento che Papa Francesco domanda alla Chiesa è una teologia consapevole – come scriveva Lorzio su *Avvenire* a commento dell'omelia del Papa e come ho già detto all'inizio – è una teologia consapevole che l'attività teologica nasce nella Chiesa. È quindi nella Chiesa che si deve generare ed educare a una fede adulta e pensata. Una teologia della quale, oggi più che mai, si ha bisogno è quella che si esprime come pensiero sulla fede sostenuta dalla “vita spirituale”<sup>2</sup>. A questo proposito, le stesse istituzioni accademiche «o sono in funzione della vita della Chiesa e della società o diventano autoreferenziali e incorrono nei rischi di intellettualismo e di razionalismo che il papa cerca di evitare e dai quali cerca di metterci in guardia»<sup>3</sup>. L'elogio della vecchietta capace di parlare di Dio meglio del teologo non è quindi elogio dell'ignoranza e congedo rivolto ad ogni forma di rigoroso pensiero sulla fede. Quell'elogio – che d'altra parte riprende un'espressione

<sup>2</sup> «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo» (EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, 60).

<sup>3</sup> G. LORZIO, *Intervista ad Avvenire*, 17.

usata da Tommaso d'Aquino in un Quaresimale napoletano del 1273 – intende mettere in guardia da una teologia e quindi da una scienza che non diventa sapienza. Della sapienza che aveva fatto scrivere a Seneca: «Maximum hoc est officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut et ipse ubique par sibi idemque sit»<sup>4</sup>.

## 2. Amoris Laetitia: la famiglia alla prova dei tre fondamentali mutamenti

Sulla base di questa premessa, fermiamo la nostra attenzione sull'Esortazione *Amoris Laetitia*, con un'avvertenza: la "perfetta letizia" (*Fioretti*, VIII) non coincide certo con la giuliva gaiezza, sperimentata in qualche momento di evasione, né con la superficiale, spesso incosciente, allegria, meramente emozionale, bensì – come apprendiamo dal poverello d'Assisi – essa si radica e convive con le tribolazioni, cogliendo la rosa della fede e della ragione sulla croce del presente. La gioia dell'amore nella famiglia, che l'esortazione apostolica *Amoris Laetitia* riflette ed annuncia, non elude né dimentica le ferite, le crisi, le difficoltà e i cambiamenti strutturali, non solo sociali ed economici, che le famiglie concrete vivono e sperimentano nell'oggi della storia.

Vorrei qui preliminarmente indicare tre fondamentali mutamenti che investono il vissuto e il tessuto familiare odierni, rimandando alla lettura dei nn. 50-57 dell'esortazione per la descrizione delle "sfide" presenti nel nostro contesto socio-culturale. L'attenzione alle metamorfosi che l'esperienza e l'istituto familiare vivono, non è determinata da un voler seguire le mode o legarsi al carro del sapere mondano, bensì sono le stesse Scritture a indicarci la complessità e la dinamicità della famiglia, come il nostro testo opportunamente richiama: «La Bibbia è popolata da famiglie, da generazioni, da storie di amore e di crisi familiari, fin dalla prima pagina, dove entra in scena la famiglia di Adamo ed Eva, con il suo carico di violenza, ma anche con la forza della vita che continua (cfr. *Gn* 4), fino all'ultima pagina dove appaiono le nozze della Sposa e dell'Agnello (cfr. *Ap* 21,2-9)» (*AL*, 8). Di qui l'invito a "tenere i piedi per terra" e quindi a leggere la Parola di Dio nell'oggi della storia, senza distogliere lo sguardo dalle fragilità e dalle ferite vissute e sofferte nelle nostre famiglie. In questo senso dobbiamo interpretare il vissuto della famiglia di Nazareth, il cui dinamismo è percepibile fin dal suo costituirsi in maniera del tutto anomala, nel suo emigrare e nel suo rincorrere il futuro, nel fanciullo che fugge per dialogare coi dottori del tempio.

---

<sup>4</sup> Seneca, *Epistula XX*.

## 2.1. Libertà e coscienza delle persone per un'autentica fedeltà familiare

Il primo epocale mutamento, nato nel grembo dell'Occidente cristiano, concerne il fatto che la stabilità del nucleo familiare e in particolare dell'amore coniugale è affidata non più al controllo sociale ed economico, bensì alla libertà e alla coscienza delle persone. Tale "affidamento", peraltro oltremodo rischioso, finisce tuttavia col garantire l'autenticità dei rapporti ed è di fatto *conditio sine qua non* perché si celebri un matrimonio valido. E non si tratta soltanto dell'assenza di coercizione che va appurata prima della celebrazione e all'inizio del rito stesso, bensì anche della libertà come autodeterminazione, chiamata ad esprimersi nell'amore coniugale. Quanto alla prima dimensione della libertà-da mi sembra difficile da confutarsi l'idea secondo cui il processo (incompiuto in altri contesti) di liberazione dal matrimonio combinato nasce dalla tanto bistrattata cultura occidentale e dalle sue radici profondamente cristiane e da essa tenta, faticosamente, di espandersi, in modo che venga riconosciuta la persona in tutti i suoi diritti e doveri fondamentali. Quanto alla libertà-per si tratta del dinamismo che si orienta verso l'amata/o a partire da un'interiorità assoluta, che tende a viverci nella gratuità dell'atto amativo.

«Le due case che Gesù descrive, costruite sulla roccia o sulla sabbia (cfr. Mt 7,24-27), rappresentano tante situazioni familiari, create dalla libertà di quanti vi abitano, perché, come scrive il poeta, "ogni casa è un candelabro" [cit. da Jorge Luis Borges, "Calle desconocida", in *Fervor de Buenos Aires*, Buenos Aires 2011, 23 (trad. it.: *Fervore di Buenos Aires*, Milano 2010, 29)]» (AL, 8). Tale mutamento è descritto come "antropologico" e ha visto le chiese attente ed impegnate nel tentativo di decifrarlo e darne ragione. A tal proposito, raccogliendo l'esperienza e la riflessione dell'episcopato spagnolo, papa Francesco così si esprime: «Nel contesto di vari decenni fa, i Vescovi di Spagna riconoscevano già una realtà domestica con maggiori spazi di libertà, «con un'equa ripartizione di incarichi, responsabilità e compiti. [...] Valorizzando di più la comunicazione personale tra gli sposi, si contribuisce a umanizzare l'intera convivenza familiare. [...] Né la società in cui viviamo né quella verso la quale camminiamo permettono la sopravvivenza indiscriminata di forme e modelli del passato». Ma «siamo consapevoli dell'orientamento principale dei cambiamenti antropologico-culturali, in ragione dei quali gli individui sono meno sostenuti che in passato dalle strutture sociali nella loro vita affettiva e familiare» [le citazioni dalla *relatio finalis* e dal documento dell'episcopato spagnolo su matrimonio e famiglia del 1979)]» (AL, 32). Probabilmente l'affermazione circa la consapevolezza ecclesiale ed episcopale, diciamo pure "clericale", di tale mutamento va problematizzata e quindi mi parrebbe opportuno concludere l'affermazione in tal senso con un bel punto interrogativo,

magari da affidare alla ricerca e al dialogo di teologi e cultori delle cosiddette “scienze umane”. Tra i rischi impliciti in questo allargamento degli spazi di libertà, l’esortazione intravede quello della possibilità che si tenda a precludersi l’assunzione di responsabilità e il conseguente dono di sé in rapporti e vincoli duraturi, con la conseguente diminuzione dei matrimoni e quindi delle vite da *single* e dei cosiddetti rapporti liquidi (cf. *AL*, 33).

Accanto a tale mutamento culturale ed antropologico, la riflessione del sinodo e la cristallizzazione che ce ne offre *Amoris Laetitia* guarda alla coscienza, come al luogo in cui si gioca la persona con la maturazione delle proprie scelte e dei propri rapporti con se stessa, con gli altri, col mondo e con Dio. Si tratta di un altro punto nevralgico chiamato in causa più volte e a cui si rimanda per la morale e la pastorale. Il n. 37, la cui ultima espressione è stata molto citata, risulta a questo riguardo particolarmente significativo, anche perché nasce dalla constatazione relativa all’incapacità di comprendere e farsi carico da parte della comunità ecclesiale delle ferite e delle fragilità, ma anche delle potenzialità, che il ricorso alla “coscienza” implica: «Per molto tempo abbiamo creduto che solamente insistendo su questioni dottrinali, bioetiche e morali, senza motivare l’apertura alla grazia, avessimo già sostenuto a sufficienza le famiglie, consolidato il vincolo degli sposi e riempito di significato la loro vita insieme. Abbiamo difficoltà a presentare il matrimonio più come un cammino dinamico di crescita e realizzazione che come un peso da sopportare per tutta la vita. Stentiamo anche a dare spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti e possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi. Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (*AL*, 37). Come si può facilmente intuire si tratta di una tematica fondamentale per la teologia e per l’agire ecclesiale, ma che può essere indagata ed approfondita soltanto col contributo e l’ascolto della riflessione filosofica e delle risultanze proprie di altre aree disciplinari.

La libertà e la coscienza dunque non costituiscono delle minacce, ma piuttosto la scommessa che bisogna giocare, perché l’evangelo possa incontrare le donne e gli uomini del nostro tempo ed abitare i loro vissuti. È lo stesso Gesù di Nazareth a porre l’accento sull’adesione alla Parola di Dio, che avviene nella coscienza e nell’esercizio della libertà, allorché invita a ri-conoscere l’autenticità dell’esperienza familiare. Il loghion, appartenente alla triplice tradizione, risulta decisamente gesuano in quanto esprime una visione della famiglia in netto contrasto col proprio contesto culturale e religioso, superando una concezione meramente naturalistica della relazione-vincolo familiare: «Giunsero sua madre e i suoi fratelli; e, fermatisi fuori, lo mandarono a chiamare. Una folla gli stava seduta intorno, quando gli fu detto: “Ecco tua madre, i tuoi fratelli e

le tue sorelle là fuori che ti cercano”. Egli rispose loro: “Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?” Girando lo sguardo su coloro che gli sedevano intorno, disse: “Ecco mia madre e i miei fratelli!”» (*Mc* 3,31-34 || *Mt* 12.46-50; || *Lc* 8,19-21). Sarà proprio la dirompenza di questa parola, assunta nella versione matteana, a “scandalizzare” il rabbino Jacob Neusner e a fargli concludere, in maniera certo per noi non condivisibile, che Gesù è venuto non a compiere, ma a distruggere la Torah (si veda tutto il cap. IV del libro, cui Ratzinger ha riconosciuto una grande forza interpretativa, *Un rabbino parla con Gesù*). Questo rimando pone alla nostra riflessione teologica un problema di non marginale rilevanza, chiedendoci di approfondire ulteriormente la continuità/contiguità fra la concezione di famiglia propria delle due altre fedi monoteistiche e la differenza/specificità che anche in tale ambito il cristianesimo propone.

È comunque l’orizzonte della libertà e della coscienza a costituirsi come luogo in cui sia possibile un’autentica fedeltà, su cui fa perno l’indissolubilità del matrimonio, infatti lo stesso Gesù invita a non considerare il “tradimento” solo nel suo esprimersi concretamente attraverso esperienze di trasgressione, ma a rinvenire la radice dello stesso nell’adulterio della coscienza: «Voi avete udito che fu detto: “Non commettere adulterio”. Ma io vi dico che chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (*Mt* 5,27-28). Il riportare il tradimento, ed ovviamente anche la fedeltà, nell’orizzonte della coscienza e della libertà non viene dunque a significare un indebolimento, bensì un’espressione della stessa radicalità evangelica e cristiana, da cui come credenti non possiamo prescindere.

## 2.2. Ruolo e identità della donna nell’ambito familiare

Un secondo epocale mutamento di orizzonte è dato dalla nuova e sempre più profonda percezione dell’identità e del ruolo della donna nella chiesa e nella società. Ruolo ed identità che ovviamente si generano, si sviluppano e si esprimono nell’ambito familiare. Il magistero di questa esortazione riposa senz’altro sulle spalle della *Familiaris consortio* (che ha il suo stesso valore dottrinale), ma anche certamente non può dimenticare la *Mulieris dignitatem*, col suo richiamo al “genio femminile” e al necessario riconoscimento, che comporta insieme diritti e doveri, e che spesso risulta calpestato da pratiche aberranti, che la chiesa in diverse occasioni non omette di stigmatizzare come tali: dall’utero in affitto, all’infibulazione, alla violenza ecc.: «Il diminuire della presenza materna con le sue qualità femminili costituisce un rischio grave per la nostra terra. Apprezzo il femminismo quando non pretende l’uniformità né la negazione della maternità. Perché la grandezza della donna implica tutti

i diritti che derivano dalla sua inalienabile dignità umana, ma anche dal suo genio femminile, indispensabile per la società. Le sue capacità specificamente femminili – in particolare la maternità – le conferiscono anche dei doveri, perché il suo essere donna comporta anche una missione peculiare su questa terra, che la società deve proteggere e preservare per il bene di tutti. Di fatto, “le madri sono l’antidoto più forte al dilagare dell’individualismo egoistico. [...] Sono esse a testimoniare la bellezza della vita”. Senza dubbio, “una società senza madri sarebbe una società disumana, perché le madri sanno testimoniare sempre, anche nei momenti peggiori, la tenerezza, la dedizione, la forza morale. Le madri trasmettono spesso anche il senso più profondo della pratica religiosa: nelle prime preghiere, nei primi gesti di devozione che un bambino impara [...]. Senza le madri, non solo non ci sarebbero nuovi fedeli, ma la fede perderebbe buona parte del suo calore semplice e profondo [...]. Carissime mamme, grazie, grazie per ciò che siete nella famiglia e per ciò che date alla Chiesa e al mondo”» (AL, 173-174). La cultura europea, che ha saputo cantare ed esprimere “l’eterno femminile” e il richiamo “metafisico” al “regno delle madri” (W. Goethe) dovrebbe innestare tali profondi riferimenti culturali e filosofici nella mentalità corrente attraverso la capacità di riflettere ed esprimere, nei vissuti, i propri convincimenti, che altrimenti resterebbero vuote espressioni poetiche o sterili astrazioni filosofiche. E tutto questo in relazione alle proprie radici religiose innestate nella tradizione ebraico-cristiana. Senza dimenticare – come certamente né il sinodo né l’esortazione vorrebbero – la crisi della figura paterna e le sue disastrose conseguenze non solo sul piano educativo, ma anche su quello sociale (cf. AL, 176-177).

Il grande tema del femminile, richiede sempre rinnovate energie da dedicare alla riflessione e all’approfondimento, nonché alla formazione, proprio in un contesto in cui domina la confusione e l’equivoco, per esempio così come si è manifestato nei media, soprattutto nostrani, a proposito delle espressioni pronunziate dal papa in occasione dell’udienza alle superiori delle religiose. Non vorremmo che nello stesso ambito teologico ed ecclesiale si alimentassero equivoci e confusioni, che risulterebbero dannosi per la stessa causa della partecipazione della donna alla vita della chiesa e della società.

### 2.3. Significato unitivo e procreativo della sessualità

Un terzo profondo mutamento, che non solo nel linguaggio, ma nelle convinzioni stesse presenti nell’*Amoris Laetitia*, possiamo rinvenire è facilmente individuabile in una rinnovata, anche se certamente non inedita, concezione della sessualità, in continuità con la dottrina che le attribuisce il duplice signi-

ficato unitivo e procreativo. Le pagine che il testo dedica innanzitutto al primo di questi significati, vedono nell'esperienza erotica una sorta di espressione della sacramentalità, concreta e vissuta in letizia, dell'amore che si dona e si riceve oblativamente ma non negandosi: «L'unione sessuale, vissuta in modo umano e santificata dal sacramento, è a sua volta per gli sposi via di crescita nella vita della grazia. È il “mistero nuziale”. Il valore dell'unione dei corpi è espresso nelle parole del consenso, dove i coniugi si sono accolti e si sono donati reciprocamente per condividere tutta la vita. Queste parole conferiscono un significato alla sessualità, liberandola da qualsiasi ambiguità» (*AL*, 74 cf. anche 150-152). Quanto al significato procreativo, l'esortazione introduce il sintagma “fecondità allargata” a significare tutte le possibilità di generare che vanno anche oltre la dimensione naturalistica di tale esperienza profondamente umana e cristiana (cf. *AL*, 178-184). Ed è in questo contesto che troviamo incastonati gli splendidi versi del *Poemas de otros*: «La famiglia non deve pensare sé stessa come un recinto chiamato a proteggersi dalla società. Non rimane ad aspettare, ma esce da sé nella ricerca solidale. In tal modo diventa un luogo d'integrazione della persona con la società e un punto di unione tra il pubblico e il privato. I coniugi hanno bisogno di acquisire una chiara e convinta consapevolezza riguardo ai loro doveri sociali. Quando questo accade, l'affetto che li unisce non viene meno, ma si riempie di nuova luce, come esprimono i seguenti versi: “Le tue mani sono la mia carezza i miei accordi quotidiani ti amo perché le tue mani si adoperano per la giustizia. Se ti amo è perché sei il mio amore la mia complice e tutto e per la strada fianco a fianco siamo molto più di due”» (*AL*, 181).

La letizia dell'amore, chiamata a viverci e innestarsi sui mutamenti culturali ed epocali, che la storia registra e alimenta, non può non indicare l'autentico senso della famiglia, che si situa nel mondo come segno (sacramentale) della profonda unione con sé cui Dio chiama l'umanità tutta. Ed è questo il senso di quella metafora sponsale, che troviamo nelle Scritture sante a significare l'esclusività (monoteismo) del rapporto che Dio vuol instaurare con Israele e di quello che Cristo realizza con la sua Chiesa. È la stessa metafora che ci viene richiamata dalla *Dei Verbum*, allorché il Concilio intende metterci di fronte al piano di Dio che si realizza nella storia, tendente a rendere noi uomini “divinae naturae consortes [invito a meditare sul testo latino]” (*DV*, 2). Perché il segno sia reale, concreto e carnale deve darsi profonda e “fisica” alterità fra coloro su cui si fonda il nucleo originario del matrimonio, ovvero i coniugi. Ed è per questo che l'esortazione non può non richiamare il senso del matrimonio come riferito esclusivamente al rapporto uomo/donna: «Nessuno può pensare che indebolire la famiglia come società naturale fondata sul matrimonio sia qualcosa che giova alla società. Accade il contrario: pregiudica la maturazione

delle persone, la cura dei valori comunitari e lo sviluppo etico delle città e dei villaggi. Non si avverte più con chiarezza che solo l'unione esclusiva e indissolubile tra un uomo e una donna svolge una funzione sociale piena, essendo un impegno stabile e rendendo possibile la fecondità. Dobbiamo riconoscere la grande varietà di situazioni familiari che possono offrire una certa regola di vita, ma le unioni di fatto o tra persone dello stesso sesso, per esempio, non si possono equiparare semplicisticamente al matrimonio» (*AL*, 52). Senza indulgere a nessuna forma di omofobia, qui si ribadisce con la necessaria chiarezza che, se le parole devono avere un senso e non trasformarsi in pietre-pericoli per la società e le persone, alla coppia che forma una famiglia e che celebra il matrimonio non si può non riconoscere la necessaria compresenza del maschile e del femminile e non solo a causa della procreazione, ma per lo stesso significato unitivo (fra vere e proprie alterità) che il matrimonio significa ed esprime.

### 3. «*E liberaci dalla ... foga illuministica*»<sup>5</sup>

A Firenze, papa Francesco, mettendoci in guardia dallo gnosticismo, lamentava l'attitudine negativa di questa tentazione culturale che «porta a confidare nel ragionamento logico e chiaro» e che «però perde la tenerezza della carne del fratello». Questo, ma anche quanto il Papa ha scritto nella *Evangelii Gaudium* e lo stile stesso utilizzato dal Papa, al di là di aspetti e riferimenti particolari, suggeriscono con una insistenza sempre maggiore una revisione che interessi in maniera diretta quella che i tedeschi chiamano la *christliche Bildung* (cultura, formazione, educazione).

Una revisione tanto più urgente quanto più evidente si vanno facendo i limiti di una cultura – anche di quella religiosa – sempre più segnata da una sorta di “foga illuministica” e sempre meno attenta alla “qualità umana” del sapere.

Quando Papa Francesco afferma che «per la Chiesa l'opzione per i poveri è una categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica» (*Evangelii Gaudium*, 198), indica una strada che la Chiesa deve percorrere e che la obbliga a considerare i poveri e l'opzione per i poveri come il vero criterio dell'ortodossia cristiana e il vero discrimine per decidere ciò che è cristiano.

---

<sup>5</sup> Metto qui in comune alcune suggestioni bisognose di ulteriori approfondimenti, maturate all'interno di un colloquio con Pierangelo Sequeri in occasione dell'incontro (Piacenza, 17 settembre 2015) dei Docenti di Teologia nelle diverse Facoltà dell'Università Cattolica.

Non si tratta cioè di fare qualcosa “per” i poveri quanto di arrivare a decidere a partire dalla opzione per i poveri la qualità del nostro essere Chiesa di Cristo.

Ma tutto questo, se non arriva a interessare in maniera decisiva quella che ho chiamato la *christliche Bildung*, non contribuisce a realizzare l’invocata “conversione pastorale”.

Questo vuol dire liberare i nostri percorsi formativi e di evangelizzazione dalla “foga illuministica” che sembra caratterizzarli in maniera eccessiva.

Vedo praticato, nei nostri ambienti, una sorta di fanatismo dell’uomo illuministico ottimale, di corsa all’ottimizzazione del soggetto “consapevole”, dell’attore sociale/religioso razionale. Per raggiungere questi obiettivi nei nostri processi formativi si innesca un crescendo deleterio che si gioca su una *conoscenza* che deve diventare *appartenenza* e di una appartenenza che non può (subito) farsi *rappresentanza* («se hai capito e appartieni... devi portare altri!»).

Si tratta, a ben vedere, di una logica (quella della rappresentanza) fondata, come dicevo, su un crescendo deleterio che ha poco di evangelico; è fondata su un protocollo illuministico.

Gesù ha reclutato in maniera diversa la Samaritana, Matteo, Zaccheo, uno dei due ladroni!

Guardando con più attenzione a quello che sta realisticamente accadendo al mondo della nostra *christliche Bildung*, mi sembra appropriata l’amara nota con la quale introducono la loro *Dialettica dell’Illuminismo* i filosofi tedeschi M. Horkheimer e Th. Adorno: «... ma la terra illuminata risplende all’insegna di trionfale sventura»<sup>6</sup>.

Se prendiamo sul serio lo stile che in maniera inequivocabile ci deriva dalle parole di Papa Francesco, non possiamo esimerci anche noi dal constatare che, spesso, tutto quello che abbiamo finalmente ... illuminato ... risplende di tragico!

Il tragico di un Cristianesimo che rischia di spiegare e di spiegarsi più di quanto non faccia, un Cristianesimo che rischia di mancare di “esercizio”; un Cristianesimo nel quale si fa fatica ad accomunare pratica e grammatica. La critica profetica rivolta a quella, che qui ho richiamato come “foga illuministica” e che il Papa nell’omelia del 20 maggio 2016 ha indicato nella figura dei “teologi illuminati” che credono di aver capito tutto, se da un lato ci pone in alternativa rispetto a quello che Antonio Rosmini chiamava il “razionalismo teologico” non comporta un invito a demandare dall’esercizio di quella che

<sup>6</sup> M. HORKHEIMER - TH. ADORNO, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, 11.

lo stesso Roveretano definiva “carità intellettuale” affidato a quanti come voi sono chiamati a svolgerlo nella chiesa e nella società.

La necessità di una teologia capace di trasformare la storia in pensiero alto, che non vuol dire disincarnato; una teologia capace di insegnare che a nessuna affermazione sul soprannaturale è preclusa la possibilità di indicare un ordine di referenza naturale.

#### *4. Per un processo di riflessione e di formazione: senso e obiettivo dell'incontro*

L'incontro odierno, che si rivolge a docenti di diverse discipline intende attivare un processo di riflessione e di formazione a partire dalle istanze dell'esortazione e perché nel dialogo interdisciplinare e in iniziative da attivare nelle diverse istituzioni accademiche il magistero sinodale e del vescovo di Roma possa innestarsi nel pensiero e nel cuore dei credenti in Cristo Signore. La stessa esortazione ci invita a un proficuo lavoro di riflessione e chiama in causa la teologia e le diverse forme del sapere, sia perché ci avverte che non ogni soluzione va attesa dal magistero, sia perché ci sollecita a riflettere sulla molteplicità delle situazioni che i diversi contesti vivono, in modo da non offrire indicazioni omogeneizzate ed omogeneizzanti alle persone e alle società. A coloro che qui in Italia svolgono la professione teologica è quindi richiesto un lavoro attento e diaconico perché si accolga, nel contesto delle nostre chiese e della nostra società civile, l'appello dell'*Amoris Laetitia* a non accontentarsi di soluzioni preconfezionate e magari pensate in maniera avulsa dal reale concreto dietro le scrivanie di qualche dicastero pontificio. A tal proposito risultano decisive, e ad essi dobbiamo ispirarci nel nostro lavoro di oggi, ma soprattutto nel prosieguo di esso e nel processo che come Conferenza Episcopale intendiamo sollecitare ed accompagnare, le iniziali riflessioni che papa Francesco ci dona: «Il cammino sinodale ha permesso di porre sul tappeto la situazione delle famiglie nel mondo attuale, di allargare il nostro sguardo e di ravvivare la nostra consapevolezza sull'importanza del matrimonio e della famiglia. Al tempo stesso, la complessità delle tematiche proposte ci ha mostrato la necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali. La riflessione dei pastori e dei teologi, se è fedele alla Chiesa, onesta, realistica e creativa, ci aiuterà a raggiungere una maggiore chiarezza. I dibattiti che si trovano nei mezzi di comunicazione o nelle pubblicazioni e perfino tra i ministri della Chiesa vanno da un desiderio sfrenato di cambiare tutto senza sufficiente riflessione o fondamento, all'atteggiamento che pretende di risolvere tutto applicando normative generali o traendo conclusioni eccessive da alcune riflessioni teologiche. Ricordando che

il tempo è superiore allo spazio, desidero ribadire che non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero. Naturalmente, nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano. Questo succederà fino a quando lo Spirito ci farà giungere alla verità completa (cfr. *Gv* 16,13), cioè quando ci introdurrà perfettamente nel mistero di Cristo e potremo vedere tutto con il suo sguardo. Inoltre, in ogni paese o regione si possono cercare soluzioni più inculturate, attente alle tradizioni e alle sfide locali. Infatti, «le culture sono molto diverse tra loro e ogni principio generale [...] ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato»» (*AL*, 2-3).

Non è quindi il dibattito, che è seguito alla promulgazione dell'esortazione post-sinodale e che a volte ha assunto toni di inaccettabile polemica, a spingerci nella direzione di avviare questo processo destinato alla riflessione accademica e alla formazione (soprattutto dei futuri, ma anche degli attuali pastori, vescovi compresi), ma la stessa vicenda dei due sinodi e lo stesso documento ci impone l'impegno in questa direzione. Si tratta di un lavoro che dovremo trovare il modo di restituire e riportare alle nostre comunità ecclesiali, non solo attraverso i servizi di pastorale familiare, ma in maniera più trasversale e coinvolgente tutte le componenti del popolo di Dio. Un lavoro che sarà interdisciplinare e dialogico, proprio perché nella traduzione del messaggio e nel suo innesto sulle situazioni si fa appello alla necessità del "discernimento", che richiede, attenzione, competenze, *sensus fidei* e soprattutto sinodalità, perché non giunga alla gente l'impressione che ci si muove in forma sparsa e frammentaria, se non addirittura polemica, rispetto a quanto ci indica il magistero. In questa sede e negli incontri che seguiranno vorremmo cercare di attivare una sorta di "sinodalità epistemologica" fra le diverse forme del sapere qui rappresentate.

### 5. *Quale discernimento?*

Il "discernimento" è un processo difficile, a volte tormentato, certo non frettoloso, nel quale si incontrano e spesso "incrociano" (in senso etimologico) il messaggio della parola che non tramonta e i vissuti delle persone e delle famiglie. Esso è destinato ed ha come fine il per-dono, e dovrà tendere in maniera sapienziale (una sapienza nella quale convergono diversi saperi) al giudizio sull'amore, secondo il detto evangelico, cui si giunge tramite un vero e proprio percorso in cui viene coinvolto colui che giudica dall'esterno (Simone) e colei che verrà perdonata: «Un creditore aveva due debitori: l'uno

gli doveva cinquecento denari, l'altro cinquanta. Non avendo essi da restituire, condonò il debito a tutti e due. Chi dunque di loro lo amerà di più?”. Simone rispose: “Suppongo quello a cui ha condonato di più”. Gli disse Gesù: “Hai giudicato bene”. E volgendosi verso la donna, disse a Simone: “Vedi questa donna? Sono entrato nella tua casa e tu non m’hai dato l’acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. Tu non mi hai dato un bacio, lei invece da quando sono entrato non ha cessato di baciarmi i piedi. Tu non mi hai cosparso il capo di olio profumato, ma lei mi ha cosparso di profumo i piedi. Per questo ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco”. Poi disse a lei: “Ti sono perdonati i tuoi peccati”. Allora i commensali cominciarono a dire tra sé: “Chi è quest’uomo che perdona anche i peccati?”. Ma egli disse alla donna: “La tua fede ti ha salvata; va’ in pace!”». (*Lc 7,41-50*). Questo cammino che Gesù fa compiere ai commensali (una vera e propria pedagogia dell’amore e del perdono), tendente a discernere le espressioni amative autentiche rispetto a quelle superficiali o di convenienza, è lungo e faticoso. Esso andrà vissuto nella comunità ecclesiale, attraverso percorsi di autentica e profonda formazione delle coscienze, ma anche rispetto alle persone nella direzione spirituale e nel sacramento della riconciliazione. Inoltre proprio il ricorso al “discernimento” consentirà il passaggio da una pastorale delle strutture a una pastorale delle persone indicata nel Convegno di Firenze e sulla quale si gioca il nostro futuro.

Il “nucleo familiare” costituisce il luogo in cui potranno intrecciarsi autentiche alleanze fra maschile e femminile, anziani, adulti e giovani, cittadini e istituzioni, popoli e nazioni e appartenenze culturali e religiose che consentano all’umano di vivere in una terra più ospitale (alleanza uomo/natura) e in città meno violente. In questo senso il nostro lavoro dovrà ispirarsi e innestarsi nelle indicazioni che papa Francesco ha offerto al sapere teologico, in diverse occasioni, ma soprattutto nel messaggio inviato alla Facoltà Teologica di Buenos Aires: una teologia autentica non si fa a tavolino, né in accademia, ma dovrà modularsi nella forma di una cultura dell’incontro, capace di farsi carico dei conflitti e di abitare le frontiere dell’umano. In questo orizzonte la famiglia va considerata come luogo di incontro nel conflitto e luogo di frontiera sincronica (fra individuo e società) e diacronica (fra generazioni).

Il primo passo, nella forma di un tentativo sperimentale, che mettiamo in cantiere oggi, ci vede impegnati ad offrire il nostro contributo all’interno di tre macroaree epistemiche: quella della teologia speculativa, quella della teologia pratica e quella della filosofia e delle “scienze umane”, ciascuna delle quali è guidata da tre schede predisposte dalla segreteria generale della CEI. I risultati verranno raccolti e condivisi (la consulta che si riunisce in questi giorni

comincerà a rifletterci su) in vista dei prossimi appuntamenti, che verranno comunicati. Intanto un grazie di cuore per la vostra generosa partecipazione e per il dono del vostro prezioso tempo, che certo non sarà sprecato.

## AREA TEOLOGIA SPECULATIVA

### Scheda gruppo di lavoro

Sono tanti i motivi, peraltro ricorrenti anche nel dibattito che ne è seguito, che chiedono una riflessione non solo alla teologia pratica (morale e pastorale) e alle “scienze umane”, bensì alla stessa teologia speculativa o sistematica in maniera trasversale, interpellando l'*Amoris Laetitia* sia la teologia fondamentale che la dogmatica nelle loro diverse espressioni e competenze.

Il primo contributo che può essere richiesto al teologo concerne (e il dibattito lo sta dimostrando, anche fin troppo vivacemente) il valore magisteriale dell'esortazione e la sua stessa “qualità teologica”. Se da un lato si tende a leggere ed interpretarne i contenuti nell'ambito di una tradizione, rigidamente concepita ed in tal modo a squalificarne il messaggio ritenendo che qui non si dica nulla di nuovo e che il testo abbia solo una valenza pastorale e non anche dottrinale, d'altra parte si tende a mostrarne la dirompente discontinuità con l'insegnamento dei precedenti pronunciamenti in materia. Si tratterebbe – e qui possiamo rispondere a questa prima questione – di mostrare, se possibile, che possiamo muovere nell'ambito (*mutatis mutandis*, ovvero per analogia) di quello che J.H. Newman chiamava lo sviluppo della dottrina cristiana, mettendo in luce teologicamente l'omogeneità dei contenuti veritativi con il magistero precedente e d'altra parte mostrando che si tratta di un vero processo di sviluppo. Come questo è possibile? Basta definire non magisteriale l'esortazione e ritenerla “soltanto” un documento “autorevole”?

Un secondo contributo teologico potrà riguardare l'aspetto del “linguaggio” che qui viene utilizzato e che tutti riconoscono dotato di freschezza, interpellante, vivace e talvolta “nuovo”. Ma la novità del linguaggio è soltanto una novità epidermica, quasi che esso sia un semplice rivestimento di un contenuto consolidato, o il linguaggio appartiene alla cosa stessa ed esprimendola in modo nuovo ne rinnova il senso? Forse nella ricerca di una risposta potrà aiutarci la metafora evangelica del vino nuovo e degli otri vecchi.

Un terzo contributo riguarda la tematica della sacramentalità dell'unione uomo donna, letta e interpretata alla luce di quel sintagma, del tutto inedito in un documento del magistero, introdotto dall'esortazione *Verbum Domini* e concernente la “sacramentalità della Parola”. Prima di adottare atteggiamenti di fuga verso i segni sacramentali, non sarà forse opportuno mettere in campo l'efficacia stessa della parola di Dio nella dinamica della salvezza per poter così meglio leggere, interpretare e orientare anche le situazioni delle famiglie ferite o delle coppie “irregolari”?

Un ulteriore contributo potrà riguardare l'ecclesiologia, sottesa all'esortazione, e le modalità proprie e concrete del vissuto ecclesiale che qui sono chiamate in

campo aperto. L'immagine di Chiesa, che è sempre portatrice di una immagine di Dio, riguarda la credibilità stessa della rivelazione cristiana. C'è infatti da chiedersi se sia più credibile per l'Evangelo la Chiesa che partecipa e perdona o quella che giudica e ammonisce? E non si tratta di proselitismo buonistico, bensì del volto materno del Dio di Gesù Cristo, che è il Misericordioso.

Ancora: possiamo chiederci quale lavoro interdisciplinare all'interno delle diverse aree teologiche, ma anche *ad extra* rispetto alla filosofia e alle "scienze umane" ci viene chiesto di attivare mentre riflettiamo su una realtà che è insieme teo-logica, antropologica, culturale, sociale e persino economica?

Un ultimo motivo di confronto, almeno iniziale, può riguardare la valenza formativa della nostra riflessione teologica in primo luogo riguardo al laicato, ma con attenzione precipua ai pastori (anche vescovi) nella loro formazione iniziale e permanente.

### **Sintesi del gruppo di lavoro Amoris Laetitia: una riflessione "realistica e creativa"**

Andrea Toniolo

«La complessità delle tematiche proposte ci ha mostrato la necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali» (*Amoris Laetitia* n. 2). "Approfondire con libertà": fin dalle prime battute, Papa Francesco mostra un cambio di stile, che sorprende. Ci offre un testo che, per quanto ampio e articolato, non intende affatto mettere la parola "fine". Il suo intento, invece, è quello di attivare «processi di riflessione e formazione», di favorire un maggior legame tra "pratica e grammatica", come ha ricordato Mons. Galantino, nel suo intervento di apertura di un recente simposio dedicato all'esortazione papale (23 maggio 2016). Tra i molti e possibili approcci al testo, un gruppo di lavoro del simposio si è concentrato sui risvolti strettamente teologici e dottrinali: il linguaggio e la portata magisteriale di *Amoris Laetitia*, la visione ecclesiologicala e sacramentale sottesa, la valenza antropologica e culturale, e quindi universale, del linguaggio cristiano sulla famiglia. Solo per citarne alcuni.

Ma la vera sorpresa, che affascina e destabilizza al contempo, è il linguaggio. È "realistico e creativo", "de-idealizzante" e "de-ideologizzante", "curvato sulla realtà", come è stato più volte sottolineato. Parte dall'esperienza concreta, non dalla dottrina o dall'idea di famiglia. Il sottotitolo dell'esortazione – *sull'amore nella famiglia* – indica chiaramente il cambio di prospettiva rispetto al passato: «Abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificialmente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva non ha fatto sì

che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario» (AL 36). Papa Francesco inaugura, con il suo linguaggio, un approccio nuovo a un tema sempre presente nel magistero della Chiesa. Uno stile del genere – possiamo dire fenomenologico ed esperienziale – comporta una conversione non solo di facciata, ma di un modo di essere Chiesa. Implica un'intelligenza dell'amore di coppia e delle verità di fede, non moralistica, astratta o legalistica, ma molto reale, viva, bella: vera!

Ma che valore dottrinale o magisteriale ha un linguaggio simile, volutamente non dogmatico o disciplinare ma pastorale, ovvero vicino e attento al cammino di fede della gente? Qual è la sua autorevolezza? Aiuta veramente ad affrontare la questione dei divorziati risposati, la crisi del matrimonio, la formazione al valore della famiglia? Molti si aspettavano un documento più normativo, che offrisse delle risposte chiare e dei criteri precisi. Un approccio del genere corre il rischio di essere piegato da una parte o dall'altra. La sua forza pastorale andrebbe a scapito del suo peso dottrinale. *Mutatis mutandis*, mi viene in mente il dibattito conciliare sulla costituzione della Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, definita solo "pastorale", e poco dottrinale. La sua approvazione finale mostrò la sterile e fuorviante contrapposizione tra dottrinale e pastorale.

Qual è dunque il grado di autorevolezza di *Amoris Laetitia*?

Seguendo il buon criterio che un documento magisteriale ha in se stesso le chiavi per interpretarlo, ci sono molti passaggi decisivi in tal senso (ad esempio i numeri 2-3 e 35-37). Vi troviamo le coordinate di una corretta interpretazione, la cui direzione non è arbitraria e ribadisce con forza una verità, sempre difesa dal magistero della Chiesa: «Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (n. 37).

L'autorevolezza del documento deriva – qui si ravvede l'originalità da custodire – dalla straordinaria articolazione dei tre segmenti costitutivi della struttura della Chiesa e del suo insegnamento: la sinodalità (tutti: il popolo di Dio), la collegialità (alcuni: i vescovi), il ministero petrino (uno: *sub Petro et cum Petro*). Soprattutto la sinodalità assume qui un peso maggiore rispetto al passato, per i tanti riferimenti espliciti alla lunga esperienza di consultazione, che ha preceduto il documento.

Non si può negare, tuttavia, che il cambio di linguaggio comporti difficoltà interpretative. Ci sono domande, questioni, "paradossi", che il cambio di prospettiva chiama in causa.

Ad esempio, è necessario tornare a riflettere sul nesso tra fede e matrimonio, perché si avverte spesso uno scarto eccessivo tra la forma ideale con cui si presenta il matrimonio e la condizione reale della fede di chi si sposa. Anche il legame tra il fondamento biblico-teologico dell'indissolubilità e le prassi pastorali di integrazione delle situazioni chiamate "irregolari" – la logica di fondo dell'esortazione – chiede di essere approfondito, pensato, compreso. Ancora, il discernimento

pastorale chiede una buona articolazione tra oggettività e soggettività, ha bisogno di alcuni criteri "oggettivi". Saranno da precisare maggiormente i soggetti istituzionali chiamati in causa nel processo di discernimento e decisionale. Le comunità cristiane e i pastori avranno bisogno di alcune indicazioni pastorali.

A onor del vero, il testo offre già ai presbiteri diversi elementi per un corretto discernimento: «In questo processo sarà utile l'esame di coscienza, tramite momenti di riflessione e di pentimento. I divorziati risposati dovrebbero chiedersi come si sono comportati verso i loro figli quando l'unione coniugale è entrata in crisi; se ci sono stati tentativi di riconciliazione; come è la situazione del partner abbandonato; quali conseguenze ha la nuova relazione sul resto della famiglia e la comunità dei fedeli; quale esempio essa offre ai giovani che si devono preparare al matrimonio» (AL 300).

Tuttavia, l'intento di fondo di AL è quello di attivare una ricezione viva nel pensiero teologico, nei percorsi pastorali e nelle scelte delle Chiese, perché «la riflessione dei pastori e dei teologi, se è fedele alla Chiesa, onesta, realistica e creativa, ci aiuterà a raggiungere una maggiore chiarezza» (n. 2).

AL non è un documento chiuso, definitivo, ma volutamente aperto. Non offre norme disciplinari né soluzioni magisteriali, ma criteri per il discernimento pastorale. L'amore nella famiglia è una realtà talmente bella, delicata, complessa, in movimento, che per essere animata e illuminata dal messaggio evangelico non basta un approccio moralistico o deduttivo.

Questa, dunque, la novità di AL, la sua ricchezza. Ma anche la sua sfida.

## **AMORIS LAETITIA: UNA NUOVA ERA PER LA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO**

*Laura Viscardi – Claudio Gentili*

### *Un punto di partenza*

*Amoris Laetitia* non è un punto d'arrivo ma è un punto di partenza. Il testo, pur ampio e articolato, non intende mettere la parola fine dopo l'intenso lavoro sinodale. Anche «qui vale il principio per cui “il tempo è superiore allo spazio”<sup>1</sup>. Vale a dire, si tratta di generare processi più che dominare spazi» (AL 261). «Il tempo inizia processi e lo spazio li cristallizza»<sup>2</sup>. Si tratta quindi di aprirsi a un nuovo sguardo, per attivare processi di riflessione e formazione e favorire un maggior legame tra pratica e grammatica del matrimonio.

Affrontando nel Simposio del 23 maggio 2016, dedicato dall'Ufficio Nazionale per la pastorale familiare della Cei all'esortazione papale, i risvolti più strettamente teologici dell'*Amoris Laetitia*, è emersa una comune condivisione sul fatto che tale esortazione è un invito anzitutto ad una conversione di mente e di vita, oltre che ad un profondo rinnovamento della pastorale familiare e della coppia, nonché un'appassionante provocazione rivolta a chi fa ricerca in campo teologico.

I punti fondamentali su cui siamo invitati ad approfondire la riflessione, sono la visione ecclesiological, sacramentale e la valenza antropologica e culturale dell'annuncio cristiano sul matrimonio e sulla famiglia. La prima novità che affascina e destabilizza è il linguaggio usato da papa Francesco; un linguaggio curvato sulla realtà, realistico e creativo, de-idealizzante e de-ideologizzante. «Nel cristianesimo, d'altra parte, occorre un logos che chiami e attiri eros. [...] Amare Dio significa sentire amore, essere sconvolti, emozionati, sentire che ti manca il respiro»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013), 222: AAS 105 (2013) 1111.

<sup>2</sup> Cf. J.M. BERGOGLIO, *Noi come cittadini – Noi come popolo*, Jaca Book, Milano 2013, 62.

<sup>3</sup> Cf. P. SEQUERI in R. FANCIULLACCI - S. ZANARDO (a cura di), *Donne e uomini – il significare della differenza*, Vita & Pensiero, Milano 2010, 361.

Nello stesso tempo nel testo appare subito la necessità di «considerare la situazione attuale delle famiglie, in ordine a tenere i piedi per terra» (AL 6).

Il sottotitolo dell'esortazione – *sull'amore nella famiglia* – indica chiaramente il cambio di prospettiva rispetto al passato sollecitato dai padri sinodali: «Abbiamo presentato un ideale teologico del matrimonio troppo astratto, quasi artificiosamente costruito, lontano dalla situazione concreta e dalle effettive possibilità delle famiglie così come sono. Questa idealizzazione eccessiva non ha fatto sì che il matrimonio sia più desiderabile e attraente, ma tutto il contrario» (AL 36). Ecco perché occorre un nuovo approccio nella riflessione teologica su famiglia e matrimonio. Un approccio fenomenologico ed esperienziale che implica un'intelligenza dell'amore di coppia e delle verità di fede, non moralistica, astratta o legalistica.

L'intento di fondo di *Amoris Laetitia* è quello di attivare una ricerca teologica nuova, realistica e creativa, che eviti soprattutto il rischio del massimalismo morale, che ha caratterizzato una parte significativa della riflessione teologica. «Il Papa, facendo tesoro, come in tutta l'Esortazione, dei contributi delle assemblee sinodali, dà alla riflessione un duplice andamento. Quello di una “risalita a monte” che approfondisce il tema dell'amore e quello di una “discesa a valle” che descrive le relazioni familiari. [...] Più alla radice, Francesco si china sull'esperienza che ogni uomo e ogni donna compie dell'amore coniugale»<sup>4</sup>. L'amore nella famiglia è una realtà talmente complessa e in continuo movimento che per essere illuminata dal messaggio evangelico non basta un approccio moralistico.

Un rinnovamento della riflessione teologica dunque «che consiste nel presentare le ragioni e le motivazioni per optare in favore del matrimonio e della famiglia, così che le persone siano più disposte a rispondere alla grazia che Dio offre loro» (AL 35). Nella comune condivisione che una vita morale non nasce *tout court* dalla norma, che diverrebbe solo impositiva (cf. AL 35), ma che la vita morale sgorga dall'esperienza di sentirsi amati, cioè accolti, valorizzati, non giudicati (cf. AL 305). Sentirsi amati poi spinge il desiderio grato verso il Bene riconosciuto come tale, come Norma di vita.

L'*Amoris Laetitia* non è un capriccio passeggero di un Papa illuminato, ma nasce dall'aver accolto una riflessione di una Chiesa viva, sollecitata da una doppia consultazione di popolo. Nasce anche dalla sensazione condivisa fra i padri sinodali di non aver saputo corrispondere a quel «desiderio di famiglia» (AL 1) ancora diffuso nelle giovani generazioni.

Come già affermava il Segretario Speciale del Sinodo S. Ecc. Mons. Bruno Forte «dove ci si chiude nella sicurezza dei pochi, dove l'amore non

<sup>4</sup> Cf. A. SCOLA, *Prefazione*, in FRANCESCO, *Amoris Laetitia*, Centro Ambrosiano, Milano 2016, 12.

libera energie nascoste e non suscita nuovi esodi e nuovi avventi di amore, aprendosi all'avvenire, lì la comunità non esiste e l'amore, se c'è, intristisce e muore»<sup>5</sup>.

Sinodalità, collegialità, primato: pochi documenti, è stato affermato, raccolgono insieme questi tre elementi. La storia di questo testo non riguarda solo il papa, ma fa parte di un cammino. Un rischio teologico è quello di attendersi nuove norme, o puntuali applicazioni normative, mentre l'esortazione è già sufficiente per avviare un profondo rinnovamento della prassi pastorale. Come ci ricorda Newman, non si conserva la retta fede se non le si permette di svilupparsi e l'esortazione ha proprio questo scopo. «Può certo considerarsi un miracolo intellettuale che John Henry Newman avesse compreso e formulato questa legge di sviluppo della Chiesa nella, attraverso e grazie alla storia, che è sempre, in un Suo misterioso disegno, la storia di Dio»<sup>6</sup>.

Non a caso è stata sottolineata l'importanza del n. 122 dell'esortazione in cui si afferma che: «non si deve gettare sopra due persone limitate il tremendo peso di dover riprodurre in maniera perfetta l'unione che esiste tra Cristo e la sua Chiesa, perché il matrimonio come segno implica un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio». Il che non significa negare l'ideale, ma tendervi come al compimento finale. Non sempre il "bene possibile" coincide con la realizzazione più piena dell'ideale (cf. AL 303). Il vino nuovo del matrimonio giunge alla fine, non è solo sforzo, è grazia. Nel pellegrinaggio terrestre infatti «nessuna famiglia è una realtà perfetta» (AL 325), perché prima o poi l'altro deve deludere (cf. AL 320).

### *L'amore rinasce dal perdono*

L'amore rinasce ogni giorno proprio dal perdono e dal passaggio della coppia ideale alla coppia reale, perciò ogni momentanea separazione può essere davvero un ricominciamento verso la pienezza dell'amore. «Ogni crisi è come un nuovo "sì" che rende possibile che l'amore rinasca rafforzato, trasfigurato, maturato, illuminato» (AL 238). Questo significa una tensione dinamica tra oggettività e soggettività, mai irriducibile. Alle volte sembra che la riflessione teologica si rivolga esclusivamente all'uomo come "animale razionale" e dimentichi una verità, tanto approfondita nelle pagine di Sant'Agosto-

<sup>5</sup> Cf. B. FORTE, *I colori dell'amore – il matrimonio e la bellezza di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 48.

<sup>6</sup> F. COSSIGA, *Il pensiero di John Henry Newman nell'interpretazione di uno statista cristiano*, in *L'Osservatore Romano*, 17-18 agosto 2010.

stino, e riscoperta nella cultura postmoderna e cioè che l'uomo è anche un animale desiderante.

È straordinariamente agostiniana e ispirata all'idea dell'*Ordo Amoris*<sup>7</sup> tutta la riflessione di papa Bergoglio nella *Amoris Laetitia*. Come mettere insieme libertà umana e obbedienza ad un comandamento divino? Come l'amore può diventare in famiglia un ordine nel doppio senso di libera disposizione dell'animo e di risposta obbediente ad un comandamento divino? Come possono gli sposi, le coppie, le famiglie ferite, conservare la fiamma dell'amore senza fermarsi alla rigidità della norma e alla minaccia delle sanzioni? Come conciliare l'amore, che nel nostro comune sentire costituisce la forma più elevata di spontaneità, la passione trasgressiva per eccellenza, con un ordine che non nasce da una imposizione autoritaria ma da una profonda conversione?

L'esortazione mette in evidenza la deriva pericolosa che la teologia del matrimonio ha spesso rischiato, cioè la tentazione idealista. Il matrimonio cristiano non è un ideale, ma è un segno sacramentale di un amore divino, di Cristo per la sua Chiesa. «Il matrimonio naturale, pertanto, si comprende pienamente alla luce del suo compimento sacramentale: solo fissando lo sguardo su Cristo si conosce fino in fondo la verità sui rapporti umani» (AL 77).

«Oggi è importante anche proporre la dottrina tradizionale della legge naturale in termini che manifestino meglio la dimensione personale ed esistenziale della vita morale»<sup>8</sup>. Occorre riconoscere che nel campo della teologia del matrimonio siamo stati abituati ad un discorso deduttivo e non induttivo, in ascolto. La coppia Cristo-Chiesa è analogica, per avvicinare l'ideale al reale. «Incontrando l'amore divino in Cristo, l'uomo non solo apprende che cos'è veramente l'amore, ma apprende pure nel contempo ed irrefutabilmente che egli è peccatore ed egoista, non possiede il vero amore»<sup>9</sup>.

Occorre dunque avvicinare l'*oikonomia* all'*exusia*. Gesù infatti non solo è colui che svela l'uomo all'uomo (cf. GS 22), ma è anche colui che svela la verità sulle relazioni umane e perciò sul matrimonio. Il matrimonio cristiano non è un ideale astratto, fuori di noi, ma la verità ultima dei rapporti umani e del matrimonio umano perché sia tale.

L'esortazione coglie l'intuizione di San Giovanni Paolo II che al n. 66 di *Familiaris Consortio* afferma che «la preparazione al matrimonio va vista e attuata come un processo graduale e continuo». In realtà, tutte le stagioni della famiglia, non solo quella nascente, indicano un cammino da attuare. L'unione

<sup>7</sup> Cf. R. BODEI, *Ordo Amoris. Conflitti terreni e felicità terrestre*, Il Mulino, Bologna 2015.

<sup>8</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, Città del Vaticano 2009, n. 10.

<sup>9</sup> Cf. H.U. VON Balthasar, *Solo l'Amore è credibile*, Borla, Roma 2006, 49.

dell'uomo e della donna è infatti un segno sacramentale che si compie camminando (cf. *AL* 292). Non a caso, l'esortazione si conclude con l'appello «Camminiamo, famiglie, continuiamo a camminare!» (*AL* 325). Perché la vita è un processo di crescita che va dall'immagine ferita dal peccato alla somiglianza con Dio.

Papa Francesco ha voluto accogliere e valorizzare in modo particolare le relazioni finali dei due Sinodi, ordinario e straordinario (*Relatio Finalis*), senza andare oltre le linee indicate dai padri sinodali. Nell'esortazione le linee generali di *Familiaris Consortio* (citata 21 volte direttamente e 6 in modo indiretto) sono confermate, sviluppate e illuminate: la visione della persona alla luce dell'amore, l'importanza di una cultura della famiglia, il desiderio di partire dal Vangelo per illuminare la situazione odierna. Il tutto, all'interno di un approccio nuovo che accoglie e non esclude (nessuno può essere condannato per sempre), educa ma non giudica, e lungi da una «cultura del provvisorio» (*AL* 39), apre alla possibilità di una nuova impostazione e ricerca anche per la teologia morale.

È chiaro che il Papa non vuole giustificare il peccato, né tanto meno le situazioni di peccato, ma al contrario vuole aiutare l'uomo del nostro tempo a rientrare in sé stesso. «È compito di ogni uomo conoscere bene verso quale cammino lo attrae il proprio cuore e poi scegliere quello con tutte le sue forze»<sup>10</sup>.

L'uomo postmoderno ha però decostruito tutto, anche se stesso e avendo decostruito se stesso, ha perso il senso di sé e della sua vita, ed è perciò profondamente ferito. A questo uomo noi dobbiamo rivolgerci, con lui dobbiamo entrare in dialogo perché possa tornare alla vita piena in Gesù; ma per far questo occorre abbandonare le rigidità dottrinali, per riconoscere il primato della persona e la centralità della coscienza che deve essere coinvolta nella prassi della Chiesa (cf. *AL* 303), incoraggiandone la maturazione e accompagnandola ad un discernimento sempre più responsabile (cf. *AL* 303), con misericordia e pazienza lungo le possibili tappe di crescita verso il bene possibile (cf. *AL* 308).

Questo accompagnamento delle coppie è particolarmente delicato riguardo ai tempi della fertilità. Infatti, è chiaro che siamo chiamati ad accompagnare gli sposi ad aprirsi alla vita. «Tuttavia, non si deve dimenticare che paternità responsabile non vuol dire procreazione illimitata – come avvertiva San Giovanni Paolo II – quanto piuttosto un uso della libertà saggio e responsabile, che tiene conto delle realtà sociali e demografiche, della situazione e dei propri legittimi desideri»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> M. BUBER, *Il cammino dell'uomo*, Qiqajon, Magnano (BI) 1990, 25.

<sup>11</sup> M. GRONCHI, *Amoris Laetitia – Una lettura dell'Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, 95.

A tal punto che con retta coscienza gli sposi, quando sono stati molto generosi nella trasmissione della vita, possono prendere decisioni riguardo al numero di figli, perché la sessualità umana non deve essere meccanicamente procreativa (cf. *AL* 42), senza per questo cadere in una mentalità contraccettiva e in una progettazione individualistica del dono dell'esistenza (cf. *AL* 82). Nonostante siano quasi passati cinquanta anni, la visione profetica del Beato Paolo VI non è stata colta ancora in pienezza. L'apertura alla vita non può mai significare chiusura dell'intelligenza e richiede di attuare, nella concretezza della propria situazione, una paternità ed una maternità responsabili (cf. *HV* 10). C'è poi da diffondere più che norme sterili una vera cultura del dono di sé. «Si può generare perché si è stati generati. Per mettere al mondo, dobbiamo riconoscere di essere stati messi al mondo. Di venire da qualcuno»<sup>12</sup>. Ecco perché occorre che la luce teologica torni a dare ossigeno alla pastorale.

### *Una nuova era per gli studi teologici*

Questa considerazione chiama in causa in generale gli studi teologici sulla famiglia e, in particolare, l'esigenza di un più stretto confronto antropologico e morale tra le diverse discipline teologiche, e in particolare tra diritto canonico, teologia fondamentale e teologia dogmatica.

Di conseguenza si rivela necessario un approfondimento sia negli studi di teologia del matrimonio che nella teologia sacramentaria, che nella teologia pastorale, ma anche nella teologia dogmatica e nella teologia fondamentale. Sono queste ultime che possono offrire un vero aiuto alla pastorale familiare attraverso la ricomprensione del Vangelo del matrimonio e in particolare di *Mt* 19, e applicando alla vita matrimoniale le parabole dell'accoglienza, in particolare la parabola del padre misericordioso dell'evangelista Luca al cap. 15. Proprio la dimensione della accoglienza e della misericordia spiega perché la dottrina canonistica non può essere forzata a sostituire l'istruzione teologica della fede rivelata e a definire il più ampio orizzonte della sua elaborazione pastorale. Il vero problema non sono i limiti degli sposi, la fragilità delle coppie, la situazione delle coppie definite irregolari. Il tema vero è come annunciare con un linguaggio e una prassi di misericordia il Vangelo del matrimonio, sapendo che la debolezza e il peccato dell'uomo non possono indurre la Chiesa all'impotenza e alla rassegnazione della perdita dei suoi figli.

---

<sup>12</sup> M. MAGATTI - C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014, 77.

Qualcuno rischia di interpretare questo cambio di prospettiva come se il Papa avesse cancellato la bontà della legge, mentre lui vuole mostrare che «pienezza della Legge è la carità» (*Rom 13,10*). Francesco nelle conclusioni del Sinodo, il 24 ottobre 2015, offre una speciale chiave di lettura: «L'esperienza del Sinodo ci ha fatto capire meglio che i veri difensori della dottrina non sono quelli che difendono la lettera ma lo spirito; non le idee ma l'uomo; non le formule ma la gratuità dell'amore di Dio e del suo perdono»<sup>13</sup>. Come lui stesso diceva recentemente al Convegno della diocesi di Roma, «questo non significa non essere chiari nella dottrina, ma evitare di cadere in giudizi e atteggiamenti che non assumono la complessità della vita. Il realismo evangelico si sporca le mani perché sa che “grano e zizzania” crescono assieme, e il miglior grano – in questa vita – sarà sempre mescolato con un po' di zizzania»<sup>14</sup>.

Noi a volte abbiamo una gran fretta di giudicare, classificare, mettere di qua i buoni, di là i cattivi: il Signore, invece, sa aspettare. Egli guarda nel “campo” della vita di ogni persona con *pazienza e misericordia*: vede molto meglio di noi le imperfezioni, ma vede anche i germi del bene e attende con fiducia che maturino. È lo sguardo che, nello spirito conciliare, il testo di *Ad Gentes* chiedeva ai missionari che partivano per terre lontane inesplorate dal Vangelo: oggi quelle terre siamo noi, chiamati a scorgere i *semina Verbi* (cf. *AG 11*) nascosti nell'umanità di questo tempo. La mamma sa riconoscere il volto di suo figlio anche quando è sporco di fango. E la Chiesa è una mamma! Occorrono allora i nuovi occhiali che lo Spirito Santo ci sta offrendo per leggere con gioia la post-modernità, superando così lo sgomento e il senso di minorità che ci intristisce. Siamo in grado di riconoscere (cf. *AL 114*) «la luce accesa da Dio che si nasconde dietro l'oscurità, o la brace che arde ancora sotto le ceneri?»

Tra *logos e nomos*<sup>15</sup>, tra *kerigma* e precettistica, tra misericordia e verità, occorre far prevalere l'economia della mediazione teologica sulla rigidità delle norme e dei giudizi. La Chiesa dunque non si sottrae mai ad accompagnare le persone tradite, abbandonate, ferite, incapaci di porre riparo ai loro fallimenti. La Chiesa sa trovare la strada per riportare alla vita divina della grazia le persone che hanno sperimentato peccati e fallimenti<sup>16</sup>. L'indissolubilità del matrimonio va continuamente annunciata con un linguaggio fresco ed esistenziale, ma non può diventare una prigione o un muro che allontana chi già è lontano dalla perfezione della norma.

<sup>13</sup> FRANCESCO, *Discorso conclusivo del Sinodo ordinario sulla famiglia*, 24 ottobre 2015.

<sup>14</sup> FRANCESCO, *Discorso all'apertura del Convegno ecclesiale della diocesi di Roma*, Basilica San Giovanni in Laterano, 16 giugno 2016.

<sup>15</sup> Cf. P. SEQUERI, *Famiglia e Chiesa, un legame indissolubile*, LEV, Roma 2015.

<sup>16</sup> Cf. P. GENTILI, *Nella famiglia di famiglie la ferita diviene feritoia di luce*, in *Id.*, *Il Giardino del Principio*, Città Nuova, Roma 2015, 81-103.

«Questo significa che la dottrina della Chiesa non è una laguna stagnante, bensì un torrente che scaturisce dalla fonte del Vangelo, nel quale è affluita l'esperienza della fede del popolo di Dio di tutti i secoli. È una *tradizione viva* che oggi, come altre volte nel corso della storia, è giunta a un punto critico e che, in vista dei “segni dei tempi” (GS 4), esige di essere continuata e approfondita»<sup>17</sup>. Le illuminanti parole del Cardinale Kasper ci invitano ad approfondire queste vie di misericordia gettandoci in questo fiume di grazia che è il Vangelo<sup>18</sup>.

*«Il fine unitivo è rimasto in ombra» (AL 36)*

Se è vero che la pastorale del vincolo trova copiose interpretazioni teologiche è altrettanto evidente, com'è emerso nello stesso Simposio promosso dall'Ufficio della Pastorale Familiare della CEI a Monteporzio Catone, un vuoto degli studi teologici nel campo della teologia della coppia, in quanto «il fine unitivo è rimasto in ombra» (cf. AL 36). Una affermazione in apparenza dura, ma molto autentica che svela un problema e costituisce una vera novità. Forse per la prima volta in un testo del Magistero si mostra una delicata attenzione alla coppia, immagine di Dio, che precede la famiglia, e ne è la condizione di riuscita (cf. AL 11), in quanto, come già accennato, il fine unitivo del matrimonio è rimasto in ombra per troppo tempo, per un accento quasi esclusivo dedicato al tema della procreazione (cf. AL 36). La cultura postmoderna ha posto al centro il soggetto e l'idea di coppia come biografia autoprogettata. Ma anche la semplice constatazione empirica dell'allungamento delle aspettative di vita ci obbliga a una riflessione profonda. Non dimentichiamo che oggi ci si sposa tra i 35 e 40 anni, per cui la vita procreativa è breve, mentre si è allungato il tempo della vita unitiva. Una coppia passa più anni in una condizione di non fertilità rispetto al passato.

Questa “realtà” di fatto apre ricerca e percorsi davvero nuovi per la pastorale del matrimonio per almeno due ragioni.

La prima ragione, che rende indispensabile dare maggiore importanza alla dimensione unitiva della vita matrimoniale, sta nel fatto che senza l'unità della coppia non c'è procreazione veramente umana, ma solo funzionale. Lo dimostra in modo drammatico la pratica dell'utero in affitto, in cui la maternità diviene un luogo di sfruttamento della persona umana, sia della donna che del bambino.

<sup>17</sup> W. KASPER, *Il Vangelo della Famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, 10.

<sup>18</sup> Cf. P. GENTILI - T. CIONCOLINI - G. CERIONI, *Luci di speranze per le famiglie ferite*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015.

La seconda ragione, che riguarda la teologia della dimensione unitiva della coppia, può svilupparsi solo poggiando su una profonda “teologia della donna”<sup>19</sup>, che sappia andar oltre questioni di potere, prestigio e competizione tra i sessi, senza per questo allinearsi al politicamente corretto. Al contempo sia in grado di superare stereotipi maschili e femminili patriarcali ormai desueti (cf. *AL* 286) e non si limiti ad un discorso funzionale ma riguardi il modo diverso di pensare della donna<sup>20</sup>. Si tratta piuttosto di riandare alle fonti, al Vangelo, per cogliere e trasferire nell’oggi postmoderno, la visione dei compiti e del compimento dell’essere donna e uomo alla luce di Cristo, nella storia e nella Chiesa. Gesù fin dagli inizi ha proposto modalità totalmente nuove di relazionarsi alle donne, ma la cultura patriarcale in cui la stessa Chiesa era immersa ha impedito che fosse accolta pienamente l’audacia del messaggio evangelico. Diviene dunque un elemento fondamentale la riflessione sulla teologia del maschile e del femminile e in particolare della donna, elaborata dalla Chiesa, proprio in relazione alla futura teologia della coppia.

È un segnale importante da cogliere. Prendere sul serio e coltivare l’aspetto unitivo della coppia, attraverso l’accoglienza, l’ascolto, l’accompagnamento, diviene compito fondamentale per la pastorale della coppia e della famiglia.

### *Diventare coniugi con le caratteristiche di una buona amicizia*

La stessa esortazione apre una pista di ricerca in tal senso dando importanza all’amicizia all’interno della coppia, come affermava già papa Giovanni Paolo II in *Amore e responsabilità*<sup>21</sup>.

«È un’unione che possiede tutte le caratteristiche di una buona amicizia: ricerca del bene dell’altro, reciprocità, intimità, tenerezza, stabilità, e una somiglianza tra gli amici che si va costruendo con la vita condivisa. Però il matrimonio aggiunge a tutto questo un’esclusività indissolubile, che si esprime nel progetto stabile di condividere e costruire insieme tutta l’esistenza»<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> FRANCESCO, *Conferenza stampa sul volo di ritorno da Rio de Janeiro, in occasione della GMG*, 28 luglio 2013.

<sup>20</sup> FRANCESCO, *Discorso all’Unione internazionale delle Superiori Generali*, Città del Vaticano 12 maggio 2016: «Non soltanto l’esecuzione, ma anche l’elaborazione, e cioè che le donne, sia consacrate sia laiche, entrino nella riflessione del processo e nella discussione. Perché la donna guarda la vita con occhi propri e noi uomini non possiamo guardarla così. È il modo di vedere un problema, di vedere qualsiasi cosa, in una donna è diverso rispetto a quello che è per l’uomo. Devono essere complementari, e nelle consultazioni è importante che ci siano le donne».

<sup>21</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, LEV, Città del Vaticano 1980, 122.

<sup>22</sup> *Ivi*, 123.

E ancora al n.125: «Il matrimonio, inoltre, è un'amicizia che comprende le note proprie della passione, ma sempre orientata verso un'unione via via più stabile e intensa. Perché «non è stato istituito soltanto per la procreazione», ma affinché l'amore reciproco «abbia le sue giuste manifestazioni, si sviluppi e arrivi a maturità». Questa peculiare amicizia tra un uomo e una donna acquista un carattere totalizzante che si dà unicamente nell'unione coniugale. Proprio perché è totalizzante questa unione è anche esclusiva, fedele e aperta alla generazione. Si condivide ogni cosa, compresa la sessualità, sempre nel reciproco rispetto».

E infine al n. 127 dice: «L'amore di amicizia si chiama "carità" quando si coglie e si apprezza "l'alto valore" dell'altro che non coincide con le sue attrattive fisiche o psicologiche»<sup>23</sup>.

Il fondamento teologico della ricerca che dovrà svilupparsi potrebbe partire dai termini di *'ish* e *'issha* di Gen 2,23, il cui significato ebraico varia appunto da sposo, fratello, amante, ad amico<sup>24</sup>.

Le stesse parole chiave dell'esortazione "*accogliere, accompagnare, discernere, integrare*" che sono i capisaldi di una pastorale familiare in uscita, esprimono anche l'accompagnamento alle coppie in quanto coppie, poi famiglie, poi, quando i figli lasciano la famiglia d'origine, di nuove coppie, nonni e nonne, per tutto l'arco della vita.

Le competenze psicologiche, illuminate da un'autentica antropologia cristiana, divengono allora un prezioso ausilio. Il percorso si potrebbe basare su tre criteri: il criterio della valutazione "caso per caso" (evitando il relativismo, ma anche la generalizzazione di una norma astratta incurante dei singoli), il criterio del bene possibile (evitando un perfezionismo irrealista, ma cercando ciò che concretamente è possibile) e il criterio della gradualità (che porta ad accettare stati intermedi, ancora segnati dal disordine, come tappe di avvicinamento alla pienezza del matrimonio).

### *Un approccio realista*

Papa Francesco sottolinea come per far questo sia necessario anzitutto un approccio realista e non idealizzante. Questo approccio richiede una sana attenzione alla "realtà" perché «le richieste e gli appelli dello Spirito risuonano anche negli stessi avvenimenti della storia, attraverso i quali la Chiesa può essere guidata ad una intelligenza più profonda dell'inesauribile mistero del

<sup>23</sup> *Ivi*, 127.

<sup>24</sup> Cf. C. E L. GENTILI, *L'eclissi della differenza*, Cantagalli, Siena 2013.

matrimonio della famiglia» (AL 31). Occorre infatti, prosegue papa Francesco al n. 32, restando fedeli all'insegnamento di Cristo guardare alla realtà della famiglia oggi in tutta la sua complessità, nelle sue luci e nelle sue ombre, in quanto «il cambiamento antropologico-culturale influenza oggi tutti gli aspetti della vita e richiede un approccio analitico e diversificato» (AL 32).

Con questa esortazione Francesco sembra deludere sia chi chiedeva cambiamenti della norma canonica sull'accesso alla comunione, sia chi ribadiva che nulla sarebbe potuto cambiare nella disciplina dei sacramenti, e lo fa appoggiandosi ad un gigante come San Tommaso (*Applicatio ad opus*) citandolo complessivamente ben 19 volte. La dottrina non cambia, ma va applicata ai singoli casi concreti sempre diversi (cf. AL 300). Una svolta nel linguaggio e nell'approccio personalistico vista nei tre momenti dell'accompagnare, discernere e integrare, è stata espressa in modo unanime dal Simposio di Monteporzio. In particolare, comune è stata la condivisione sull'esigenza di lavorare molto a livello teologico sul linguaggio e sulla stessa esigenza di de-idealizzare la famiglia cristiana.

Papa Francesco ci spinge a superare una visione idealistico-spiritualistica della famiglia e del matrimonio. È vero, per noi le famiglie non sono liquide, come vorrebbe la cultura postmoderna. Ma non sono neppure statiche, come una certa precettistica ci induce a credere, «perché nessuna famiglia è perfetta e richiede un graduale sviluppo della propria capacità di amare» (AL 325). Perciò: «costruire giorno per giorno con la grazia di Dio, e proprio per questo non si pretende dal coniuge che sia perfetto. Bisogna mettere da parte le illusioni e accettarlo così com'è: incompiuto, chiamato a crescere, in cammino. Quando lo sguardo verso il coniuge è costantemente critico, questo indica che non si è assunto il matrimonio anche come un progetto da edificare insieme, con pazienza, comprensione, tolleranza» (AL 218) rendendosi amabili, senza usare parole che umiliano e svalutano (cf. AL 99), ma soprattutto rinunciando ad ogni volontà di dominio sull'altro (cf. AL 155). Ed ogni crisi va affrontata anche come opportunità (cf. AL 294).

### *Il primato della persona sulla legge*

La logica dell'esclusione va superata con la logica dell'accoglienza, la sessualità matrimoniale è dono, non sempre deve essere necessariamente procreativa (cf. AL 42), e la dottrina va sempre interpretata nelle situazioni concrete confermando il primato della persona sulla legge, il primato del soggetto sull'oggettività della norma e non sulla norma, il primato dell'unità sul conflitto contro la cultura della separazione, perché grano e zizzania convivono insieme.

Oggi alla Chiesa è chiesto un grande impegno di accoglienza e di accompagnamento delle coppie ferite, ma al tempo stesso una rivoluzione del linguaggio che superi gli angusti schemi del lessico precettistico e sia capace di dialogare con la cultura postmoderna, rendendo ragione in modo efficace e fondato della bellezza del matrimonio cristiano.

Il linguaggio ci mette in crisi: la teologia è chiamata al realismo dell'esperienza. La gioia infatti è frutto dell'amore come esperienza. *Evangelii Gaudium* e *Amoris Laetitia* vanno lette insieme e ci chiedono una profonda conversione, frutto dello Spirito Santo che può cambiare il nostro linguaggio. La coscienza personale spesso è erronea e occorre aiutarci nella pedagogia comunitaria, in una dimensione contemplativa, tutta da riscoprire. *Il tempo deve essere superiore al tempo*. La vita delle famiglie è fuori dal tempio. Nel linguaggio dobbiamo cogliere qualcosa di più profondo.

Si tratta di sfide di grande portata non solo per il rinnovamento della pastorale familiare, ma anche della teologia morale, che si trova di fronte all'affermazione del papa per cui non esiste più una norma fissa rigidamente applicabile a tutti i casi. Il che significa discernimento indispensabile per valutare "caso per caso" che misura la maturità di tante coppie ferite, fino a capire se e quando dopo un percorso di penitenza, di preghiera, di conversione, sono pronte ad accogliere quella straordinaria medicina per i malati che è l'Eucarestia. Il "caso per caso" non coincide in modo relativistico con un'etica della situazione; piuttosto richiede la saggia capacità di incarnazione e discernimento.

### *Una teologia sempre in ascolto, in ginocchio*

L'esortazione *Amoris Laetitia* è un testo lungo scritto con linguaggio semplice e creativo, non rinuncia a nulla della tradizione ma tutto viene reinterpretato. La si potrebbe definire un'ermeneutica della teologia della famiglia nella postmodernità. *Accogliere, accompagnare-discernere-integrare* l'amore fragile è il *fil rouge* di questo documento, che rinuncia all'elencazione delle norme e delle eventuali sanzioni. La realtà postmoderna non si lascia sistemare; ecco perché era necessario un documento di teologia incompiuta e in ginocchio. Francesco ci ricorda che come il Sinodo ha deciso di non modificare le regole canoniche, così il Papa per le situazioni particolari non autorizza in alcun modo una prassi generalizzata di accesso alla comunione sacramentale per i divorziati risposati (cf. *AL* 300).

Ma, ed è il nucleo centrale della teologia incompiuta e in ginocchio, al n. 304 dell'esortazione, si afferma che «le norme generali non possono abbraccia-

re tutte le situazioni particolari». È qui che si sviluppa la teologia incompiuta e in ginocchio di Bergoglio, quando mette al centro il tema della misericordia. Il paradigma della misericordia richiede di integrare tutti perché “nessuno può dire il mio matrimonio va bene”.

È invece chiaro l'intento dell'esortazione: aiutare la persona perché possa tornare alla vita piena di Gesù. «La pienezza è quell'attrazione che Dio mette nel cuore di ciascuno di noi affinché ci dirigiamo verso ciò che ci rende più liberi. [...] La pienezza e il limite sono in tensione tra loro. Nessuno dei due va negato. Né l'una deve assorbire l'altro. Vivere questa tensione continua tra la pienezza e il limite favorisce il cammino dei cittadini»<sup>25</sup>. Dobbiamo infatti accompagnare *la città dell'uomo* come è realmente.

Per far questo occorre abbandonare le rigidità dottrinali pur senza abbandonare la norma, per riconoscere il primato della persona e la centralità della coscienza che deve essere coinvolta nella prassi della Chiesa (cf. AL 303). Quindi, ne va incoraggiata la maturazione, accompagnandola ad un discernimento sempre più responsabile (cf. AL 303), con misericordia e pazienza lungo le possibili tappe di crescita verso il bene possibile (cf. AL 308). Non dunque l'idea, ma la persona al centro.

Una svolta nel linguaggio e nell'approccio personalistico più che di contenuti, che potrebbe scontentare tutti: sia i progressisti sul tema del *gender* o sull'omosessualità o sull'utero in affitto, sia i conservatori che non mancheranno di tirare la giacchetta a loro favore affermando che nulla è cambiato, dimostrando di non essere in grado di comprendere fino in fondo o di non voler vedere, la profonda novità del processo d'inculturazione che l'esortazione ha aperto, senza più possibilità di ritorno.

La logica dell'esclusione va superata con la logica dell'accoglienza, la sessualità matrimoniale è dono, non sempre deve essere necessariamente procreativa (cf. AL 42), e la dottrina va sempre interpretata nelle situazioni concrete confermando il primato della persona sulla legge, il primato del soggetto sull'oggettività della norma e non sulla norma.

*Amoris Laetitia* allora è molto più che uno strumento di pastorale. Essa offre un metodo per affrontare, come Chiesa, tutte le questioni nodali della nostra società. Così l'ambiente, così il lavoro, così l'economia. Non essere schiavi della regola, ma accogliere il Vangelo con la testa e il cuore per arrivare alle persone e accompagnarle verso la salvezza. Il processo di riforma della Chiesa non può prescindere dalla sua prima casa, la famiglia, e dalla famiglia, con metodo, toccare tutti i gangli della società. Papa Francesco affida alle famiglie

<sup>25</sup> J.M. BERGOGLIO, *Noi come cittadini – Noi come popolo*, 61.

il compito di tracciare la strada. Non una rivoluzione, non una riforma, ma una riscoperta di senso. Il vero obiettivo di un Sinodo che, oggi, lascia intravedere i suoi primi e preziosi effetti.

## AREA TEOLOGIA PRATICA

### Scheda gruppo di lavoro

#### *La comunità*

L'*Amoris Laetitia* fa risuonare la voce di una Chiesa in cui, per rispondere alle sfide dell'attuale contesto culturale, ci si è messi alla scuola della famiglia illuminata dal Vangelo. Ci sono voluti due Sinodi, una doppia consultazione di popolo (che è una vera novità storica), perché il Santo Padre ci donasse un «cambio di passo» così incisivo, forte della collegialità di cui questo documento risplende. Papa Francesco ha riscritto parole già pronunciate con una musica totalmente nuova: «Gesù vuole una Chiesa attenta al bene che lo Spirito sparge in mezzo alla fragilità» (AL 308). Per troppo tempo abbiamo costruito barricate producendo una competizione fra vicini e lontani, finendo per diventare noi stessi lontani dalla prospettiva che ha Gesù. Come, allora convertire il nostro sguardo, da quello del *figlio fedele* della parabola di Lc 15,25-32 a quello del *samaritano* di Lc 10,25-37?

#### *I fidanzati*

Il Papa lo scorso anno, nella sua visita a Prato, affermò che «non esistono lontani che siano troppo distanti, ma soltanto prossimi da raggiungere». Occorrono allora nuovi occhi per accompagnare i conviventi, preoccupati dai costi della cerimonia nuziale, a riconoscere l'atto di sposarsi come una Grazia e non come un lusso per pochi (cf. AL 294). Troppo spesso la cornice ha oscurato il quadro, lasciando percepire il sacramento del matrimonio solo come una serie di obblighi o impedimenti. Come annunciare in pienezza la grazia liberante del sacramento delle nozze?

#### *Le giovani famiglie*

I tempi delle famiglie sono spesso insostenibili; quando poi si hanno bimbi piccoli è la parrocchia che deve entrare nelle case. Così, anche per i giovani sposi, uscendo da una pastorale di *élites*, fatta di piccoli gruppi, occorrerà suscitare una nuova modalità di *accompagnamento*, un aiuto da famiglia a famiglia: «affidare a coppie più adulte il compito di seguire coppie più recenti del proprio vicinato, per incontrarle, seguirle nei loro inizi e proporre loro un percorso di crescita» (AL 230).

Come fare per innescare questo nuovo metodo pastorale?

### *Le famiglie ferite*

Soprattutto, davanti a chi fallisce nel matrimonio, l'atteggiamento evangelico da assumere è quello delle parabole della misericordia, in particolare della donna che si lascia illuminare dalla lampada e, ritrovando la dracma perduta, favorisce la *reintegrazione* restituendole tutto il suo valore (cf. *Lc* 15,8-10): «la misericordia non è solo l'agire del Padre, ma diventa il criterio per capire chi sono i suoi veri figli» (AL 310).

Per il *discernimento pastorale*, nel distinguere i vari casi che si presentano, sarà preziosa l'opera dei pastori che in un dialogo filiale favoriranno l'apertura delle anime in foro interno (cf. AL 300), offrendo indicazioni solo dopo aver letto le pieghe più nascoste di quella particolare situazione. Il discernimento non è casistica in senso relativizzante; al contrario, richiede una più attenta preparazione sia nei preti che negli operatori pastorali. Come aiutare a rileggere le ferite come ferite di luce?

### *I rischi e le sfide nella pastorale di prossimità*

L'*Amoris Laetitia* porta a compimento le aperture innescate da *Familiaris Consortio*. È necessario sgombrare il campo dai "dissacratori della ricerca": la teologia non può ignorare l'apporto delle scienze umane, illuminate da un'adeguata antropologia cristiana. Oggi viviamo all'interno della Chiesa il limite degli integralisti da una parte e dei relativisti dall'altra. C'è poi un neo-illuminismo che propone facili ricette come soluzioni, senza un adeguato ascolto previo.

È determinante però, nella consapevolezza che «siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (AL 37), rispettare la «legge della gradualità, o cammino graduale» (FC 34), evocata da San Giovanni Paolo II. Il discernimento lo puoi fare se conosci bene il tesoro che ti porti dentro, le tue stesse ferite e guarigioni, ma anche il soggetto che hai dinanzi. Così si può attuare la gradualità: il vero «caso per caso» prevede l'incarnazione. Come favorire questo atteggiamento che apra la strada alla piena libertà di coscienza come frutto di un'autentica relazione educativa?

### *La formazione dei seminaristi, dei presbiteri e degli operatori pastorali*

Perché i presbiteri possano crescere in questa sensibilità, occorrerà allora favorire nel periodo della formazione una migliore sinergia tra i seminaristi e belle famiglie che, nella loro fragilità, siano custodi della gioia che viene dal Vangelo. È la santità del pannolino, delle discussioni con i figli adolescenti, dell'ultima bolletta che grava ulteriormente il bilancio familiare, o dell'accudire un familiare anziano:

sono questioni che un sacerdote esperto di umanità e sapiente nella fede deve conoscere bene. Così anche i futuri preti potranno comunicare «il segreto di Nazaret, pieno di profumo di famiglia!» (AL 65) e il celibato sarà l'occasione non per sfuggire dalle relazioni o arroccarsi su di sé, ma per amare ciascuno come unico, esprimendo sulla terra la paternità di Dio. Oggi poi è sempre più facile cadere per chi percorre le vie ripide dell'amore e, nelle nostre parrocchie, «i figli hanno bisogno di trovare un padre che li aspetta quando ritornano dai loro fallimenti» (AL 177). Sarà proprio la familiarità, con cui quel sacerdote si pone, a gettare le basi per rialzarsi e convertirsi nell'orizzonte del Vangelo. A Betlemme la Trinità è scesa su un po' di paglia: il collirio della misericordia sarà decisivo perché i sacerdoti e le famiglie del terzo millennio dell'era cristiana possano portare il vangelo del matrimonio nell'umanità di questo tempo. Come, nella misericordia, la ministerialità coniugale può efficacemente integrarsi con la ministerialità dei pastori?

### Sintesi del gruppo di lavoro

Sandro Dalle Fratte

Il gruppo B si è occupato della teologia pratica. Vi facevano parte docenti di teologia morale, diritto canonico, liturgia, spiritualità e sposi impegnati a vario titolo nella pastorale. Lo scambio ha permesso di intuire la fecondità e la validità di questa iniziativa per la ricchezza di apporti e considerazioni. Di fatto, mettere insieme questa pluralità di competenze ed esperienze diventa la via migliore per camminare insieme e cercare la volontà del Signore.

La scheda iniziale orientava il confronto su: la comunità, i fidanzati, le giovani famiglie, le famiglie ferite, i rischi e le sfide nella pastorale di prossimità, la formazione dei seminaristi, dei presbiteri e degli operatori pastorali. Don Paolo Gentili ha aperto il dibattito puntando l'attenzione sul discernimento: *come vivere il discernimento? Quale attenzione avere per le famiglie ferite e per la pastorale della prossimità? Come favorire nella educazione la libertà della coscienza?* Inoltre ha invitato a superare le risposte sintetiche e immediate per sostare sull'AL oltre le ricette e suscitare un processo.

Ci siamo soffermati su questi quattro aspetti:

#### 1. Il Discernimento

È stato sottolineato il primato della coscienza sulla dottrina (e sulla disciplina) in un tempo dove c'è sempre meno spazio per l'interiorità e la riflessione. Il discernimento deve collegare la persona e la comunità, si opera nelle relazioni (questa è ecclesiologia nella storia). Si è indicata anche la famiglia come soggetto del discernimento nella quotidianità e luogo dove cercare il bene possibile.

Il discernimento va sempre inserito nel cammino ecclesiale perché la coscienza sia accompagnata a comprendere l'autentica volontà di Dio. In questo è richiesto uno stile sinodale e una responsabilità a tutti i livelli per parlare di discernimento: non basta il livello personale, serve anche quello istituzionale (cf. AL 299). Su questa linea si è proposto di istituire centri di riferimento per accompagnare le famiglie ferite e per non pesare troppo sulle parrocchie.

Le cause di nullità devono essere occasioni pastorali per fare luce sulla sua situazione e non solo per regolarizzare la situazione.

### 2. Ecclesialità

Si è evidenziato come AL vada letta in particolare insieme alla *Gaudium et spes* e alla *Evangelii Gaudium* senza trascurare la *Familiaris consortio* e la *Deus caritas est*.

L'esortazione offre un modo nuovo di pensare la Chiesa e il presbiterio, ma anche di leggere la realtà e l'Amore di Dio vissuto nel Sacramento del matrimonio (senza rigidità). Il magistero viene accostato sempre più a partire dalla pratica della fede e non solo dalle sole verità in essa contenute. Inoltre invita ad avere uno stile, delle modalità, un linguaggio nuovi, contestualizzati, più attenti alle richieste e al vissuto della gente, con uno sguardo benevolo e nuove categorie (cf. AL 3).

Si è indicata una carenza attuale di lavoro sul simbolico e sulla tenerezza che permette di evitare la tentazione della rigidità di difesa. Qui si inserisce ogni proposta di accompagnamento che serve a maturare e a innescare processi. Occorre essere inseriti nella realtà vitale ed ecclesiale e saper porre domande di significato e di senso (cf. AL 222).

La famiglia va recuperata come perno della vita della comunità. Si chiede maggior unità nel pensiero dell'episcopato come anche di reimpostare la pastorale sul cammino, e non per anime elette ma per tutti e senza finalizzare ai sacramenti.

Anche per formare all'accompagnamento nelle ferite è richiesto molto impegno, tempo e coinvolgimento.

### 3. Formazione

In molti hanno indicato l'importanza della formazione al matrimonio e ai primi anni di vita insieme (senza far sentire loro solo il giudizio della Chiesa): occorre riflettere sulla preparazione al matrimonio qualificandola e fondandola sempre più come esperienza di fede che continua nel tempo (qualcuno propone di valorizzare nei percorsi di preparazione al matrimonio anche la figura dei separati per mostrare le ferite e la vita nella sua verità anche faticosa).

Ma si è auspicata anche un'azione formativa che coinvolga vescovi, presbiteri e seminaristi perché conoscano e abbiano confidenza con la realtà, i tempi e i linguaggi della famiglia. Importante una formazione continua delle famiglie e della

comunità capace di mettere insieme la vocazione matrimoniale e quella sacerdotale (le famiglie possono accompagnare i seminaristi nel loro cammino).

La formazione esige una pastorale della verità e non delle mezze misure (quando si parla della gradualità della legge) per aprire percorsi, processi, per camminare piuttosto secondo i tempi della vita (gradualità nel tempo).

Non servono tanto elaborazioni di pensiero, ma concretezza legata al vissuto (stare in presenza della vita e del dolore), capace di porre domande e innescare cammini di significato. Questo fa crescere le persone, le motivazioni e una libertà autentica e consapevole (es. nei metodi naturali).

Inoltre si chiede di preparare sacerdoti e sposi alle molte nuove richieste con competenza e in ascolto del contesto spirituale (nullità, processo breve, sacramenti...)

#### *4. Un lavoro da continuare*

Infine, guardando al futuro, oltre che invitare a continuare questo lavoro di confronto, c'è il desiderio di *continuare il cammino*. Se da più voci (ad esempio dai parroci) nella chiesa si chiedono indicazioni concrete, in questo gruppo si è insistito sull'“innescare processi”, sull'offrire risposte praticabili che facciano restare nella novità che ci viene chiesta. Più che soluzioni servono snodi, passaggi, comprensione della complessità: non si sente l'esigenza di uscire con nuovi documenti (come ad esempio il vademecum), ma di rivedere l'esistente a partire dal Direttorio di pastorale familiare, per offrire non norme che chiudono, ma percorsi vivi e frutto di un cammino di chiesa.



## LA FORZA DELLA VULNERABILITÀ

### Riflessioni a margine di *Amoris Laetitia*

*Susy Zanardo*

1. L'Ufficio Nazionale per la pastorale della Famiglia ha organizzato, lo scorso 21 maggio, un Simposio sull'Esortazione Apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia* di papa Francesco. Gli oltre cinquanta docenti intervenuti e i numerosi esperti di pastorale familiare hanno formato tre tavoli di lavoro, rispettivamente di Teologia speculativa, Teologia pratica, Filosofia e Scienze umane. L'attenzione del gruppo di Teologia pratica, del quale chi scrive faceva parte, è stata principalmente rivolta al tema del discernimento personale ed ecclesiale, quale chiave di volta dell'azione pastorale<sup>1</sup>. La figura del discernimento è stata affrontata dalla prospettiva teorica e da quella pratica. La questione teorica può essere restituita dalle seguenti domande: qual è il rapporto fra il discernimento – operato dalla coscienza che si esercita sul dato storico e sociale – e le regole generali (la legge morale e le linee di pastorale familiare) che ispirano l'agire? Ovvero, come si configura oggi il rapporto fra legge e dinamismo interiore? Questa domanda ne implica una seconda e più comprensiva: come cogliere la verità della Parola (che sta ferma) nelle condizioni storiche del tempo (che mutano con una complessità e rapidità sorprendente)? E, più in particolare, come annodare il reale ferito (che ci interroga coi sintomi e le domande del presente) col possibile da realizzare? Sul versante pratico: come vivere il discernimento, nell'intimità della propria coscienza e all'interno delle comunità ecclesiali? Più determinatamente, quale sguardo pastorale è richiesto per accostarci alle situazioni morali e sociali di particolare fragilità?

Propongo di seguito alcune riflessioni a margine di *Amoris Laetitia*, consapevoli della loro parzialità e della mancanza di un opportuno apparato critico.

---

<sup>1</sup> Non produco qui una sintesi degli interventi degli esperti del gruppo di Teologia pratica, la cui ricchezza e complessità supera lo spazio di queste poche pagine. Non potendo restituire il respiro e lo scavo analitico di ciascuna prospettiva, preferisco riferire il senso e le linee tracciate nella discussione, al fine di far percepire il lavoro speculativo e pastorale intrapreso. Quanto scriverò risente di tutti gli interventi ascoltati, ma si assume l'intera responsabilità delle tesi sostenute, dell'inevitabile taglio interpretativo e dei possibili fraintendimenti.

2. La cornice in cui si inserisce la riflessione di *Amoris Laetitia* è la profonda e radicale trasformazione del nostro tempo, tempo di inedita complessità e accelerazione dei cambiamenti quanto alle forme di vita e alle pratiche relazionali (cf. *AL*, 2-4). Lo sguardo di papa Francesco è rivolto all'esperienza, alle sue ferite e domande di senso, ma anche alle sue risorse e ai segni profetici che occorre decifrare. Facendo questo, il Pontefice viene a colmare un vuoto che oggi affligge la riflessione morale e la pratica pastorale: non si possono riprodurre *a calco* le risposte di ieri per le domande di oggi, fermo restando che lo sguardo è orientato alla luce del Vangelo.

Come si presenta la realtà oggi? La lettura dell'esperienza ci mostra che, se da una parte i codici morali e sociali sono divenuti meno rigidi – così da rendere più personale il processo di individuazione e la tessitura dei legami – dall'altra parte, lo sgretolarsi dei modelli del passato, nella proteiforme complessità del presente, genera smarrimento e inquietudine, anche perché una grammatica relazionale condivisa fatica a trovare spazio. A mostrarsi in difficoltà, in particolare, è la riflessione etica che non di rado oscilla fra la volontà di disfarsi di ogni vincolo e la volontà di non cambiare niente, quanto al linguaggio e alle norme tradizionali, anche se esse, appartenendo a un tempo che si è chiuso, sono diventate viepiù incomprensibili. La difficoltà a uscire da questa oscillazione («cambiare tutto senza sufficiente riflessione o fondamento» e «risolvere tutto applicando normative generali», *AL*, 2) rischia di paralizzare la riflessione e rende difficile il reciproco comprendersi. Il timore di essere risucchiati in un estremo, di cui si vedono bene le insidie ma non altrettanto le domande, ci fa ricadere non di rado nell'estremo opposto.

3. L'Esortazione ha il merito di esplicitare in modo diretto, fermo e interrogante questa precisa condizione storica. In questo sta la forza del testo: le risorse simboliche e le pratiche pastorali da esse ispirate sono profondamente radicate nel cuore del Vangelo e nella riflessione della Chiesa. Nuovo è però l'accento, carico di cura e di trepidazione, posto sul reale ferito che, più ancora dell'ideale, ci muove a sé. Per il reale ferito, non abbiamo soluzioni già confezionate e interamente a disposizione, non ci sono codici da applicare secondo un nesso causale, né risposte sintetiche e automatiche, ma siamo dentro la fatica e l'inventività del pensare e cercare, che deve essere guidato da uno sguardo lucido (privo di pregiudizi) e benevolente (che riconosce e promuove il bene anche laddove esso pare essersi spento). La grandezza dell'Esortazione è perciò profondamente legata alla problematicità che non evita di segnalare: come portare la verità del Vangelo dentro le domande e le urgenze del presente? Come rimanere fedeli alla Parola e all'insegnamento della Chiesa e al contempo porci in ascolto della realtà (coi suoi bisogni, ferite, piaghe, ambiguità)? Come tenere insieme la verità oggettiva e la soggettività del suo mostrarsi a ognuno di noi? Come farlo senza

irrigidirci in codici che ignorano l'umana fragilità e senza alleggerire i vincoli fino a sfibrare il tessuto morale, sociale, pastorale? Non stiamo formulando domande retoriche per le quali abbiamo già un bouquet di risposte da tirar fuori al momento opportuno; siamo poveri di risposte, impastati di fragilità e paure e contraddizioni da guardare dritto negli occhi. Non detiene la verità chi la soffoca entro una purezza indurita come un gesso che comprime un arto, e neppure chi la estenua rendendo ugualmente disponibili, e in fondo indifferenti, tutte le strade. Questo non significa doversi rassegnare all'assenza di luce o il compiacersi della povertà delle nostre risposte, non è una confessione al mondo dell'impotenza del pensiero cristiano. Al contrario, è l'essere vivo e in presenza di questo pensiero che intercetta la realtà nelle sue nervature e fibre, la ama e se ne prende cura anche laddove non corrisponde alle sue rappresentazioni e desideri. In questo modo, non la mortifica né si limita a denunciarla, consapevole che una critica che scorga solo il declino farebbe parte del sistema che mina la fiducia e spegne il lavoro dell'immaginazione, del sogno, della speranza.

4. Provo a scendere più in dettaglio. Il testo dell'Esortazione si colloca all'incrocio di due coordinate: la prima coordinata è la Parola di Dio. La luce della Parola risplende nella fecondità della coppia umana a immagine dell'atto creatore (cf. *AL*, cap. 1) e si riflette in quel capolavoro che è l'inno all'amore di san Paolo, splendidamente commentato al capitolo 4. La seconda coordinata è la configurazione culturale del tempo presente, in cui si mescolano sogni profetici e azioni trasformatrici da liberare insieme a dolorosi segni da interrogare (la cultura del provvisorio e dello scarto, l'affettività narcisistica, la fragilizzazione dei legami, la commercializzazione del corpo, lo sfruttamento dell'infanzia, la precarietà economica, il disinteresse della politica, le forme di disuguaglianza sociale, trattate nel capitolo 2).

Il nesso fra le due coordinate è rappresentato dalla figura del discernimento. «Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (*AL*, 37). Siamo però chiamati a formarle, sottolinea il Papa, senza schiacciarle sotto il peso di prescrizioni dure come «pietre che si lanciano contro la vita delle persone» (*AL*, 305). Da qui, la speciale predilezione per il reale rispetto all'ideale, l'attenzione all'esperienza più che alla dottrina, alla pratica più che ai precetti, la cura per il cammino che integra l'idea di vincolo.

5. La coscienza personale è propriamente il luogo del discernimento, ovvero il luogo in cui accade l'articolarsi di generale e particolare, legge ed esperienza. La coscienza non coincide però con la figura dell'individuo autarchico e sovrano, che vive strumentalmente le relazioni e lo stesso rapporto alla legge, bensì col soggetto in relazione a Dio, alla comunità, ai più cari affetti. In questo senso, il discernimento non rappresenta la vittoria dell'individuale sull'universale e del singolo sulla comunità.

Il discernimento è piuttosto il volto personale che incarna la «legge della gradualità» (*AL*, 295). Provo a spiegare questo punto, all'origine di molti fraintendimenti, servendomi della dottrina classica. Nella riflessione morale, legge si può dire in due modi. In un primo modo, essa copre lo spazio semantico della Parola. È perciò l'orizzonte della pienezza di vita e la forma compiuta della bellezza morale. Nulla manca alla Parola, che è lo splendore della luce, ma i nostri occhi tremano e di quella luce lasciano filtrare una parte piccola e incompiuta. Nessuno di noi infatti può dirsi in pari con la regola; ma ciascuno è chiamato ad approssimarsi ad essa, senza poterla per questo esaurire e condensare in un insieme finito di proposizioni e significati. Eppure la Parola sostanzia il discernimento che da essa viene orientato. In effetti, il discernimento è il processo di interiorizzazione della regola e la modalità singolare di portarla nel mondo. Ne viene che il discernimento non toglie la regola, ma rende più personale e più esigente il confronto con essa. Nel discernimento, la coscienza si misura non già con una norma astratta, ma con la Parola di Dio rivolta a lei in un modo unico, così che la coscienza è chiamata a incarnarla nel tempo e nei modi opportuni. Ma c'è anche un secondo e più comune senso in cui la legge è intesa. In questo caso, essa equivale a precetto. L'orizzonte morale su cui si apre la coscienza umana viene infatti determinato attraverso un insieme di leggi morali, prescrizioni, enunciati dottrinali. Il precetto però non è che la determinazione contenutistica dell'ispirazione morale presente nel primo senso. Si comprende che, per quanto possa essere alto e nobile un precetto, esso non può stare in pari con la pienezza, non la può dire tutta intera. Se viene surdeterminato, rischia anche di essere assunto come una sorta di codice identitario col rischio di escludere chi non condivide lo stesso codice. La regola viene brandita allora come segno di appartenenza e rinforzo dell'identità, ma rischia in questo modo di oscurare l'orizzonte che la trascende e il fatto che la verità nessuno la possiede per intero.

Il rapporto fra regola e dinamismo interiore è in qualche modo analogo a quello che si produce fra un libro di ricette e l'arte della cucina. Abbiamo bisogno del libro per imparare a cucinare, ma le ricette sono il mezzo e non lo scopo del libro. Se tutta la mia energia è impiegata per seguire le ricette, e se la mia intenzionalità è volta alla loro formulazione o esecuzione, rischio di perdere il gusto della cucina e mi privo del meglio. Rischio anche di provocare un danno al mio ospite o al legame con lui se, per seguire la ricetta, non riesco ad adattarla alla forma della relazione. Le ricette rappresentano un importante aiuto, ma non bastano a determinare ciò che si deve fare in una data situazione. Al presentarsi, per esempio, di nuove domande e forme sintomatiche, può accadere che le ricette a disposizione abbiano poco impatto. Per questo esse rinviano all'esercizio dell'arte come alla loro condizione di possibilità.

Quando infatti ho interiorizzato le ricette, posso procedere in modo spedito e automatico così da esercitarmi in un processo di invenzione costante. L'arte non è infatti l'applicazione meccanica di soluzioni *prêt-à-porter*, ma è l'acquisizione di abiti percettivi ed etici capaci di introdurre risorse simboliche e pratiche trasformative al mutare delle condizioni della loro applicazione. Lo sforzo di applicare le regole dell'arte a una materia viva, dinamica, plastica obbliga a inventare determinazioni concrete a partire da cui sarà possibile una visione più comprensiva della regola.

Per questo motivo, la pastorale è prudente nel suggerire ricette o produrre autoevidenze; allo stesso modo, non si possono stabilire protocolli per insegnare o per curare o per vivere la vita consacrata. Come ricorda papa Francesco (cf. *AL*, 304), le norme pratiche valgono per tutti laddove esse sono generali, ma più si scende ai casi particolari, più le norme pratiche si stemperano nella singolarità (del caso per caso), dovendo seguire il respiro e il tempo di una data condizione. Così, se da una parte, la regola non può abbracciare tutti i casi singolari, dall'altra parte, la regola particolare (applicata a un caso) non può assurgere a valore generale, perché essa porta l'impronta di quella e non di un'altra qualità relazionale. Nelle circostanze particolari, l'applicazione della regola non ha una regola. Essa è lasciata piuttosto alla forma dello sguardo eticamente formato. Nella società contemporanea, la moltiplicazione dei ruoli e delle forme relazionali si traduce nella richiesta di una maggiore risorsa inventiva del singolo e della comunità pastorale. Per questo motivo, il Pontefice mette l'attenzione sul processo, per l'appunto singolare e inventivo, per narrare (con la vita e le parole) il legame d'amore con Dio e con gli esseri umani, perché – anche nei momenti in cui si inciampa, si dispera, ci si cerca – esso diventi sorgente di senso per la comunità.

6. Le ricette evidentemente possono essere di ordine morale oppure avere un contenuto tecnico e operativo. Oggi non di rado dominano queste ultime, tanto che, alle forme di controllo etico, sociale, religioso dei comportamenti, seguono di preferenza istanze di controllo tecnico, politico ed economico che misurano la funzionalità dell'agire più che il suo significato. Il senso del problema però non cambia. Laddove si eleva la regola a idolo, trasferendo su di essa il fondo di senso della pratica, se ne resta come schiacciati. Forse oggi siamo di fronte al rischio di far proliferare i cataloghi di formule senza essere capaci di alimentare l'arte (il saper dire e vivere e agire).

Ci troviamo infatti di fronte a una contraddizione: da una parte, la configurazione culturale coltiva l'idea dell'indeterminatezza, la fluidità, lo smarrimento delle certezze, l'irrisolvibilità delle questioni, ma, dall'altra parte – e forse proprio per far fronte a questi elementi spaesanti –, ricorre in modo insistente alla determinazione di soluzioni pronte all'uso: si pensi al ricorrere

di espressioni come “le sette cose per avere successo, apprendere un metodo, riconoscere le menzogne...”. Accade che l’enumerazione di soluzioni tecniche fa da contrappeso alla rarefazione dell’esperienza personale. In questo modo le ricette diventano scorciatoie che servono per semplificare il lavoro della mente e dell’anima. Le parole, anche quelle più ricche di senso, rischiano così di diventare degli indicatori di appartenenza o delle formule predisposte senza che uno debba fare la fatica di riempirle di esperienza personale e di credibilità.

Di fronte a questa gigantesca esperienza contro-interiore, l’invito di papa Francesco mi pare essere quello di dilatare il tempo della coscienza nella prova della realtà, specie di quelle realtà rubricate come marginali, periferiche, in posizione di scarto. L’invito è di acquisire la capacità di conferire senso e inventare pratiche a partire dalle risorse simboliche disponibili nelle nostre comunità e ovunque si coltivino buoni legami. L’inventività del singolo infatti non avviene nella solitudine, ma si innesta nelle pratiche buone dove l’inventività è protetta e rilanciata.

7. Il discernimento non può pertanto essere confuso con l’abitudine degli sconti nel periodo dei saldi (in forza di un supposto indebolimento delle prescrizioni morali); è piuttosto la più esigente fra le figure morali. Richiede infatti di articolare diversi livelli: l’ascolto della Parola, in uno spazio personale e comunitario, la profonda consapevolezza della propria esperienza (fragilità, paure, delusioni, desideri) nel legame con le altre singolarità cui la Parola si rivela in modo altrettanto particolare, l’ascolto delle domande del tempo presente. Quest’articolazione non è però casuale o arbitraria. Al contrario, si muove intorno a un punto fermo: il mio sguardo va orientato al Bene, in prima battuta all’Altro come carne della Parola. Se riesco a esperire che sono orientata all’Altro come alla mia sorgente e al mio senso, allora la narrazione e la pratica di quest’esperienza troveranno il proprio ritmo e respiro. L’amore infatti è creativo, non ripetitivo, seriale; se così fosse, sarebbe sterile e mortificante. La creatività dell’amore è esattamente l’opposto del relativismo etico.

8. All’interno di queste considerazioni generali, si inserisce il tema della famiglia. Essa si trova all’intersezione fra l’asse orizzontale della coppia umana (il rapporto fra i sessi) e quello verticale della generazione (la trasmissione della vita e la cura dei più piccoli). Parlando del matrimonio e della famiglia, papa Francesco ci chiede di non applicare loro una dottrina fredda e senza vita (cf. *AL*, 36). Di non farne un quadro idealizzato e puramente immaginario, dove proiettiamo le nostre insicurezze e bisogni di riparazione; né un oggetto di consumo né uno scudo. Occorre perciò distinguere l’ideale astratto dall’ispirazione ideale che irrori di senso il presente. Se, per esempio, facciamo del matrimonio un ideale nel primo senso, allora lo ammantiamo di irrealtà; deprivato della storia e delle tensioni, esso rimane immobile in una lontananza

priva di calore e di attrattiva. Ridurlo a icona è un modo per privarlo di realtà e di forza simbolica, stilizzandolo in un'astrazione da cui la complessità è fatta sparire. Ma la semplificazione produce una soddisfazione puramente immaginaria, sì che l'ideale del matrimonio non può che presentarsi come opaco e privo di attrattiva.

L'ammonimento dell'Esortazione è quello di guardarci dall'usare gli ideali (fosse anche quello del matrimonio o della famiglia) come se fossero dei feticci, forme prive di vita. Se lo facciamo – e a volte accade – è per difenderci dalle nostre angosce, dal rumore assordante dello smarrimento. Ma le etichette prive di risonanza emotiva, affettiva, esperienziale risultano vuote: splendide ma fredde. C'è tuttavia un altro modo di intendere l'ideale, quale ispirazione e orizzonte dell'agire tale che nessun contenuto determinato gli sta in pari. Questo secondo senso è irrinunciabile e, quando papa Francesco domanda di liberare la forza profetica del presente, a mio parere parla proprio di questo.

Potremmo anche dire così: l'essere umano è una tensione e sproporzione fra due dimensioni insopprimibili e coestensive. L'una è il nostro desiderio, ampio quanto l'intero, l'altra è la nostra realtà nella sua drammatica bellezza. Se ci si muove solo lungo un asse, si perde la complessità umana. Per un verso, un ideale senza crepe risulta così inattuabile da essere occasione di orgoglio o fonte di colpevolizzazione: esso può condurre tanto alla tirannia della legge, assunta come implacabile strumento per fare giustizia, quanto al suo abbandono, come quando uno si trova disarmato di fronte a un esercito. Per altro verso, però, se stiamo al reale senza animarlo del possibile da realizzare, rischiamo di congelare la creatività. Probabilmente la riflessione teologica ha isolato il piano ideale e perso di vista l'altro, così che un riorientamento teoretico si rende necessario. Il piano ideale e quello esperienziale sono infatti chiamati a contaminarsi e fecondarsi reciprocamente. Si aggiunga che siamo minacciati dal senso di irrealtà che colpisce la nostra civiltà, sia nella forma del virtuale sia nella forma del narcisismo, per cui la realtà diventa lo specchio dove tutto ciò che trovo è la mia immagine proiettata. Risulta perciò prioritario proteggere la realtà dal dominio dell'irreale che finisce per confinarci in un mondo fatto di ombre dell'io.

9. Se il matrimonio non è un ideale, ma è impastato di carne e sangue, dello spessore degli affetti e delle ferite che ci infliggiamo, come la pastorale della famiglia è chiamata ad annunciarlo? La risposta è conseguente al ragionamento appena compiuto: «Non si tratta soltanto di presentare una normativa, ma di proporre valori» (AL, 201). Ciò conferma il mutamento di prospettiva già segnalato: alla produzione di enunciati prescrittivi, è preferita l'attivazione di processi di crescita. Di qui l'importanza del tema del cammino. Nella pastorale prematrimoniale e matrimoniale, il cammino non si sostituisce al vincolo sacramentale, ma si integra con esso in una circolarità virtuosa (cf. AL, 211).

Il vincolo è presentato come un dono, da non abbandonare all'incuria e all'abitudine. Infatti, non ci sono affetti così al sicuro da non richiedere una cura speciale, né forme di scambio così devastate da non contenere segni di bene. Ne discende, per una parte, la raccomandazione a cogliere e valorizzare il germe di bene impressi nelle relazioni ferite. Per quanto timide e indifese, queste tracce lasciano trasparire la loro bellezza e la nostalgia del compimento.

Per altra parte, è posta la necessità di approfondire la figura del cammino. Esso porta in sé la promessa del vincolo, ne porta l'impronta anche se non ne ha ancora il respiro; ne coltiva il seme anche se non è ancora nel tempo della fioritura. Il vincolo, da parte sua, non è la stipula di un contratto, una stretta legale funzionale alla stabilizzazione del rapporto o la garanzia del mutuo interesse. Non va inteso né come una gabbia né come un contratto che si può facilmente rescindere. Il vincolo ha la natura del dono e come il dono è impastato di vita e di dolore, di aperture luminose e dense opacità, di slanci fecondi e faticoso lavoro.

Il vincolo sacramentale conduce nel tempo della ricezione della Grazia che sostiene la coppia nella fioritura del legame. Ma il tempo del dono ha bisogno che il cammino sia ripreso costantemente. Il dono ricevuto, infatti, lo si può anche rifiutare o ricoprirlo di sospetto e indifferenza. Come evitare allora di chiudere la porta al dono? Come evitare che venga mortalmente ferito, se non curando il legame? Occorre perciò aver occhi e cura per quel cammino (il legame), la cui bellezza e resistenza si rivelano anche nella trama sfilacciata della nostra storia, nei buchi aperti dai fallimenti, nelle ferite e nelle loro suture.

Quando poi viene infranto il dono del vincolo, allora il cammino diventa una necessità per chi ha voluto o subito quella rottura e per coloro su cui la rottura ricade. Questo è uno dei luoghi dell'Esortazione, dove la domanda del discernimento compare con tutta la sua forza. Papa Francesco incoraggia la comunità cristiana al «discernimento pastorale e personale dei casi particolari» (*AL*, 300), il quale prevede un intenso lavoro in foro interno e l'accompagnamento da parte di «un Pastore che sa riconoscere la serietà della questione». Questo significa che anche nelle situazioni più compromesse, è il legame (e non la regola) che cura, che tiene in vita. Se il legame è il bene più prezioso, allora non si può pensare che recidere il legame dalla comunità di chi ha trasgredito la regola abbia un qualche senso e porti con sé un bene. «La logica dell'integrazione è la chiave del loro [dei divorziati risposati] accompagnamento pastorale, perché non soltanto sappiano che appartengono al Corpo di Cristo che è la Chiesa, ma ne possano avere una gioiosa e feconda esperienza» (*AL*, 299).

10. In un'epoca di fragilizzazione dei legami, specie di quelli a forte componente istituzionale, le famiglie sono i soggetti privilegiati dell'azione pastorale e sociale. Esse sono chiamate a rendere credibile – e perciò desiderabile –

la realtà del legame: legame tra due libertà *reciproche e incommensurabili* che, donandosi la parola, la mettono al mondo nella forma della vita o della custodia delle creature. In famiglia, infatti, si compie un immenso lavoro simbolico (nella tessitura continua fra sé e altri, fra stabilità e dinamismo interiore, fra progetto di coppia e lavoro su di sé). La coppia umana è il luogo e il tempo dove si impara a desiderare l'altro e a diventare lo spazio perché lui si rechi sempre più presso di sé nella verità del suo desiderare. La differenza resta irriducibile, ma il legame regna sovrano, perché tesse le singolarità in una trama durevole e intrinsecamente generativa.

Le famiglie sono chiamate anche a testimoniare che si possono attraversare fallimenti, crisi, sconfitte e ambiguità senza morire o cedere alla disperazione. Chi ha vissuto una crisi, e l'ha accolta e risignificata con coraggio e onestà, può accompagnare chi la sta attraversando, perché solo chi è caduto conosce sulla pelle la fatica di rimettersi in piedi. In fondo, la cura attenta e premurosa è l'essenza stessa della vita in famiglia e in parrocchia.

11. Nessuna famiglia è al riparo da attriti, contrarietà, resistenze. Nell'Esortazione, le fragilità non vengono esorcizzate come macchie che sfregiano un bel quadro. Sono invece presentate come parti di noi, impresse nella nostra carne e nell'orizzonte del pensare e amare, come tracce ineludibili, per via della nostra finitezza. Esse ci insegnano molte cose sulle nostre reazioni immediate, sull'impasto pulsionale, gli automatismi, le angosce, le disperazioni inconse. Sono infatti occasioni per accogliere, integrare, attraversare e lasciar andare le nostre parti buie e le insicurezze proiettate nella relazione; se non lo si fa, se ne rimane incatenati.

Non a caso i verbi dell'azione pastorale nelle situazioni irregolari, ovvero in quelle colpite da maggior fragilità, sono «accompagnare, discernere, integrare». Senza entrare nel merito delle situazioni irregolari, che richiederebbero un grappolo di riflessioni che qui non posso svolgere, vorrei sottolineare il valore della vulnerabilità. Essa smaschera le pretese di potere e, più ancora, rivela che Dio parla in modo speciale attraverso le nostre ferite, i fallimenti, l'impotenza. La mancanza diventa allora paradossalmente la cosa più preziosa perché è lo spazio vuoto custodito dall'Altro e per Lui. Non che la mancanza debba essere coltivata, né che venga accostata come afflizione senza speranza; è piuttosto il luogo in cui Dio stesso si piega e ci guarisce, chiedendoci di fare lo stesso gli uni per gli altri.

Il riconoscimento della nostra vulnerabilità ci rende più inclini a stemperare le rigidità. La rigidità infatti è anche un modo per difendersi dalle proprie paure. Si pensi al corpo che si irrigidisce quando è in situazione di stress emotivo. I tratti si induriscono, i gesti diventano più stilizzati fino alla loro ripetizione automatica (i tic), la postura diventa meno fluida. Tutto lo spazio mentale

è impiegato per arginare la paura ed evitare di perdere il controllo. Se questo atteggiamento si scontra, dall'altra parte, con l'incomprensione, il giudizio, il misconoscimento o il disprezzo, allora chi è rigido troverà nella reazione dell'altro la conferma delle sue previsioni e il fondamento dei suoi timori, al punto che continuerà verosimilmente a irrigidirsi fino a sbarrare l'accesso all'altro, percepito come un nemico. Mi pare che papa Francesco ci raccomandi di essere teneri con le durezze dell'altro; è il solo modo per scioglierle. Per far questo però ci vuole una grande libertà (emotiva e spirituale); occorre essere liberi dal bisogno di avere ragione, dal bisogno di occupare il centro della scena, dal timore di essere scartati, liberi al punto da saper accettare le frustrazioni e i rifiuti. Liberi anche quando non ci si sente desiderati e desiderabili. E poiché questo nessuno riesce a farlo per intero, allora siamo chiamati a prendere in carico gli uni le rigidità degli altri. E si noti: siamo tutti tentati dalla rigidità. Anche la tenerezza, se usata come slogan, diviene rigida e non c'è nulla di più disarmante di chi, per dare alla tenerezza la forza di un imperativo, la tradisce dall'interno. La tenerezza non si impone; la si pratica e, prima ancora, la si riceve. La si riceve quando ci si sente poveri, mancanti, bisognosi e già da sempre contenuti nel grembo di Dio. La tenerezza è il di più di forza e la vulnerabilità, che schioda le nostre rigidità, ne è la strada d'accesso.

La grandezza dell'Esortazione sta a mio parere in questo, che ci mostra come sia la qualità interiore della persona a fare la differenza; uno può rispondere alzando il muro delle prescrizioni o può essere libero persino dalle regole, non certo per licenza o permissivismo, ma perché le regole ci sono così intime da essere diventate la sostanza affettiva dell'agire. Allora niente le può far vacillare, neanche la loro apparente trasgressione.

12. Leggo nel testo dell'Esortazione l'invito a darsi il tempo per comprendere fino in fondo le sfide, le implicazioni, le promesse, i possibili effetti di queste indicazioni pastorali. La scelta di non chiudere il discorso in una formulazione piena e definitiva è coerente con tutto il tessuto del testo. Anche qualora avvertissimo una qualche frustrazione, o perché il Papa non si è spinto sufficientemente avanti o perché lo ha fatto troppo, non potremmo sottrarci a una considerazione: è la qualità della ricezione delle cose che decide del nostro rapporto al mondo. Quello che comprendiamo del messaggio di papa Francesco dipende dal nostro modo di riceverlo, guardarlo, amarlo. Ogni cosa viene ricevuta secondo la forma del recipiente, suggeriva san Tommaso. Se, nelle parole del Pontefice, cerco una giustificazione a condotte dubbie, ne svuoto il senso, perché entro nella logica della rivendicazione e nell'uso consumistico del suo messaggio. Se cerco nelle sue parole la guida di un padre, che le pronuncia per me e per tutti piccoli della terra, allora riesco anche a mettere alla prova le mie convinzioni e a lasciare che si espandano e trasformino alla luce dello Spirito.

## AREA FILOSOFIA E SCIENZE UMANE

### Scheda gruppo di lavoro

L'*Amoris Laetitia* descrive l'amore familiare che si realizza in ogni angolo della Terra, nelle sue bellezze e nelle sue fragilità. Occorre individuare alcune chiavi ermeneutiche ed epistemologiche esportabili anche sul piano teologico e pastorale, per far sì che i fedeli e le famiglie possano comprendere sempre più a fondo questo testo. *Gioia, sinodalità, temporalità, concretezza, misericordia*: l'introduzione dell'*Amoris Laetitia* è scandita da questi concetti che orientano l'intero testo.

L'esortazione riprende e orienta le voci dei vescovi e del popolo: sotto questo punto di vista è un documento antesignano. Lo *stile comunicativo* semplice e diretto dell'esortazione è un vero e proprio progetto di comunicazione. Dapprima perché la semplicità e l'essenzialità sono le chiavi di accesso alla complessità del presente. Oggi la realtà sembra composta di tanti frammenti: per non disperderli nella frammentarietà, occorre puntare sull'essenzialità, che dona coerenza a tutti i frammenti. In secondo luogo la semplicità può permettere a tutti di vedere in profondità la bellezza della famiglia. La filosofia e le scienze umane sanno insegnare uno stile di comunicazione profondo e capace di arrivare a tutti?

La *gioia* porta con sé la *bellezza*. La bellezza del Vangelo della famiglia diventa profezia per la Chiesa quando la famiglia si svela come immagine dell'amore trinitario (AL 71) e come segno cristologico del Dio incarnato (AL 161). La filosofia e le scienze umane sanno fornire strumenti analitici e concettuali per mostrare chiaramente la bellezza della relazione coniugale e della vita familiare? Sanno rendere ragione della realtà comunione, antropologica e teologica, degli sposi e della famiglia come primo luogo di condivisione e cooperazione?

L'idea della *temporalità* («il tempo è superiore allo spazio», AL 3), che papa Francesco ripetutamente ribadisce, sposta la percezione epistemologica della nostra vita. Si può infatti concepire il tempo storico come un progresso o come un regresso. Ma il tempo è prima di tutto la dimensione che più connota l'essere umano, la stessa dimensione che Dio ha assunto incarnandosi. Per questo il tempo storico è sempre una opportunità, che colloca l'uomo nel presente, gli fa percepire il mondo in cui vive come un dono e lo apre al futuro proteso verso la salvezza che viene da Dio: il tempo non è cristallizzato dentro una idea, ma è ciò che fa nascere nuove idee e nuovi gesti. Il tempo cristiano è sempre nuovo, poiché Cristo è risorto e su questo eterno dono rigenera sempre la sua Chiesa. Negli ultimi cento anni la filosofia e la scienza hanno ampiamente riflettuto sul tempo. È possibile integrare i risultati di questa ricerca con la teologia, proponendo una visione del tempo e della contingenza maggiormente capace di accogliere il mistero dell'*Incarnazione*?

Fare i conti con la temporalità comporta di star bene attenti alla realtà, che non si decifra mai in solitudine, ma obbliga a un *cammino di comunione*, perché ognuno di noi vede soltanto una porzione di realtà. Così conoscendo la situazione di tante famiglie nel mondo, da quelle che vivono con gioia l'appartenenza alla Chiesa a quelle che la vivono solo marginalmente o ne sono estranee, potremo focalizzare bene chi sono le famiglie oggi e mostrare loro il volto di Gesù, che si è trasfigurato per chi aveva più vicino e si è chinato sui deboli. La *Amoris Laetitia* sembra proporre un sistema aperto e indica un metodo che confronti le situazioni diverse con l'oggettività della dottrina, senza prescindere dalla pluralità delle interpretazioni (AL 3) e dal complesso problema del rapporto tra soggettività e oggettività, non estinguibile nell'idea di legge naturale (AL 305). Siamo in grado di coordinare un *lavoro multi e interdisciplinare* che sappia fornire una visione di sintesi nella quale la *Amoris Laetitia* diventi sempre più un valido strumento di azione teologica e pastorale? Le scienze umane sanno chiarire le *prassi metodologiche* utili a tal riguardo?

Ad ogni livello occorre un *metodo induttivo e concreto*: occorre partire dall'esperienza («tenere i piedi per terra», AL 6) e valorizzarla (mediante i *semina verbi*, *Ad Gentes* 11, cf. AL 77), orientandola al bene quando le situazioni sono difficili (FC 21, cit. in AL 106), e valorizzando il matrimonio e la famiglia come via alla santità laddove i vissuti sono positivi e le vocazioni solide (FC 13, cit. in AL 72). Il matrimonio e la famiglia cristiana possono essere il luogo in cui i sentimenti si radicano e la grammatica emozionale si rinnova nel corso degli anni (AL 163-164). Le scienze umane oggi riservano molta attenzione a questi temi e possono offrire contenuti che aiutino decifrare il vissuto della famiglia e degli sposi. Altrettanto si può fare per aiutare le coppie a gestire e superare le crisi. Va conosciuta la realtà dell'amore quotidiano degli sposi (AL, cap. 4) per raccontarla ad un mondo che non la conosce più ma che ancora la desidera profondamente. Come valorizzare le proposte della *Amoris Laetitia* sollecitando la custodia delle famiglie giovani, fornendo strumenti per curare le famiglie in crisi e accogliere quelle ferite?

### Sintesi del gruppo di lavoro

Domenico Simeone

Il gruppo di lavoro composto da docenti di Scienze umane ha messo in luce il carattere innovativo dell'esortazione apostolica *Amoris Laetitia*, un testo che è stato definito "generativo" sia per la sua capacità di avviare nuovi processi nell'ambito della prassi pastorale, sia per la capacità di far crescere un pensiero trasformativo. L'AL descrive l'amore familiare nelle sue bellezze e nelle sue fragilità, mettendo

in luce non solo gli aspetti critici ma anche le dimensioni positive del tempo che stiamo vivendo, presentando il rapporto Chiesa-mondo non in una prospettiva oppositiva, ma in una logica positiva e propositiva.

Le scienze umane possono aiutare a metter in luce la bellezza dell'amore umano. Occorre individuare alcuni aspetti ermeneutici ed epistemologici che possano essere esportati anche sul piano teologico e pastorale. Lo stile comunicativo semplice e diretto può essere compreso da tutti. La semplicità e l'essenzialità sono le chiavi di accesso alla complessità del presente. La semplicità può permettere a tutti di vedere in profondità la bellezza della famiglia. La realtà frammentata può essere ricomposta in una prospettiva coerente e unitaria se si coglie la sua essenzialità. Il testo, centrando l'attenzione sull'amore nella famiglia, è come se indicasse un punto di partenza. È un invito a pensare, a ritrovare le motivazioni e il senso della norma, ad andare in profondità, affrontando il tema del discernimento, del rapporto tra oggettività e soggettività. L'esortazione non affronta in modo esplicito alcuni aspetti giuridici ed socio-economici, ma favorisce la possibilità di riflettere su alcune questioni emergenti come ad esempio la dematrimonializzazione (*dé-mariage*), e l'accentuazione degli aspetti giuridici legati alla filiazione a discapito di quelli riferiti al matrimonio. Si tratta di capire come raccordare l'amore sacramentale con la logica giuridica e come promuovere un approccio socio-economico a favore della famiglia.

Il gruppo ha sottolineato l'importanza del contributo che può essere offerto dalle scienze umane nell'accompagnamento pastorale. Se l'ideale di santità connesso alla vocazione matrimoniale non è il punto di partenza, ma il punto di arrivo di un percorso di integrazione, di crescita e di superamento delle fragilità, allora in questo percorso il contributo delle scienze umane può essere importante. Questo possibile itinerario si basa su tre principi: il criterio della valutazione "caso per caso", il criterio del bene possibile e il criterio della gradualità. L'amore cresce anche nelle difficoltà, si tratta di accompagnare le persone a crescere nella verità. Di promuovere, cioè, un cammino di accompagnamento graduale, di favorire relazioni giuste, corrette e buone, superando il tempo dell'istante per assumere la prospettiva del tempo della relazione. Fare i conti con la temporalità comporta un'attenzione specifica alla realtà, che non si decifra mai in solitudine, ma obbliga a un cammino di comunione, perché ciascuno vede soltanto una porzione di realtà. Conoscendo la situazione di tante famiglie nel mondo, da quelle che vivono con gioia l'appartenenza alla Chiesa a quelle che la vivono solo marginalmente o ne sono estranee, possiamo avere un'idea precisa di chi siano le famiglie oggi. Le scienze umane possono favorire la comprensione del vissuto delle famiglie e possono aiutare le coppie a gestire e superare le crisi, possono permettere di conoscere la realtà dell'amore quotidiano degli sposi per raccontarla ad un mondo che fatica a riconoscerla, ma che la desidera profondamente.



## **AMORIS LAETITIA: UN APPROCCIO ANTROPOLOGICO**

*Adriano Fabris*

### *1. Per una lettura antropologica di Amoris Laetitia*

Uno dei modi in cui l'Esortazione Apostolica post sinodale *Amoris Laetitia* può essere letta – e in cui effettivamente è stata letta e approfondita anche nel Simposio organizzato lo scorso 21 maggio dall'Ufficio Nazionale per la pastorale della famiglia della CEI – è quello che, scegliendo un punto di vista antropologico, mette in luce nell'esperienza dell'amore familiare uno dei tratti costitutivi dell'essere umano. Più precisamente, l'approccio antropologico consente di far emergere i modi concreti in cui, attraverso l'esperienza di quelle relazioni interumane che nella famiglia hanno il loro centro, l'essere umano può trovare autentico sviluppo e piena realizzazione, nonostante i problemi e le fragilità con cui deve quotidianamente fare i conti. Si tratta infatti di relazioni ricche, feconde, inclusive e capaci di essere contagiose: che meritano dunque di essere vissute con quella gioia alla quale il Santo Padre fa riferimento sin dal titolo del documento.

Per sviluppare tale aspetto è utile il riferimento all'impostazione della filosofia e delle scienze umane, e alle loro competenze collegate fra loro. Appunto assumendo l'ottica di tali contesti disciplinari si è sviluppata la riflessione di uno dei gruppi di lavoro nel Simposio menzionato. Nel testo che ora presento, certo, non è possibile ripercorrere dettagliatamente la ricchezza degli interventi e delle interazioni che si sono venute creando durante il seminario<sup>1</sup>. Tenendo conto dei temi che sono principalmente emersi, però, credo sia possibile trarre ispirazione dal lavoro comune per sintetizzarne gli esiti e per mettere in evidenza alcuni temi di fondo presenti in *Amoris Laetitia*. Ciò potrà essere particolarmente utile, ribadendo l'interesse per la questione antropologica, allo scopo di ripensare la struttura stessa dell'essere umano nell'ottica delle relazioni che lo coinvolgono: e, anzitutto, nella prospettiva dei legami familiari.

---

<sup>1</sup> Inaugurate dall'Introduzione ai lavori di S.E. Mons. Nunzio Galantino, che è pubblicata in questo stesso fascicolo.

## 2. L'interesse antropologico nella struttura del testo

Se guardiamo anche solo all'Indice di *Amoris Laetitia* – un testo che non solamente sintetizza i risultati dei due sinodi dell'ottobre 2014 e dell'ottobre 2015 dedicati al tema della famiglia, ma sovente riporta le stesse parole dei Padri sinodali, rispecchiando i frutti della loro attività pastorale e delle loro intense riflessioni – ci accorgiamo di quanto centrale sia nell'Esortazione Apostolica l'attenzione per l'essere umano considerato come tale. L'interesse del Santo Padre, tuttavia, non tanto è volto a rispondere all'astratta domanda “chi siamo noi?” – anche se poi, nel corso del testo, a tale domanda verrà data una risposta ben precisa – quanto è diretto a mostrare come alcune esperienze, se ben vissute, facciano essere gli uomini e le donne pienamente quello che sono. È una pastorale della concretezza quella che viene proposta. Essa si basa su di un'antropologia che non può essere solamente concepita come una raccolta di definizioni, ma in cui piuttosto un'idea forte dell'essere umano, a cui viene fatto costante riferimento, dev'essere riconfermata nella vita quotidiana: con tutti i problemi che tale applicazione può comportare.

Nel documento vengono posti al centro della riflessione l'esperienza dell'amore, il legame matrimoniale e i rapporti intergenerazionali (in particolare quelli con i figli, ma anche quelli che interessano le generazioni precedenti). Dalle analisi compiute emerge un tema sul quale anche il Magistero precedente, in particolare quello di San Giovanni Paolo II, aveva ampiamente insistito, e che in *Amoris Laetitia* viene ribadito con forza: il fatto che le famiglie sono in grado di offrire un apporto fondamentale alla società e che, anzi, della società sono il nucleo generatore, sebbene ciò non sempre venga riconosciuto<sup>2</sup>. Questo e altri aspetti sono sviluppati, in particolare, nel capitolo secondo, dedicato a delineare la «situazione attuale della famiglia» e le sfide che essa ha di fronte, nei capitoli quarto e quinto, dedicati a definire i caratteri e le forme in cui fecondamente si sviluppa l'amore, e nel capitolo settimo, particolarmente incentrato sul rapporto fra genitori e figli.

Tutto ciò è inquadrato tuttavia in una prospettiva ancora più ampia, in grado di dare significato all'esperienza quotidianamente vissuta nell'ambito familiare, capace di aprire questi legami ad altre relazioni più ampie e ancor più feconde, e d'individuare una guida e un modello di comportamento che

---

<sup>2</sup> Per cui in alcuni passi del testo, ad esempio, viene chiesto alle istituzioni di non lasciare che le famiglie si sentano abbandonate, di «creare le condizioni legislative e di lavoro per garantire l'avvenire dei giovani e aiutarli a realizzare il loro progetto di fondare una famiglia» (AL 43), di fare ciò che è possibile per contrastare il calo demografico (cf. AL 42).

motivi stabilmente a un agire adeguato. Ecco perché, allo scopo appunto di evitare che la famiglia si chiuda in se stessa e limiti al proprio interno l'esercizio della sua vocazione relazionale, è necessario che essa si apra alla comunità. Anzi: la stessa parrocchia (cf. *AL* 202), la stessa Chiesa sono considerate una «famiglia di famiglie, costantemente arricchita dalla vita di tutte le Chiese domestiche» (*AL* 87).

È ben comprensibile dunque, in tale prospettiva, l'elaborazione di «alcune prospettive pastorali» come quelle che si trovano nei capitoli sesto e ottavo, nonché la declinazione della «spiritualità coniugale e familiare» approfondita nel capitolo conclusivo, la quale mostra in quali modi concreti nelle famiglie può verificarsi un'apertura non solo alla comunità, ma soprattutto alla dimensione trascendente. Allo stesso modo i riferimenti biblici ed evangelici concretamente inseriti nel testo, nonché il rimando ai documenti della Chiesa, indicano vie ben precise di comportamento e forniscono la possibilità di orientarsi in una realtà che, specialmente in Occidente, conosce modi di agire talvolta molto diversi. All'approfondimento della Parola di Dio e dei documenti magisteriali sono dedicati i capitoli primo e terzo. Il capitolo quarto, dal canto suo, offre una splendida e approfondita lettura di *1Cor* 13, il cosiddetto “Inno all'amore”, consentendo di comprendere il legame coniugale e familiare in tutte le sue molteplici sfumature.

### 3. *Il metodo adottato*

Prima di tentare l'approfondimento da un punto di vista filosofico e da quello delle scienze sociali di alcuni temi contenuti nell'Esortazione post sinodale su *Amoris Laetitia* – compito a cui mi dedicherò fra poco – è necessario soffermarsi ancora sullo specifico metodo che Papa Francesco segue anche in questo suo scritto. Lo sfondo all'interno del quale tale approccio può essere compreso è chiaramente espresso da un'asserzione a cui il Santo Padre ci ha ormai abituato e che anche qui viene ripetuta, proprio all'inizio del testo. Essa dice: «Il tempo è superiore allo spazio» (*AL* 3).

Si tratta di una frase che esprime, fra le altre cose, la consapevolezza della temporalità e della finitezza di ciascuna espressione umana, i cui limiti e fragilità chiedono di essere trattati sempre e comunque con atteggiamento di rispetto e spirito di misericordia: pur consapevoli, ben inteso, che di fragilità e limiti comunque si tratta, e che segnalare questo fatto non significa giustificarlo. Ma la frase sottolinea anche, più in generale, un altro punto. La Parola di Dio s'incarna sempre in un contesto temporale, storico, e comporta dunque una sfida che necessita di essere raccolta a livello da tutti coloro che, presbiteri

e laici, questa Parola sono chiamati a testimoniare<sup>3</sup>. Infatti, come il Santo Padre afferma sempre in *Amoris Laetitia*, riprendendo un passo del *Discorso a conclusione della XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (24 ottobre 2015), «ogni principio generale [...] ha bisogno di essere inculturato, se vuole essere osservato e applicato» (AL 3).

Tutto ciò implica nel concreto, e tanto più in ordine alla situazione attuale delle famiglie, la necessità di «tenere i piedi per terra» (AL 6), di assumere un atteggiamento di «sano realismo» (AL 153) di fronte alle situazioni che si possono di volta in volta presentare. In altro luogo si parla anzi, analogamente, di «paziente realismo» (cf. AL 271-273): a sottolineare tutta la difficoltà e la fatica insite nel bisogno di collegare i principi irrinunciabili della dottrina alle situazioni di vita concrete del popolo di Dio. Nella fattispecie, come viene chiaramente detto, è necessario guardarsi da quelle posizioni – magari veicolate e diffuse dai mezzi di comunicazione di massa, in base alla moda del momento – che passano da un estremo all'altro: che vanno «da un desiderio sfrenato di cambiare tutto senza sufficiente riflessione o fondamento, all'atteggiamento che pretende di risolvere tutto applicando normative generali o traendo conclusioni eccessive da alcune riflessioni teologiche» (AL 2).

Ritorna qui, di nuovo, l'aspetto pratico, esperienziale che anima sotto molti punti di vista il magistero di Papa Francesco. Prenderlo sul serio implica certamente il compito, un compito a cui *Amoris Laetitia* non si sottrae affatto, di «sviluppare nuove vie pastorali» seguendo un'ispirazione generale. Ma resta comunque la consapevolezza che anche in questo caso «saranno le diverse comunità a dover elaborare proposte più pratiche ed efficaci, che tengano conto sia degli insegnamenti della Chiesa sia dei bisogni e delle sfide locali» (AL 199)<sup>4</sup>.

#### 4. La condizione antropologica del presente

Consideriamo ora, anche sulla scia di quanto emerso dai lavori di gruppo nel Simposio del 21 maggio, alcuni elementi specifici che nell'Esortazione

<sup>3</sup> In ciò emerge anche la sfida ecclesiologicala contenuta nel documento. Essa è tematizzata in V. PAGLIA – M. Yáñez – L. BRESSAN, *Il legame familiare del popolo di Dio. Prospettive ecclesiologicalhe nell'Amoris Laetitia*, a cura del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, LEV, Città del Vaticano 2016.

<sup>4</sup> Su questi aspetti metodologici, e sul fatto che la *Amoris Laetitia* può costituire davvero un punto di svolta, in tale prospettiva, per quanto riguarda il modo di affrontare le tematiche della teologia morale, si vedano i contributi raccolti in S. GOETZ – C. Wittig (Hg.), *Amoris Laetitia: Wendepunkt in der Moraltheologie?*, Herder, Freiburg i.B. 2016.

Apostolica post sinodale possono sollecitare su di un piano specificamente antropologico riflessioni feconde, volte anche a favorire un cambiamento di mentalità nell'ambito dei vigenti rapporti sociali. Per farlo bisogna partire da un'analisi del modo di pensare che oggi predomina soprattutto nell'Occidente globalizzato, quale viene descritto in tutta l'ambiguità di molte sue espressioni nel secondo capitolo del testo (cf. *AL* 33). Faccio solo un accenno, qui, ad alcune caratteristiche emergenti fra quelle menzionate in *Amoris Laetitia*.

Il mondo in cui viviamo, per quanto riguarda la “situazione attuale” della famiglia, vede la compresenza appunto ambigua di un «individualismo esasperato, che snatura i legami familiari» (*AL* 33), e di un rinnovato bisogno di legame, magari espresso attraverso i nuovi strumenti tecnologici. Unisce poi un crescente bisogno di affettività, sebbene esso necessiti di essere orientato verso forme di realizzazione più stabili, a un narcisismo diffuso, che «rende le persone incapaci di guardare al di là di sé stesse, dei propri desideri e necessità» (*AL* 39). Mescola, ancora, attestazioni diffuse di generosità e di rispetto nei confronti dei più deboli (anziani, disabili, persone e famiglie in difficoltà economica) a tendenze egoistiche che portano a considerare anche l'essere umano secondo l'unità di misura della mentalità consumistica.

Potrei continuare. Potrei sottolineare ciò che con forza viene affermato riguardo alle sfide che la Chiesa si trova oggi ad affrontare. Come viene detto chiaramente dal Santo Padre, infatti: «Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (*AL* 37).

Tuttavia ciò che da un punto di vista più strettamente antropologico rappresenta oggi, rispetto alla mentalità comune, un vero cambiamento di rotta da rivendicare, è la necessità d'«insistere sui diritti della famiglia, e non solo sui diritti individuali» (*AL* 44). Ciò che viene qui richiesto rappresenta a ben vedere una sorta di “rivoluzione copernicana” rispetto al modo in cui la retorica dei diritti si è sviluppata e viene tuttora esercitata nel mondo occidentale. Si tratta, più ancora, di una sfida da accogliere se vogliamo che la lodevole e necessaria proliferazione dei diritti a cui abbiamo assistito in questi ultimi anni – la loro effettiva “globalizzazione”, com'è stata chiamata<sup>5</sup> – non si compia dimenticando che esistono anche altri diritti fondamentali, da non trascurare: e soprattutto se vogliamo che essa non si affermi senza considerare quel nesso equilibrato fra diritti e doveri che sta alla base di ogni relazione ben riuscita.

---

<sup>5</sup> Cf. ad esempio S. RODÒ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012.

### 5. La questione della fiducia

Due aspetti antropologici di fondo, però, emergono con chiarezza da una lettura di *Amoris Laetitia* condotta dal punto di vista della filosofia e delle scienze sociali. Essi riguardano gli ambiti della fiducia e della comunicazione. Su ciò mi voglio ora soffermare. Entrambi valgono e si esercitano, potremmo dire, sia *ad intra* che *ad extra*. Concernono cioè non solo il modo in cui si realizzano le relazioni all'interno della famiglia, ma anche quello in cui tali relazioni sono in grado di espandersi, in cerchi sempre più ampi, al di fuori di essa.

L'atteggiamento della fiducia è affrontato tematicamente all'interno del commento a *ICor 13* (cf. *AL* 114-115). L'*agape*, come sappiamo, *panta pisteuei* (*ICor 13, 7*). Il «tutto crede» di cui qui si parla non dev'essere inteso con riferimento anzitutto a una «fede» dogmaticamente intesa, bensì nell'ottica più quotidiana della fiducia: di quella fiducia di base che costantemente sperimentiamo e mettiamo in opera nella vita di tutti i giorni, e grazie alla quale, come viene detto, siamo in grado di riconoscere «la luce accesa da Dio che si nasconde dietro l'oscurità, o la brace che arde ancora sotto le ceneri» (*AL* 114).

Si tratta nello specifico di quella dimensione di affidamento che rende possibili l'esercizio del linguaggio e, più in generale, di ogni relazione interumana. Grazie a essa si verifica un'apertura preliminare, si manifesta una disponibilità di fondo, senza le quali l'essere umano non potrebbe esprimersi per quello che è. Più ancora, come viene detto in *Amoris Laetitia*, «questa stessa fiducia rende possibile una relazione di libertà». L'amore, infatti, «ha fiducia, lascia in libertà, rinuncia a controllare tutto, a possedere, a dominare» (*AL* 115).

Tutto ciò vale non solo nell'ambito più esteso delle relazioni interumane. Ciò emerge ancor più concretamente nel caso specifico dei legami familiari. Essi traggono il loro alimento, infatti, proprio da questa libertà fiduciosa, «che rende possibili spazi di autonomia, apertura al mondo e nuove esperienze, perché la relazione si arricchisca e non diventi un'endogamia senza orizzonti» (*AL* 115).

Sulla stessa linea emerge l'ulteriore nesso, sul quale pure *Amoris Laetitia* insiste, di fiducia, libertà e sincerità. E in effetti, se uno sa di essere sottoposto al giudizio altrui, costantemente e impietosamente, se teme che gli altri sospettino di lui, a ragione o a torto, tenderà a dissimulare e a occultare i suoi veri pensieri. Se invece nelle relazioni, specialmente in quelle familiari, predomina un atteggiamento di fiducia – e se soprattutto, in esse, «si torna sempre ad avere fiducia nonostante tutto» (*AL* 115) – allora ognuno è indotto a mostrarsi per quello che è, evitando atteggiamenti ingannevoli e menzogneri.

## 6. Comunicazione e testimonianza

Anche il tema della comunicazione è centrale in *Amoris Laetitia*. Lo è, come ho più volte sottolineato, per lo stile che pervade questo documento: semplice e diretto, concreto e capace di far emergere l'essenziale delle cose non tanto nella loro contemplazione, quanto nel quotidiano aver a che fare con esse. È lo stile comunicativo del Santo Padre<sup>6</sup>.

Il tema della comunicazione, poi, è centrale se consideriamo di nuovo il tema dei legami famigliari nelle due prospettive *ad intra*, cioè nei modi in cui anche comunicativamente essi si consolidano, e *ad extra*, cioè nelle varie forme in cui vengono annunciati e testimoniati. Una sempre maggiore comunicazione fra gli sposi è infatti ciò che permette di «umanizzare la convivenza familiare» (AL 32). Altrimenti ciò che ne risulta è un aumento sia della «violenza intrafamiliare», sia dell'«aggressività sociale» (AL 51). Per quanto riguarda la specifica relazione tra i coniugi, poi, il progressivo dissolversi della comunicazione comporta un parallelo attenuarsi dell'amore che li unisce. A poco a poco, come vien detto, «quella che era “la persona che amo” passa ad essere “chi mi accompagna sempre nella vita”, poi solo “il padre o la madre dei miei figli”, e alla fine un estraneo» (233).

È comunque la forma del dialogo quella in cui si realizza con maggiore fecondità tale relazione comunicativa. Essa è infatti «una modalità privilegiata e indispensabile per vivere, esprimere e maturare l'amore nella vita coniugale e familiare» (AL 136). A dialogare, tuttavia, s'impara. S'impara a «darsi tempo, tempo di qualità», e ad ascoltare con pazienza e attenzione (cf. AL 137). S'impara attraverso il dialogo a «dare importanza reale all'altro» (AL 138), a mostrar di riconoscere il valore della sua persona anche attraverso gesti di attenzione e dimostrazioni di affetto (cf. AL 140). Si tratta in altre parole di esercitare nella comunicazione quell'«ampiezza mentale» che consenta di «non rinchiudersi con ossessione su poche idee» e quella «flessibilità» che permetta l'emergere, nel dialogo, di «una nuova sintesi che arricchisca entrambi» gli interlocutori (cf. AL 139). Ma soprattutto, dialogando, «bisogna avere qualcosa da dire», e dunque è necessario coltivare il proprio spirito anche e soprattutto grazie alle relazioni con le altre persone (cf. AL 141).

Come si vede anche da queste ultime riflessioni, non può che esserci uno scambio continuo, che la comunicazione assicura e veicola, tra l'ambito più ristretto delle relazioni famigliari e quello che le oltrepassa, interagendo co-

---

<sup>6</sup> Si veda in proposito PAPA FRANCESCO, *Comunicazione e misericordia. Un incontro fecondo. Messaggio del Santo Padre per la 50a Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali. Commenti di I. Maffei, G. Caramore, A. Fabris, C. Giaccardi, P.C. Rivoltella*, La Scuola, Brescia 2016.

munque costantemente e fecondamente con esse. Emerge a questo proposito un altro tema centrale del Magistero di Papa Francesco: il tema della testimonianza. Senza testimonianza non c'è annuncio efficace, non c'è possibilità di coinvolgere davvero le persone nella bellezza e nella bontà di ciò in cui uno crede. E dunque anche in *Amoris Laetitia* il tema della testimonianza viene richiamato, soprattutto nei confronti delle generazioni più giovani. Di essa, infatti, abbiamo bisogno per «toccare le fibre più intime dei giovani, là dove sono più capaci di generosità, di impegno, di amore e anche di eroismo, per invitarli ad accettare con entusiasmo e coraggio la sfida del matrimonio» (AL 40).

### 7. Un'antropologia relazionale

In conclusione ciò che emerge dall'Esortazione Apostolica *Amoris Laetitia*, approfondendo le forme dell'amore vissuto in famiglia e i modi in cui esso può fecondare l'intera società, è la proposta di un'antropologia relazionale. Tale proposta, come sappiamo, è al centro anche di altri documenti del Magistero di Papa Francesco e anima non solo il suo pensiero, ma i suoi gesti e i suoi comportamenti. Essa comporta un'idea di essere umano per la quale quest'ultimo è chiamato, in virtù della relazione originaria che lo lega a Dio, a vivere in maniera feconda i legami che lo uniscono agli altri esseri umani e all'intero creato. In altre parole: dal momento che il suo stesso essere è caratterizzato dalla relazione, e da una relazione feconda e buona, il suo compito è di prolungare questa stessa relazione nelle situazioni in cui si trova a vivere, dandone testimonianza e, in tal modo, realizzandosi pienamente per quello che è.

Non si tratta di una prospettiva puramente teorica, semplicemente enunciata, ma di una convinzione che è in grado di motivare la mente e il cuore di ciascuno, e che richiede di essere quotidianamente riconfermata nel tempo in cui ciascuno vive. La testimonianza diventa dunque verifica e prolungamento di ciò che uno pensa e di ciò che uno è. In tal modo l'essere umano non solo è riportato a quel che costituisce il suo riferimento di fondo, e dunque è consapevole di ciò che è chiamato a realizzare, ma soprattutto viene messo di fronte alla propria fragilità e al cammino, spesso non facile, che lo attende. La "gradualità" alla quale più volte fa riferimento il Santo Padre nel suo testo, allo scopo di evitare anche in ambito pastorale la tentazione del "tutto o niente", tiene conto di questa struttura antropologica, realmente dinamica, che ci contraddistingue.

Ma questo cammino non si può fare da soli. È un percorso che si fa insieme, in un'ottica di vera "sinodalità". Ecco perché, a cementare questo legame sia sul terreno della famiglia, sia da un punto di vista comunitario, diventa importante riflettere sull'esperienza amorosa.

Si tratta però di un amore che richiede di essere pensato e vissuto in maniera nuova. Vengono dunque archiviate sia la concezione romantica, che ora si è estenuata in un'affettività sempre mutevole, sia la versione narcisistica, che vede il rapporto con l'altro solo in funzione della propria affermazione. Risultano messi da parte gli estremi sia di un erotismo fondato su di un desiderio che non è in grado di trovare appagamento, sia di un'oblatività che alla fine, senza che vi sia qualcuno che la motiva, non riesce a dare più nulla.

Al di là di tutto ciò emerge invece la prospettiva di un amore pensato e vissuto, di nuovo, "con i piedi per terra". Si tratta di un amore che si fa, giorno per giorno, nelle relazioni concrete, muovendo da un impegno di fedeltà anticipato e reso assoluto: nonostante tutto, al di là delle contingenze della vita. È un amore che viene costruito nel rispetto della diversità, nella passione e nel perdono. È un amore, insomma, che permette di tenere uniti i diversi e di farli fiorire proprio come diversi, evitando sia l'omologazione che l'opposizione.

Questo amore insomma, che trova nei legami familiari il suo concreto luogo di esercizio, la sua quotidiana palestra, non è qualcosa che si ha o che si perde una volta per tutte. È qualcosa che s'impara a coltivare. È qualcosa che si sceglie e che ci sceglie. È il frutto pieno di una vita buona. È il modo in cui possiamo realizzare davvero, nella nostra vita, ciò a cui già esortava il Salmista: «Sta' lontano dal male e fa' il bene, cerca e persegui la pace» (*Sal 34,15*).



## **AMORIS LAETITIA. RISPOSTE AI CRITICI**

*Rocco Buttiglione\**

La Esortazione Apostolica *Amoris Laetitia* (AL) è stata accolta in genere favorevolmente dal popolo cristiano. Essa ha ricevuto però anche forti critiche da parte di alcuni che vi hanno visto una rottura con l'insegnamento tradizionale della Chiesa ed una contraddizione con il *depositum fidei* e con l'insegnamento di S. Giovanni Paolo II.

Io vorrei tentare di rispondere a queste critiche, in uno spirito fraterno di comune ricerca della verità. Il compito mi è facilitato dal fatto che uno dei critici, quello indubbiamente che ha prodotto la critica più acuta ed approfondita, il Prof. Josef Seifert, è per me un amico di una vita. Prenderò come punto di riferimento il suo articolo *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*<sup>1</sup>. Divideremo adesso la nostra argomentazione in due parti. Nella prima spiegheremo alcuni aspetti dell'impianto fondamentale della Esortazione, gli aspetti sui quali appunto si dirigono soprattutto le critiche. Nella seconda affronteremo direttamente alcune delle critiche.

### *1. Alcuni aspetti controversi di Amoris Laetitia*

Il vero centro della controversia è l'affermazione della nota 351 al n. 305 che dice che in alcune circostanze dei divorziati risposati possono essere ammessi ai sacramenti. Il testo è così importante che vale la pena di leggerlo per intero:

«A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti – dice il Papa – è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia sogget-

---

\* Cattedra Giovanni Paolo II di Filosofia e Storia delle Istituzioni Europee, PUL.

<sup>1</sup> Cf. J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*, in *Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie* Bd. 5, Nr. 2 (2016) 2-84, <http://www.aemaet.de/index.php/aemaet/article/view/32/pdf> (accesso 05.09.16). L'articolo è apparso in diverse lingue. Prendo come punto di riferimento il testo tedesco perché questa è la lingua madre dell'autore.

tivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa» (AL). La nota 351 aggiunge: «In certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti».

Su queste poche righe si è concentrata la polemica, e da queste poche righe io intendo partire, recuperando in corso d'opera alcuni dei contenuti di questa Esortazione Apostolica così ricca di insegnamenti. Cercheremo di leggere il tutto nel frammento, seguendo la grande lezione di H.U. von Balthasar<sup>2</sup>. Naturalmente non ci riusciremo del tutto e ci tocca lasciare ad altre mani, senz'altro più esperte, il compito di offrire un commentario completo ed una esposizione puntuale di questo testo magisteriale.

Vediamo prima di tutto quello che il Papa non dice. Contrariamente a quello che ha voluto leggere qualche commentatore entusiasta (e qualche altro commentatore scandalizzato) il Papa non dice che adesso i divorziati risposati possono senz'altro accedere ai sacramenti o che viene meno il principio generale per cui atti sessuali al di fuori del matrimonio costituiscono materia grave di peccato. Il Papa è lontanissimo dalla ideologia per la quale la sfera sessuale è sottratta al giudizio morale e la sessualità è una questione meramente privata. È attraverso l'esercizio della sessualità che la maggior parte di noi impara concretamente cosa vuol dire uscire dal carcere del proprio egoismo e vivere la vita come dono amando una persona dell'altro sesso, generando dei figli, costruendo quella fondamentale realtà di comunione che si chiama famiglia. Questo per la Chiesa è un sacramento che si chiama matrimonio. Il sesso è una delle energie fondamentali della vita. È come l'acqua: propriamente incanalata genera frutti di ogni genere, se esce dagli argini può diventare una tremenda forza distruttiva, se ristagna e imputridisce produce malattie e morte. Per questo la Chiesa non rinuncerà mai ad occuparsene ed a sottoporlo ad una regola morale.

### 1.1. Le condizioni generali del peccato mortale

A me sembra che il Papa abbia voluto ricordare un principio generale del *Catechismo della Chiesa Cattolica* e sollecitarne una più compiuta ed attenta applicazione pastorale. Il Catechismo ci dice che perché ci sia un peccato mortale sono necessarie tre condizioni: la materia grave, la piena avvertenza ed il deliberato consenso<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1972 (ed. orig. *Das Ganze in Fragment*, Benziger 1963).

<sup>3</sup> Cf. nn. 1857-1861. Vedi anche GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et poenitentia*, 17.

Non vi è dubbio che nel caso dei divorziati risposati (salvo il caso che il primo matrimonio sia invalido) vi è materia grave di peccato. È possibile però che manchino le altre due condizioni del peccato, che manchi cioè la piena avvertenza o il deliberato consenso o ambedue. In questo caso non si avrebbe un peccato mortale e il battezzato potrebbe essere lecitamente ammesso ai sacramenti. Non vi sarebbe alcun sacrilegio (come invece paventano molti) perché il battezzato sarebbe in grazia di Dio, anche se in una condizione irregolare davanti alla Chiesa e davanti al mondo.

Non cambia la teologia del matrimonio. Il matrimonio rimane indissolubile, gli atti sessuali al di fuori del matrimonio rimangono condannati; semplicemente, ciascuno al suo livello di responsabilità, i vescovi ed i sacerdoti sono invitati a considerare la possibile esistenza di circostanze che annullano o diminuiscono la responsabilità soggettiva della persona.

Non è che i divorziati risposati fino alla *Amoris Laetitia* fossero in peccato mortale e adesso invece non lo sono più. Quelli di loro che erano in una condizione di peccato mortale ieri lo sono anche oggi. Quelli che erano in grazia di Dio ieri a causa della mancanza dell'elemento soggettivo del peccato (piena avvertenza e deliberato consenso) lo sono anche oggi.

## 1.2. Cosa cambia?

Allora non cambia nulla? No, qualcosa cambia e qualcosa di non poco conto.

Fino a ieri la Chiesa escludeva i divorziati risposati dalla possibilità di esporre al confessore le proprie ragioni e di ricevere, eventualmente, l'assoluzione. Lo faceva per buone ragioni. La Chiesa è una società visibile. Un divorziato risposato vive pubblicamente in uno stato che fa ragionevolmente presumere una condizione di peccato mortale. Se viene ammesso ai sacramenti questo può indebolire nella coscienza dei fedeli la convinzione della indissolubilità del matrimonio. Non si tratta solo del peccato di adulterio (che è cosa grave già di per sé). C'è qualcosa di più, anzi molto di più. Il matrimonio fra battezzati è un sacramento, segno dell'unione di Cristo con la sua Chiesa. Gli sposi si promettono sull'altare fedeltà e sostegno in tutte le vicende della vita, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia. Ognuno di essi diventa per l'altro un testimone privilegiato, particolarmente responsabile, dell'amore di Dio per lui. L'amore dello sposo per la sposa (e viceversa) è segno dell'amore di Dio per lei ed attraverso di esso passa realmente l'amore di Dio per lei. Dio stesso conferma questo amore<sup>4</sup>. Abbandono-

---

<sup>4</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri del "Centre de liaison des équipes de recherche"* (3 novembre 1979).

narla è, in qualche modo, venire meno ad un impegno preso con Dio stesso che la ha affidata allo sposo. È una suprema controtestimonianza. È come dire che non è vero che Dio la ama. Questo è il *proton pseudos*, la prima e fondamentale menzogna che il diavolo tenta di insinuare nella coscienza di ogni uomo per indurlo alla disperazione. Egualmente terribile è la controtestimonianza verso i figli la cui sicurezza umana e la cui certezza di Fede si appoggia all'amore del padre e della madre verso di loro. Non l'amore di ciascuno dei genitori separatamente verso i figli ma il loro amore l'uno per l'altro che si riversa sui figli ed è la ragione umana della loro esistenza. Se la famiglia è Ecclesia domestica la rottura del matrimonio ha in se qualcosa del sacrilegio. Tutto questo è contenuto nel «l'uomo non divida quello che Dio ha congiunto» (Mt 19,6). È per questo che la Chiesa Latina ha escluso dai sacramenti i divorziati risposati. Questo naturalmente non escludeva che essi talvolta potessero essere giustificati davanti a Dio ma la preoccupazione di mostrare con evidenza la fedeltà alle parole di Cristo e la preoccupazione di evitare lo scandalo prevaleva su qualunque altra considerazione.

Questa scelta che è arrivata fino alla scomunica non era priva di controindicazioni e di rischi. Il divorziato risposato che fosse eventualmente non pienamente colpevole della sua situazione di peccato rimaneva esposto ad ogni tentazione senza l'accompagnamento della Chiesa e senza il sostegno dei sacramenti. Era possibile che si perdesse non per la colpa iniziale, della quale non portava la piena responsabilità, ma per le altre vicende e tentazioni della vita che doveva affrontare da solo proprio a causa della scomunica. La preoccupazione di difendere il bene della indissolubilità del matrimonio nella coscienza dei fedeli induceva (legittimamente) ad affrontare questo rischio.

Negli ultimi decenni la piaga del divorzio si è diffusa enormemente, anche fra i cattolici. È aumentato di molto, di conseguenza, anche il numero di coloro che si trovano esclusi dalla vita ecclesiale senza colpa grave. Respingere i divorziati risposati dalla comunità ecclesiale, inoltre, ha come conseguenza il fatto che dalla educazione cristiana e dai sacramenti sono spesso esclusi anche i figli, che certo non hanno alcuna colpa.

Con il nuovo *Codice di Diritto Canonico* S. Giovanni Paolo II ha tolto la scomunica ai divorziati risposati e con la Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio* (cf. n. 84) li ha invitati a partecipare alla vita della Chiesa, ad educare cristianamente i loro figli, a non disperare della salvezza. È stata una rottura con una prassi secolare che ha richiesto decisione e coraggio. In questo *Amoris Laetitia* continua una linea pastorale iniziata da *Familiaris Consortio*. Certo la apertura di Giovanni Paolo II aveva un limite. Il n. 84 di *Familiaris Consortio* esclude i divorziati risposati dalla comunione, salvo il caso in cui decidano di rinunciare ai rapporti sessuali. La scomunica, in un certo senso, non è tolta del tutto. *Amoris Laetitia* invece li ammette alla confessione dove potranno dire le

loro circostanze attenuanti, se ne hanno, e ricevere l'assoluzione, se esistono le condizioni per darla. Facendo uso della facoltà di sciogliere e di legare datagli da Gesù, S. Giovanni Paolo II ha fatto una scelta disciplinare e Papa Francesco ne ha fatta una diversa. Entrambi condividono la base della teologia del matrimonio che non cambia e una visione equilibrata della teologia morale in cui si deve dare il giusto peso sia al lato oggettivo dell'azione (la materia grave) sia al lato soggettivo (la piena avvertenza ed il deliberato consenso).

Su questo ultimo punto vale la pena di spendere qualche parola in più.

### 1.3. *Amoris Laetitia* contraddice S. Giovanni Paolo II sul tema della teologia della situazione?

Alcuni critici hanno voluto vedere in *Amoris Laetitia* una contraddizione con la ferma presa di posizione di S. Giovanni Paolo II contro la teologia della situazione contenuta nella enciclica *Veritatis Splendor*.

La teologia della situazione nega la possibilità di giudizi universali nell'etica, cioè di giudizi che valgono sempre e comunque (in tedesco: *allgemeingültig*). I giudizi morali, secondo questa posizione di pensiero, varrebbero in generale (sarebbero *im allgemeinen gültig*) ma la vera qualifica morale di un atto deriverebbe da una attenta valutazione della situazione. Al situazionismo nell'etica si collega l'etica delle conseguenze. Valutate tutte le possibili conseguenze dell'azione, buona sarebbe l'azione che genera più conseguenze positive che negative sulla base appunto della situazione concreta nella quale si trova l'agente. Non vi sarebbero dunque azioni che sono sempre e in assoluto malvagie (*intrinsice mala*). È sempre possibile immaginare situazioni nelle quali azioni altrimenti malvagie sarebbero invece buone. L'unica cosa incondizionatamente buona sarebbe infine una volontà ovvero una intenzione buona.

S. Giovanni Paolo II difende invece la tesi per la quale alcune azioni hanno una loro struttura propria che fa in modo che debbano necessariamente ed in ogni caso essere malvagie. Sono, in genere, le azioni che vengono proibite nel decalogo con la formula del comando negativo: non uccidere, non rubare, non commettere adulterio etc<sup>5</sup>. Papa Benedetto XVI, e prima di lui, il Card. Ratzinger, traduce questo, in un certo senso, nella tematica dei valori non negoziabili<sup>6</sup>. Nei comandamenti positivi viene prescritto un fine ma esistono molti

---

<sup>5</sup> Cf. *Veritatis Splendor*, 52.

<sup>6</sup> Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, emanata il 24 novembre del 2002.

modi di realizzarlo e solo in una situazione concreta si può decidere quale sia il modo più opportuno per realizzarlo. Qui è giusto fare un bilanciamento dei valori in gioco e decidere di conseguenza. Nel caso del “non uccidere” invece non c’è bilanciamento, non c’è un più o un meno. O si uccide o non si uccide e se la vita dell’uomo è un valore assoluto spegnerla è sempre male. Esistono dunque azioni intrinsecamente cattive.

S. Giovanni Paolo II non ha però mai inteso spingere la polemica contro il soggettivismo nell’etica fino al punto di negare il ruolo della coscienza e l’importanza delle circostanze<sup>7</sup>. La coscienza non crea il valore morale dell’azione ma semplicemente lo riconosce. La coscienza tuttavia può sbagliarsi nel suo giudizio. Anche se si sbaglia, tuttavia, la coscienza deve essere seguita e chi la segue non è soggettivamente colpevole anche se ciò che fa è ingiusto oggettivamente<sup>8</sup>. Le circostanze dell’azione, nella misura in cui influenzano la intelligenza e la libertà dell’agente, intervengono non a definire la qualifica morale dell’atto ma sì il livello di responsabilità dell’agente. Esse possono aggravare o diminuire la responsabilità dell’agente. Noi dobbiamo sempre giudicare gli atti come buoni o cattivi e dobbiamo lodarli o censurarli di conseguenza. Dobbiamo invece astenerci dal giudicare le persone perché non sappiamo quale fosse il livello di informazione che avevano nel momento dell’azione e non sappiamo a quali limiti e costrizioni fosse sottoposta in quel momento la loro libertà. Solo Dio conosce fino in fondo il segreto della coscienza dell’uomo. Ciascuno deve tuttavia adoprarsi per darsi una rappresentazione il più possibile esatta del proprio stato di coscienza reale ed il confessore, con la speciale assistenza dello Spirito Santo, deve accompagnare questo sforzo di chiarificazione. È classica la distinzione fra la *intentio operis* (il significato oggettivo dell’atto) e la *intentio operantis* (la intenzione soggettiva dell’agente). La prima ci dice

---

<sup>7</sup> Riportiamo qui il passo decisivo di *Reconciliatio et Poenitentia* 17: «Cogliamo qui il nucleo dell’insegnamento tradizionale della Chiesa, ribadito spesso e con vigore nel corso del recente Sinodo. Questo, infatti, non soltanto ha riaffermato quanto è stato proclamato dal Concilio Tridentino sull’esistenza e la natura dei peccati mortali e veniali, ma ha voluto ricordare che è peccato mortale quello che ha per oggetto una materia grave e che, inoltre, viene commesso con piena consapevolezza e deliberato consenso. È doveroso aggiungere – come è stato anche fatto nel Sinodo – che alcuni peccati, quanto alla loro materia, sono intrinsecamente gravi e mortali. Esistono, cioè, atti che, per se stessi e in se stessi, indipendentemente dalle circostanze, sono sempre gravemente illeciti, in ragione del loro oggetto. Questi atti, se compiuti con sufficiente consapevolezza e libertà, sono sempre colpa grave». Sottolineiamo che alcuni peccati “sono intrinsecamente gravi e mortali”. Qui il Papa conferma la teoria dell’*intrinsic malum*. Ha però cura di precisare “quanto alla loro materia”. In questo modo precisa che anche nel caso dell’*intrinsic malum* valgono le circostanze attenuanti soggettive che influiscono sulla piena coscienza ed il deliberato consenso, cioè sul lato soggettivo dell’azione. È per questo che specifica che questi atti sono sempre colpa grave “se compiuti con sufficiente consapevolezza e libertà”. La teoria dell’*intrinsic malum* è perfettamente compatibile con il sistema delle attenuanti soggettive.

<sup>8</sup> Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Questiones Quodlibetales*, q. 17, art. 4.

se l'atto sia buono o cattivo. La seconda ci permette di valutare le eventuali circostanze attenuanti o aggravanti. Ancora oggi questa distinzione sta alla base non solo della teologia morale ma anche del diritto penale.

Può anche essere interessante osservare che Karol Wojtyła, nella sua opera filosofica, si è occupato estesamente del fenomeno della emozionalizzazione della coscienza e, in generale, del lato soggettivo dell'azione. Chi agisce sulla base di una coscienza erronea può essere soggettivamente innocente ma fa oggettivamente del male a se stesso e ad altri<sup>9</sup>. Il Prof. Tadeusz Styczen usava dire che è *innocens sed nocens*. Può non essere (interamente) colpevole ma ha bisogno di essere aiutato a capire il male che fa, a recuperare la pienezza del suo intelletto e/o della sua libertà.

In conclusione: facendo valere in modo equilibrato il lato oggettivo ed il lato soggettivo dell'azione, Papa Francesco non è affatto in contraddizione né con S. Giovanni Paolo II né con la enciclica *Veritatis Splendor*. Chi pretende questo confessa automaticamente di ridurre l'insegnamento di *Veritatis Splendor* ad una etica dell'oggetto senza soggetto. Non è questa l'intenzione di *Veritatis Splendor* e non è questo lo spirito della filosofia di Karol Wojtyła<sup>10</sup>.

#### 1.4. L'obiezione di Robert Gahl

All'impianto che qui stiamo proponendo ha fatto obiezione Robert Gahl in un articolo apparso prima in *First Things* e poi, in traduzione italiana, nel blog di Sandro Magister<sup>11</sup>.

Gahl dice: nel momento in cui il penitente confessa un comportamento che costituisce materia grave di peccato, commesso senza avere piena coscienza e deliberato consenso, il confessore gli spiegherà la dottrina della Chiesa su quel problema particolare e rifiuterà di impartirgli l'assoluzione se egli non si impegnerà per il futuro ad evitare quel comportamento. In un certo senso non vi sarebbe nessuna differenza rispetto ad un peccato commesso con piena avvertenza e deliberato consenso. Per impartire l'assoluzione non basta infatti la confessione dei peccati. È necessario anche il proponimento di non più commetterne.

Sembra l'uovo di Colombo ma è proprio così? Forse no.

<sup>9</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Persona e Atto*, Bompiani, Milano 2001 (ed. originale polacca 1969).

<sup>10</sup> Rimandiamo su questo punto in modo particolare a K. WOJTYŁA, *L'uomo nel campo della responsabilità*, Bompiani, Milano 2002. È un abbozzo di un'opera che Wojtyła stava elaborando prima della sua elezione al pontificato.

<sup>11</sup> Cf. R.A. GAHL JR., *Healing through Repentance*, in *First Things*, 7.26.16, ripreso in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351349> (accesso 05.09.2016)

In primo luogo sembra che Gahl non consideri adeguatamente il ruolo della coscienza. È sufficiente che il confessore enunci un principio perché si possa dare per scontato che la coscienza è stata sufficientemente illuminata? Forse no. È possibile che il penitente non comprenda o non accetti l'ammonizione del confessore e rifiuti di promettere che, nella medesima situazione, non si comporterà di nuovo nel medesimo modo. La coscienza sarà illuminata solo nel momento in cui essa avrà dato un assenso reale. Ha il battezzato il dovere di sottomettersi alla parola del confessore anche contro la propria coscienza? S. Tommaso ci dice di no<sup>12</sup>. Che fare se il penitente non dà un assenso reale alla ammonizione del confessore?

È chiaro che in questo caso il penitente può essere in grazia di Dio anche se il confessore gli rifiuta l'assoluzione. Il confessore può però rifiutare l'assoluzione se pensa che questo sia uno strumento che sollecita il penitente ad una riflessione più approfondita che lo porti al riconoscimento della verità oggettiva. È, questa, una strategia pastorale legittima. Può però essere una strategia pastorale altrettanto legittima il dare l'assoluzione impegnando il penitente a continuare una riflessione comune, naturalmente dopo avere controllato che l'obiezione di coscienza sia onesta e non fittizia. Ci sarà un sacrilegio se il penitente che riceve l'assoluzione in queste condizioni riceve la comunione? No, perché il penitente è giudicato dalla propria coscienza e quindi, nel caso in questione, è in grazia di Dio.

In secondo luogo Gahl non considera affatto la seconda parte delle condizioni soggettive del peccato: il deliberato consenso.

È possibile che una persona riconosca che ciò che ha fatto, è sbagliato e tuttavia si trovi in una situazione di dipendenza psicologica, economica, fisica o di altra natura che non le permette di promettere con verità che in futuro eviterà un certo comportamento immorale. Pensate ad una persona che soffre una forma grave di nevrosi o, peggio, di psicosi. Oppure pensate ad una donna dipendente economicamente in modo totale insieme con i suoi figli da un uomo che non è suo marito. Oppure pensate ad una donna che ha creato con un uomo che non è suo marito un tessuto affettivo ed emotivo di amore e di sostegno reciproco in cui i figli crescono e fioriscono. Diremo a questa donna di lasciare il suo uomo? Ella ha l'obbligo morale di evitare rapporti sessuali fuori del matrimonio ma ha anche l'obbligo di non gettare nella disperazione e nella miseria i suoi figli ed anche un uomo che, magari in modo sbagliato, la ama.

Il confessore non le dirà che va bene così ma forse non le rifiuterà l'assoluzione se essa si impegnerà a trovare una via d'uscita dalla situazione di peccato nella quale si trova.

---

<sup>12</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Questiones Quodlibetales*, q. 17, art. 5.

Forse la inviterà ad affrontare con il suo uomo il problema dicendogli che vuole essere sposata e costituire una famiglia regolare. Se il suo uomo è già sposato forse le dirà di affrontare il problema con lui invitandolo a chiedere l'annullamento del primo matrimonio, se vi sono gli estremi per farlo. E se non ci sono gli estremi per l'annullamento il confessore forse dirà alla sua penitente di prendere il coraggio a due mani e spiegare al suo uomo che lo ama ma crede che Dio li chiami ad una forma di amore particolarmente difficile in cui non c'è posto per i rapporti sessuali. Gli stessi ragionamenti valgono naturalmente nel caso di un uomo che si trovi in una situazione analoga.

Non sarà facile e non avverrà da un giorno all'altro.

Non stiamo dicendo che ci sono situazioni in cui c'è solo la scelta fra un peccato ed un altro. Con l'aiuto della grazia di Dio c'è sempre una via d'uscita per osservare interamente la legge di Dio. Noi però spesso ci mettiamo del tempo per trovarla. Che farà in questo tempo il confessore? Anche qui avrà la scelta fra due strategie pastorali egualmente legittime. Se la situazione è tale da comprimere davvero in modo irresistibile la libertà della persona essa è in grazia di Dio perché manca l'elemento soggettivo del peccato mortale. Ciò non vuol dire che il rifiuto della assoluzione non possa essere un modo efficace di spingerla sul cammino della liberazione dai vincoli nei quali si trova.

In questo caso la persona rifiuta di fare una promessa che sa di non potere mantenere e rifiuta di promettere di fare qualcosa che non è un peccato mortale perché ad esso manca il lato soggettivo del peccato, cioè il deliberato consenso. Il penitente sa che il consenso, nella medesima situazione, le sarà estorto nuovamente e lei non sarà in grado di negarlo.

È preferibile la prima o la seconda strategia pastorale? Non lo so. So che a decidere deve essere la autorità legittima: i sacerdoti, i vescovi, il Papa. Non è in discussione la teologia del matrimonio e nemmeno quella del sacramento. È una questione pastorale e di disciplina ecclesiastica. In ogni caso non dimentichiamo che la legge è per l'uomo e non l'uomo per la legge. Un padre sa che deve essere talvolta severo e talvolta misericordioso se vuole educare il figlio ed accompagnarlo verso la piena maturità umana e cristiana. E ogni volta si domanda se ha fatto la scelta giusta o la scelta sbagliata, se è stato severo quando invece doveva essere misericordioso o misericordioso quando invece doveva essere severo. Per fortuna nella famiglia c'è un padre ed una madre e ci si possono dividere i ruoli e gli interventi. Per il confessore è ancora più difficile perché deve essere al tempo stesso padre e madre. Ha però una particolare assistenza dello Spirito Santo attraverso il sacramento dell'ordine.

Per fortuna, perché ne ha davvero bisogno.

Lasciamo stare adesso Robert A. Gahl jr e torniamo all'asse principale del nostro discorso.

### 1.5. Quali sono i divorziati risposati che possono fare valere delle circostanze attenuanti?

Abbiamo parlato fino ad ora in generale del lato soggettivo dell'azione e delle condizioni perché esista un peccato mortale che comporta la esclusione dai sacramenti. Proviamo adesso a domandarci quali possono essere le condizioni attenuanti che possono valere nel caso specifico di cui ci stiamo occupando. Sappiamo che Papa Francesco non vuole dettare una normativa e non vuole impigliarsi in una casistica. Vuole solo (solo!) svegliare l'attenzione dei confessori al compito pastorale di discernere insieme con il penitente il suo effettivo livello di colpa e la portata dell'impegno che gli è richiesto per rimettersi sul cammino della salvezza. Noi ci permetteremo però di ragionare su alcune situazioni tipiche. Lo faremo senza la pretesa di trarre alcuna conclusione normativa, solo per segnalare che in quei casi è possibile che la valutazione delle circostanze soggettive del peccato possa risultare particolarmente importante.

#### 1.5.1. Quelli dei quali è dubbia la validità del primo matrimonio

In primo luogo viene in mente la situazione di coloro che contraggono il matrimonio senza un sufficiente livello di consapevolezza di quello che fanno. Un matrimonio fra due battezzati è sempre un sacramento ed è quindi indissolubile. Perché sia indissolubile è tuttavia necessario che sia un vero matrimonio. Oggi noi abbiamo vaste masse di battezzati non evangelizzati. È una conseguenza del fatto che veniamo battezzati ancora bambini. Nella Chiesa delle origini non si nasceva cristiani. Lo si diventava e prima del battesimo c'era il catecumenato<sup>13</sup>, in cui si veniva evangelizzati ed istruiti nella fede cristiana. Fin dall'inizio, però, i bambini venivano battezzati insieme ai genitori e la pratica del battesimo dei bambini si è presto generalizzata<sup>14</sup>. Questo corrisponde, del resto, a una profonda verità ecclesiologica: l'atto di Fede ha una natura insieme individuale e sociale che corrisponde al carattere insieme individuale e sociale della persona umana.

Il battesimo dei bambini comporta però un problema. I bambini non sono in grado di formulare un atto di fede e di assumere su di se la responsabilità del battesimo. I bambini sono battezzati, in un certo senso, nella fede dei loro genitori. I genitori (ed i padrini) assumono l'impegno di educare cristianamen-

<sup>13</sup> Cf. IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, 15-22.

<sup>14</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Le baptême des enfants dans les premières quatre siècles*, Le Puy-Lyon 1967.

te i bambini e di accompagnarli fino alla maturità della fede. Che succede se i genitori non mantengono questo impegno? O se lo mantengono solo in un modo superficiale, in modo tale che alcune nozioni sono sì portate a conoscenza del bambino ma non accettate e fatte proprie con un consenso reale? Abbiamo un popolo di battezzati non evangelizzati. Per questo nascono movimenti di seconda evangelizzazione o di evangelizzazione di battezzati adulti. È valido il matrimonio fra battezzati che non hanno la fede? È valido il matrimonio fra battezzati che hanno una fede bambina e non sono consapevoli di quello che veramente è il matrimonio/sacramento? Una volta tutto il contesto sociale aiutava a vedere la verità sul matrimonio. Oggi, se mai, è vero il contrario. Naturalmente non bisogna esagerare: in molti casi un consenso matrimoniale immaturo cresce poi attraverso le prove della vita e diventa alla fine un vero amore coniugale. Tuttavia il problema rimane. Ci si può trovare impegnati nel matrimonio/sacramento senza averlo mai veramente saputo e voluto. Il problema diventa particolarmente acuto se, dopo il divorzio ed il secondo matrimonio, un battezzato vive una esperienza di conversione e vuole rimettere ordine nella sua vita.

In linea di principio questo problema è diverso da quello del quale ci stiamo occupando. Per esso l'ordinamento canonico offre il rimedio dell'annullamento matrimoniale per il quale di recente le procedure sono state semplificate con due lettere *motu proprio* (di propria iniziativa) di Papa Francesco<sup>15</sup>. In linea di fatto i due problemi si intersecano. Molti penitenti non conoscono la possibilità dell'annullamento. Che fare con loro nel tempo intercorrente fra il momento in cui il confessore li invita ad iniziare la pratica di annullamento e quello in cui l'annullamento viene loro concesso? Bisognerà chiedere loro di interrompere una convivenza che magari dura da diversi anni? Non dimentichiamo che i ministri del matrimonio sono gli sposi stessi. Se il primo matrimonio è nullo allora la convivenza è già un matrimonio davanti a Dio, anche se canonicamente irregolare.

In molti casi non è possibile o almeno non è facile adire un tribunale ecclesiastico. Che fare con coloro che non hanno questa possibilità? In altri casi ancora il primo matrimonio è invalido (o almeno di questo il soggetto è sinceramente convinto in coscienza) ma non è possibile fornire una prova canonicamente valida (per mala fede dell'altro partner, per smarrimento della documentazione, per morte o irreperibilità o rifiuto di testimoniare delle persone a conoscenza dei fatti). Che fare? Certo, il matrimonio è un fatto pubblico, riguarda tutta la comunità, ed una convivenza che non rispetta le forme pro-

---

<sup>15</sup> Si tratta di *Mitis Iudex Dominus Iesus* e *Mitis et misericordia Iesus*.

prie del diritto canonico, anche se rispettasse la sostanza del matrimonio, lede un bene pubblico della comunità dei fedeli e merita di essere sanzionata. Ma l'esclusione dai sacramenti non sarà forse, almeno in alcuni casi, una sanzione eccessiva?

La Sacra Congregazione per la dottrina della fede, sotto la guida del Card. Ratzinger, si è posta il problema principale, cioè se ogni matrimonio fra battezzati vada considerato come sacramento e sia quindi indissolubile, e lo ha discusso senza però arrivare ad una conclusione definitiva. Mi sembra però di poter dire che il Card. Ratzinger inclinava piuttosto a credere che non ci fosse matrimonio senza fede e senza consapevolezza di ciò che si stava facendo<sup>16</sup>.

Nella Chiesa delle origini il matrimonio fra un cristiano ed un pagano poteva essere dissolto per tutelare la fede del credente. Sono i cosiddetti *privilegia paulinum*<sup>17</sup> e *petrinum*<sup>18</sup>. Cosa faremo nel caso di matrimoni fra un credente ed un battezzato neo pagano? Mi limito ad accennare al problema pienamente consapevole della sua difficoltà e senza nessuna pretesa di dargli una risposta in questa sede.

Per noi è sufficiente mettere in evidenza l'esistenza di un gran numero di persone che hanno bisogno di quell'accompagnamento spirituale di cui parla *AL*. Lungi da me il suggerire che in tutti questi casi sia giusto ammettere la persona alla comunione. Ogni situazione individuale è diversa. Se uno ha chiesto l'annullamento e poi si innamora sicuramente un bravo confessore gli suggerirà di aspettare la pronuncia del tribunale ecclesiastico. Sono meno sicuro di cosa sia giusto fare se una coppia che si è risposata e convive da trenta anni si riavvicina alla fede e chiede l'annullamento di un precedente matrimonio su di una base che appare solida e convincente. L'unica cosa sicura è che Papa Francesco ci dice che ognuno di questi casi ha diritto di essere ascoltato con attenzione e rispetto.

### 1.5.2. Quelli che hanno distrutto un matrimonio valido ma vogliono tornare alla pienezza della vita cristiana

Il secondo tipo di casi che sicuramente il S. Padre ha in mente è quello delle persone che hanno fatto sciogliere dallo stato un matrimonio che continua

---

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *A proposito di alcune obiezioni contro la dottrina della Chiesa in materia di ricezione della comunione eucaristica da parte dei divorziati risposati* in SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, LEV, Città del Vaticano 1998, 7-29.

<sup>17</sup> *Codex Juris Canonici*, can. 1143-1147.

<sup>18</sup> *Codex Juris Canonici*, can.1148.

ad essere valido davanti a Dio. Queste persone si trovano sicuramente in una situazione oggettiva di peccato. Se non ne sono consapevoli è certo dovere del confessore dirglielo. Può però capitare che pur essendo consapevoli della loro condizione di peccato queste persone facciano fatica ad uscirne perché manca loro la libertà interiore necessaria. Vi abbiamo già accennato rispondendo alle obiezioni di Robert Gahl. Torniamo adesso brevemente sul medesimo tema.

Le ragioni della mancanza di libertà possono essere diverse.

In alcuni casi si trovano in condizioni di dipendenza totale, economica e psicologica dal loro partner. Nel rapporto patologico che hanno instaurato la loro libertà non conta. È opportuno focalizzare tutta la attenzione sui rapporti sessuali che hanno? Immaginate (e il caso è più frequente di quello che molti pensano) che una donna sia obbligata a subire questi rapporti che non le danno piacere e che la umiliano. Le diremo che ogni volta che viene praticamente violentata all'interno della convivenza essa si macchia di un ulteriore peccato mortale? Non sarà invece giusto chiederle di uscire prima di tutto dalla sua dipendenza e trovare la forza di lasciare quell'uomo che la usa e con ogni evidenza non la ama? Forse sarà opportuno consigliarle una psicoterapia. Forse bisognerà aiutarla a trovare un lavoro ed a rendersi economicamente indipendente. Come ed a che punto nel suo cammino di conversione che è anche un cammino di liberazione umana sarà opportuno offrirle il sostegno dei sacramenti?

Altre volte la dipendenza può avere una forma diversa. Nel secondo "matrimonio" si è instaurata una relazione umana psicologicamente ed emozionalmente autentica che ha tutte le apparenze esteriori di un amore vero. Questa relazione è diventata un "nido" in cui hanno trovato protezione i figli avuti nel primo matrimonio ed altri sono nati. Diremo a questa persona di tornare al primo (e unico vero) coniuge? E se questo non la vuole? Le diremo allora di vivere con l'altro "coniuge" come fratello e sorella, rinunciando ai rapporti sessuali? È un sacrificio gravoso ma è anche una penitenza ben giustificata se si pensa a come sia grave ed orribile il peccato di avere rotto il primo (e unico vero) matrimonio, naturalmente nel caso che essa sia stata coprotagonista e non vittima incolpevole della rottura. Ma... e se l'altro non accetta? Che fare se il secondo "coniuge" si rifiuta, si considera tradito, minaccia di distruggere il "nido" che insieme hanno costruito? Che fare se davanti a questa prospettiva perde la sua energia di vita? Può una donna (o un uomo) imporre questa decisione a chi visceralmente la rifiuta? La donna (o l'uomo) si trova in una situazione difficile. Ha il dovere di astenersi dai rapporti sessuali ma anche quello di non distruggere il "nido" in cui i figli crescono verso la loro maturità umana e cristiana e quello di non gettare nella disperazione una persona che la ama, che lei ama e che è il padre dei suoi figli. Amare non è mai sbagliato,

ed è ben possibile che in una simile situazione sia cresciuto un amore vero che è qualcosa di prezioso e che merita di essere preservato, che è fonte di molti valori. È un amore di tipo particolare, che per essere pienamente vero chiede la rinuncia ai rapporti sessuali.

Cosa deve fare un confessore se la donna è consapevole del proprio peccato, disponibile a rinunciare ai rapporti sessuali ma sente di non poterlo fare senza il consenso del secondo “marito”? Non è in questione solo il fatto che l’uomo potrebbe cercare altrove una soddisfazione sessuale e questo alla lunga distruggerebbe il nido e farebbe venire meno ai figli il sostegno loro dovuto. È da considerare anche la ferita alla relazione interpersonale che si è creata. Il rapporto interpersonale fra la donna e il secondo “marito” è anche esso un valore fatto di amicizia, dedizione, aiuto reciproco, riconoscenza, fiducia. Sbagliato è il rapporto sessuale ma non l’amore. Come districare questa amicizia interpersonale dalla sua componente sessuale? Come (soprattutto) salvaguardare l’ambiente di vita che consente ai figli di avviarsi serenamente verso la loro maturità umana? Come evitare loro il trauma di una dolorosa separazione (che per quelli di primo letto sarebbe la seconda) con tutte le possibili disastrose conseguenze? Questo è il problema morale davanti al quale si trovano tanti uomini e tante donne che cercano sinceramente di tornare ad una pienezza di vita cristiana. Certo, la grazia di Dio apre sempre un cammino verso la perfezione. Non è detto però che noi questo cammino riusciamo immediatamente a vederlo ed a praticarlo e che in questo tempo intermedio il livello di responsabilità soggettiva non cada al di sotto della soglia del peccato mortale. Il problema pastorale è esattamente quello del “che fare” nel tempo intermedio della ricerca. Il partner che inizialmente rifiuta sdegnato l’ipotesi di una convivenza senza rapporti sessuali può progressivamente accettare l’idea della chiamata ad un amore più generoso. Quello, però, che per primo ha sentito la chiamata a tornare alla integrità della vita cristiana ha bisogno di essere sostenuto nel suo difficile cammino per non scoraggiarsi e non perdersi. Sostenuto anche con i sacramenti? In alcuni casi forse sì. Torna qui ciò che abbiamo detto a proposito del battesimo dei bambini. L’atto di fede è l’atto più intensamente personale che si possa immaginare. Nessuno può credere al posto di un altro. Tuttavia è anche un atto sociale, più esattamente un atto comunionale. L’uomo Gesù di Nazareth ha dato la vita per la fede del mondo e ognuno di noi porta una responsabilità per la fede di quelli che il Signore gli ha fatto incontrare nel cammino della vita. Il divorziato risposato che vuole tornare alla pienezza della vita cristiana ha la responsabilità di fare in modo, per quanto possibile, che questo ritorno sia per le persone che costituiscono il suo “nido” una testimonianza convincente che le aiuti sul loro cammino di fede e non invece una controtestimonia che le allontani dalla fede.

A questo punto nel nostro cammino ci aiuta S. Giovanni Paolo II con una riflessione contenuta nella sua *Lettera al Card. Baum*. Il Papa parla qui del sacramento della penitenza in generale e non in particolare dei divorziati risposati ma le sue parole acquistano una luce particolare in riferimento ad *Amoris Laetitia*: la illuminano ed a loro volta ne vengono illuminate come è giusto che sia nella continuità creativa del Magistero<sup>19</sup>. Dice S. Giovanni Paolo II: «Conviene [...] ricordare che altro è l'esistenza del sincero proponimento, altro il giudizio dell'intelligenza circa il futuro: è infatti possibile che, pur nella lealtà del proposito di non più peccare, l'esperienza del passato e la coscienza dell'attuale debolezza destino il timore di nuove cadute; ma ciò non pregiudica l'autenticità del proposito, quando a quel timore sia unita la volontà, suffragata dalla preghiera, di fare ciò che è possibile per evitare la colpa».

S. Giovanni Paolo II evoca davanti agli occhi della mente un peccatore che vuole sinceramente riconciliarsi con Dio ma sa di essere impegnato in una situazione di peccato dalla quale non sa come uscire. Umanamente non è in grado di promettere che di nuovo, nella stessa situazione, non commetterà di nuovo lo stesso peccato. Tuttavia vuole sinceramente riconciliarsi con Dio e vorrebbe, in un certo senso, essere in grado di promettere con verità. Il penitente promette di “fare il possibile per evitare la colpa” anche se sa che il possibile con ogni probabilità non sarà sufficiente, ma spera che con l'aiuto di Dio, sia possibile trovare un cammino che conduce fuori dalla situazione di colpa.

Non sto dicendo che S. Giovanni Paolo II dice qui esattamente la stessa cosa che dice Papa Francesco. Domando però: esiste davvero una grande differenza fra il dire: “Signore, mi propongo di non avere più rapporti sessuali con il mio compagno anche se so che non sarò in grado di mantenere questo proposito” ed il dire “Signore io non sono in grado di promettere di non avere rapporti con il mio compagno ma ti prego di aiutarmi a cambiare la nostra situazione in modo che io possa promettere con verità?”

---

<sup>19</sup> Il principio della continuità creativa dice che il Magistero presente va letto alla luce di quello che lo ha preceduto. Per questo è pacifico che, se mai alcune espressioni possono avere più di un significato, va sicuramente privilegiato quello compatibile con il magistero precedente. Il principio dice però anche un'altra cosa, e cioè che anche il magistero precedente va letto alla luce di quello successivo, privilegiando le interpretazioni compatibili con il magistero successivo. Cf. su questo punto R. GUERRA LOPEZ, *Fedeltà Creativa. Dalla riflessione di Karol Wojtyła alla Esortazione Amoris Laetitia*, in *L'Osservatore Romano* del 22/7/2016. È inoltre assai importante distinguere fra di loro: il magistero infallibile, il magistero ordinario e le decisioni riguardanti la disciplina ecclesiastica. La differenza, da molti sottolineata, fra *Amoris Laetitia* e *Familiaris Consortio* 84, riguarda una mera questione di disciplina ecclesiastica. È ovvio che anche le decisioni di disciplina ecclesiastica sono basate sulla Scrittura ma esse contengono sempre anche un elemento contingente storico. Al variare della circostanza storica anche la decisione deve cambiare. A volte proprio per essere fedeli allo Spirito bisogna cambiare la lettera.

### 1.6. Il concetto di peccato sociale

La base teorica di *Amoris Laetitia* su questo punto è, a mio parere, la connessione fra la dottrina tradizionale sulle tre componenti del peccato mortale ed il concetto di strutture di peccato o di peccato sociale formulato da S. Giovanni Paolo II. La dottrina tradizionale ci dice che le circostanze dell'azione vanno valutate e, attraverso la pressione che esercitano sulla coscienza, contribuiscono a determinare il livello della colpa. Può dunque accadere che circostanze attenuanti ed in particolare un sistema di costrizioni che limitano la libertà della persona degradino quello che sarebbe altrimenti un peccato mortale a peccato veniale. Se però una persona è prigioniera di una struttura di peccato è verosimile che in futuro si troverà nella medesima situazione e compirà la medesima azione sbagliata, avendo di nuovo le medesime circostanze attenuanti. La colpa è sempre individuale. Non si è mai colpevoli per il semplice fatto di essere membri di una società. Tuttavia una determinata struttura sociale può inclinare potentemente al peccato rendendo più difficile all'intelletto il riconoscimento della verità ed alla volontà la decisione di corrisponderle con l'azione. Da un lato la responsabilità per il singolo atto può essere potentemente diminuita, dall'altro insorge un diverso tipo di responsabilità: quella di cambiare la struttura di peccato in modo da rendere più facile l'azione che corrisponde alla verità e realizza il bene. Il concetto di struttura di peccato è stato elaborato inizialmente avendo in mente le situazioni di ingiustizia sociale di alcuni paesi del Terzo Mondo ma presto S. Giovanni Paolo II ne ha visto la valenza più generale. La struttura di peccato è una concretizzazione esistenziale e storica di quella *lex fomitis*<sup>20</sup> che, in conseguenza del peccato originale, sistematicamente ci fa deviare dal bene. Il concetto di struttura di peccato, inoltre, ci obbliga a fare i conti con il fatto che il peccato è un atto sociale, influenza la vita di altri esseri umani e li inclina al male, ma anche la conversione è un atto sociale, inclina al bene la vita di altre persone. Se veramente vogliamo il bene non possiamo non sentire nella nostra azione questa responsabilità comunionale, questa partecipazione all'atto di Cristo che salva il mondo.

### 1.7. S. Maria Maddalena e la parabola dei talenti

Nello svolgimento di queste riflessioni ci ha accompagnato costantemente il pensiero di S. Maria Maddalena<sup>21</sup>, la donna della quale, secondo una lunga

<sup>20</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, art. 6.

<sup>21</sup> Associata alla figura di Maria Maddalena e quasi una sua ripresentazione nel tempo moderno, è per me il personaggio di Sofia in *Delitto e Castigo* di Dostojewski.

tradizione, sarebbero dette le parole di Gesù: «molto le sarà perdonato perché molto ha amato» (Lc 7,47). Una grande difficoltà a comprendere l'impianto di *AL* è un certo atteggiamento tuzioristico per il quale la finalità prima e forse esclusiva della vita morale è non commettere peccati. Si finisce con il diffidare dell'amore perché l'amore talvolta è disordinato e può contenere in sé il rischio del peccato. Il peccato più grande, però, è proprio non avere amato, uscire da questa vita forse immacolati ma certo anche sterili. La idea cristiana del peccato rischia allora di confondersi con quella di una certa purità rituale che appartiene però ad altri orizzonti religiosi non cristiani. Maria Maddalena ha compromesso la purezza rituale e non solo quella. Lo ha fatto perché ha amato. Non ha semplicemente desiderato il soddisfacimento di una pulsione sessuale. Ha cercato appassionatamente il bene di altri esseri umani ed in questa ricerca è inciampata nel groviglio delle sue e delle altrui passioni. Il suo è stato un amore disordinato. Gesù corregge il disordine e salva l'amore.

Il disordine alla lunga avvilisce e spegne l'amore, lo capovolge in indifferenza, disprezzo, odio. La virtù della castità è data non per impedire l'amore ma per proteggerlo<sup>22</sup>.

Forse a questo punto gli esegeti arricceranno un poco il naso ma io ho sempre visto una connessione fra queste parole di Gesù e la parabola dei talenti (cf. Mt 25,14-40). In genere la si legge come un invito a studiare di più, ad impegnarsi di più per valorizzare i doni che Dio ci ha fatto. Si mette così fra parentesi un elemento decisivo del racconto evangelico: il rischio. Il servo che non ha trafficato il suo talento non era (solo) un pigro che non aveva voglia di lavorare. Era un pavido che non aveva voglia di rischiare. Una chiave importante per intendere la parabola è la domanda: perché gli altri servi hanno il coraggio di rischiare e quello che ha ricevuto un solo talento invece no? Oppure, più radicalmente: cosa avrebbe fatto il Signore al servo a cui aveva affidato cinque talenti se questo, trafficandoli, li avesse persi? La risposta, nella logica del Vangelo, è ovvia: gli avrebbe usato misericordia e lo avrebbe perdonato. La vera colpa del servo che ha nascosto sotto terra il suo talento è non avere avuto fiducia nella misericordia. Così una certa etica tuzioristica si preoccupa di salvaguardare la purezza rituale e di evitare ogni peccato e rifiuta di correre il rischio dell'amore, che non è solo quello sessuale ma in generale l'impegno senza riserve della libertà con un valore e soprattutto con il valore della persona umana. Certo l'amore può essere disordinato e questo è un peccato ma il rifiuto di vivere l'amore è il peccato più grande. Per questo i pubblicani e le prostitute precederanno i farisei nel Regno dei Cieli (cf. Mt 21,28-32).

---

<sup>22</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amore e Responsabilità*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1980: III. *La persona e la castità* (103-151).

C'è nella letteratura polacca un'opera singolare di A. Mickiewicz che K. Wojtyła sicuramente ha conosciuto e amato e sulla quale ha meditato. Il titolo è *Dziady* che in genere si traduce con *Gli Avi*. Più che degli avi si tratta delle anime dei trapassati che non riescono a staccarsi dalla terra per salire al cielo. Fra di loro è Zosia che è una specie di antitesi di Maria Maddalena. Zosia non ha mai amato e proprio questo è il suo peccato<sup>23</sup>.

#### 1.8. Una prima conclusione provvisoria: *Amoris Laetitia* non cambia nulla...

Riassumendo: *Amoris Laetitia* non cambia nulla nella teologia del matrimonio. Il matrimonio era indissolubile prima e rimane indissolubile anche dopo questa Esortazione Apostolica. Atti sessuali al di fuori del matrimonio erano materia grave di peccato prima e lo rimangono anche dopo. Non viene neppure dettata nessuna speciale disciplina rispetto alla valutazione di eventuali circostanze attenuanti per questo particolare tipo di peccati. Valgono, anche nella valutazione delle circostanze attenuanti, esattamente le stesse regole che valgono per qualunque altro tipo di peccato.

Non cambia nulla, allora? Molto rumore per nulla? No, qualcosa cambia ed a giudicare dalla eco che c'è stata, qualcosa di molto importante. I divorziati risposati vengono ammessi non alla comunione ma alla confessione. Nel confessionale potranno dire le loro circostanze attenuanti e, se il confessore le riterrà sufficienti darà loro l'assoluzione e prescriverà loro una penitenza. Prima vigeva un divieto di ascoltare le loro ragioni. Erano, diciamo così, peccatori speciali. Adesso sono peccatori ordinari che vengono trattati come tutti gli altri peccatori. Questa è la novità di questo documento. Una novità certamente non teologica ma disciplinare. Si può essere d'accordo o non d'accordo; si può considerare questa innovazione opportuna o inopportuna ma non si può vedere in essa una eresia perché non altera nulla né della teologia del matrimonio né della teologia del sacramento. Se c'è una innovazione teologica (una innovazione peraltro del tutto tradizionale) questa riguarda l'uso della categoria di strutture di peccato. Questa innovazione, però, risale a Giovanni Paolo II<sup>24</sup>. La persona che vive in una struttura di peccato porta una responsabilità diminuita per i singoli peccati che commette in quella struttura ed a causa di quella struttura. Questa diminuzione di responsabilità può fare in modo che nonostante la materia grave il peccato possa non essere mortale. La persona può anche trovarsi in una condizione che non le permette di formulare con verità il proposito di

<sup>23</sup> Cf. A. MICKIEWICZ, *Dziady*, cz. II.

<sup>24</sup> Cf. *Reconciliatio et Paenitentia*, 17.

non più commettere quella colpa. Deve però impegnarsi a trasformare la struttura di peccato o ad uscire da essa in modo da potere osservare con pienezza la Legge del Signore.

L'uso coerente della categoria "strutture di peccato" mette in evidenza la profonda continuità con l'insegnamento di S. Giovanni Paolo II e mostra anche la vera novità rivoluzionaria di Papa Francesco. Forse molti oppositori, senza rendersene bene conto, resistono proprio a questa novità.

### 1.9. ... e pure cambia tutto

Il substrato filosofico fondamentale della teologia morale risale ad Aristotele e, più in là, a Platone. Essi hanno formulato i concetti fondamentali di bene e di male morale, il ruolo delle virtù etc... Essi hanno mostrato che molti aspetti fondamentali dell'etica sono pienamente accessibili ad una riflessione filosofica e che esiste una forte convergenza fra etica razionale ed etica rivelata cristiana. Per tutte queste cose abbiamo nei loro confronti un grande debito di gratitudine. La loro etica ha però un limite fondamentale: è un'etica aristocratica, un'etica per i pochi e per i migliori. Ignorava Aristotele il fatto che vaste masse di uomini vivono in una condizione che non permette o rende comunque difficilissimo l'esercizio della virtù? Non lo ignorava affatto. Per lui era ovvio che la grande massa della gente fossero "schiavi per natura", incapaci di dominare le loro passioni e di conoscere la verità<sup>25</sup>. Per loro non c'era salvezza, non erano soggetti morali. È però possibile che anche l'uomo buono, il filosofo, si trovi imprigionato in una situazione che sembra costringere al male. Che fare? Gli Stoici coltivano la idea del suicidio come "uscita di sicurezza" (*èulogos exogé*). Se intrappolato in una situazione di peccato che non consente di fare il bene ed impone di fare il male il saggio stoico ha sempre la possibilità di sottrarsi rinunciando alla vita<sup>26</sup>. Ai cristiani però il suicidio è vietato. Una trasposizione cristiana del suicidio stoico è l'ideale monastico della fuga dal mondo. Esso però è difficilmente generalizzabile alla massa dei fedeli e potrebbe comportare un sottrarsi alla responsabilità per il mondo. Eliot ci dice che: «anche l'eremita che medita nella solitudine / Prega per la Chiesa, corpo incarnato di Cristo»<sup>27</sup>.

A differenza dell'asceta stoico il monaco cristiano è intimamente unito ai suoi fratelli nel mondo per i quali prega. L'ideale monastico è dunque ne-

<sup>25</sup> Cf. ARISTOTELE, *Politica*, 1254a8-1255b15.

<sup>26</sup> Cf. SENECA, *Epistoles Morales ad Lucilium*, n. 70.

<sup>27</sup> *Cori dalla Rocca*, II.

cessariamente complementare ad un ideale laicale di santità nel mondo e di santificazione del mondo e questo lo differenzia radicalmente dalla rinuncia stoica al mondo che può giungere fino al suicidio. Se non ci fossero i laici non ci potrebbero essere, propriamente, nemmeno i monaci. Ma è possibile essere santi nel mondo?

#### 1.10. La morte di Socrate e la morte di Cristo

La differenza fra l'etica classica e quella cristiana è messa bene in luce dal paragone fra la morte di Socrate e la morte di Cristo. Tutti noi conosciamo ed ammiriamo il grande esempio che ci lascia Socrate per il modo in cui muore. Socrate sceglie di morire per non tradire la verità e la coscienza. Molti hanno paragonato la morte di Socrate alla morte di Cristo, non senza ragione. Non molti invece hanno messo a tema la radicale differenza fra queste due morti. Socrate muore la morte dell'uomo libero e del cittadino. Dialoga fino all'ultimo con i suoi amici e la sua morte è, per quanto possibile, libera dalla sofferenza fisica. La cicutina sembra essere uno strumento ideale per assicurare una morte dignitosa<sup>28</sup>. Gesù muore invece la morte dello schiavo. Prima di morire verrà ingiuriato, spogliato, flagellato, coronato con la corona di spine, inchiodato sulla croce (cf. *Mt* 26-27; *Mc* 14-15; *Lc* 21-22; *Gv* 18-19). La croce è il supplizio degli schiavi. È un elemento fondamentale del sistema della potenza romana. Serve per spezzare attraverso il terrore della sofferenza fisica insopportabile uomini che non hanno paura della morte perché vivono una vita che sembra essere peggiore della morte. Ogni uomo, anche il più coraggioso ed animoso, può essere ridotto attraverso quella tortura ad un ammasso di carne dolorosa disposta a tutto pur di abbreviare quella sofferenza<sup>29</sup>. La croce non serve solo per dare la morte ma anche ed ancora di più per annientare la dignità in modo che ognuno sappia che non esiste dignità o verità che possa resistere al potere e per la quale valga la pena di resistere al potere. La morte di Gesù capovolge il significato filosofico della croce. Attraverso la morte di Cristo e la sua resurrezione la dignità dell'uomo viene restaurata. Nella sua omelia nel campo di concentramento di Auschwitz, nel corso del suo primo pellegrinaggio in Polonia, S. Giovanni Paolo II ci dice che S. Massimiliano Maria Kolbe, offrendo la sua vita per quella di un altro prigioniero, ha riportato una vittoria spirituale simile a quella di Cristo stesso. Ha capovolto il significato filosofico

<sup>28</sup> Cf. PLATONE, *Fedone*, 115-118.

<sup>29</sup> Cf. L. COTTA RAMOSINO, *Il supplizio della croce in Silio Italico (Pun. I 169-181; VI 539-544)*, in *Aevum* 73 (1999) 93-106.

di Auschwitz ed ha mostrato, in quel luogo creato per dimostrare che l'uomo può essere condizionato attraverso la paura e la corruzione a fare ed a diventare qualunque cosa, che anche in quella situazione estrema l'uomo può conservare la sua intelligenza, la sua libertà e la sua capacità di amare<sup>30</sup>.

Il problema dell'etica cristiana è dunque simile a quello dell'etica classica ma anche profondamente differente. Come è possibile che gli "schiavi per natura" divengano liberi? Solo per l'azione della grazia. La grazia però raramente penetra di forza in una situazione umana trasformandola in modo radicale da un giorno all'altro. Essa si manifesta per lo più attraverso una presenza ed una compagnia che genera progressivamente un cambiamento di mentalità. Questa è esattamente l'etica pastorale che ispira *AL*.

### 1.11. La scelta fra la colpa grave ed il martirio

Certo: esistono situazioni drammatiche nelle quali la scelta è fra la colpa grave ed il martirio. Nel caso dei divorziati risposati è possibile che queste situazioni siano molto frequenti, siano anche la grande maggioranza dei casi. È però la coscienza del penitente quella che deve riconoscere e sentire questa alternativa. Dio ha illuminato la coscienza di S. Tommaso Moro in un modo tale che egli ha visto chiaramente di dovere sacrificare la propria vita o la propria anima. Altri uomini in una situazione analoga hanno fatto la scelta sbagliata ma forse non hanno perduto la loro anima perché non hanno visto la via della verità e del dovere con eguale chiarezza. È lui stesso a dirlo, nei dialoghi con la famiglia e gli amici che cercavano di convincerlo a sottoscrivere l'*Atto di Successione* ed elencavano tutte le circostanze attenuanti e le possibili giustificazioni. Egli vede queste ragioni e ne riconosce la plausibilità ma... per qualcun altro, non per se stesso<sup>31</sup>. Il suo intelletto è abbastanza lucido ed il suo volere abbastanza fermo ed abbastanza in grado di controllare la paura da vedere con chiarezza la verità che lo obbliga. Egli non condanna però quelli che hanno giurato o giureranno. Verrà anche per loro un giorno il tempo di una scelta senza compromessi, il tempo del loro martirio ma forse non è ancora venuto. La intransigenza verso se stessi non sta in contraddizione con la

---

<sup>30</sup> Cf l'omelia di Giovanni Paolo II durante la santa messa celebrata il 7 giugno 1979 nel campo di concentramento di Auschwitz-Birkenau ([http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19790607\\_polenia-brzezinka.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polenia-brzezinka.html) [accesso 05.09.2016]).

<sup>31</sup> Cfr. la lettera di S. Tommaso Moro alla figlia Margareth del 17/4/1534: «Dopo avere letto in silenzio e riflettuto sulla formula del giuramento, dichiarai ai Consiglieri che non era mio intendimento censurare né l'atto e chi lo aveva formulato, né il giuramento e chi lo aveva prestato; né condannare alcuno. La mia coscienza però mi vietava di giurare».

misericordia verso gli altri. C'è un verso bellissimo di Terenzio che possiamo applicare a questa situazione: «aliis si licet, tibi non licet»<sup>32</sup>.

Dico questo perché, nel momento in cui spieghiamo le ragioni della Misericordia, non dobbiamo dimenticare l'omaggio dovuto a quanti hanno vissuto e vivono la loro condizione di divorziati risposati rispettando eroicamente fino in fondo la legge di Dio e rinunciando ad avere rapporti sessuali con la persona che amano e con la quale hanno costruito un nido per i loro figli o anche accettando una condizione di solitudine. Quello che loro vivono non è un ideale per pochi ma la norma per tutti alla quale tutti i divorziati sono chiamati anche se alcuni al pieno compimento della norma arriveranno attraverso un percorso meno lineare e più tortuoso, quando saranno cresciuti nella intelligenza e nella libertà fino ad una più grande maturità. Quella che *Amoris Laetitia* propone non è infatti una gradualità della legge, per cui la legge non varrebbe pienamente per alcuni ma una legge della gradualità per cui la coscienza si apre gradualmente alla piena comprensione della legge e la volontà cresce progressivamente nella capacità di sacrificio che la legge richiede<sup>33</sup>.

## 2. La critica di Josef Seifert

Dopo avere cercato di spiegare la posizione di *Amoris Laetitia* sul problema della comunione ai divorziati risposati esaminiamo adesso la posizione dei critici e ci affidiamo soprattutto alle critiche formulate da Josef Seifert. Sembra infatti che la sua sia la critica più articolata e fondata, che, in qualche modo, ricomprenda in se tutte le altre, di modo che se essa viene adeguatamente affrontata e risolta si può presumere che lo siano implicitamente tutte le altre. Esamineremo prima la argomentazione di Seifert e poi le ritrattazioni che egli chiede al Papa.

### 2.1. L'argomentazione di Seifert

#### 2.1.1. Quali coppie in situazione irregolare ha in mente il Papa?

Seifert si domanda quali siano le coppie “in situazione irregolare” che potrebbero essere ammesse alla comunione e considera quattro possibilità:

<sup>32</sup> «Ad altri forse è lecito, a te invece no» (TERENZIO, *Heauton timoroumonos*, atto 4, 749-804).

<sup>33</sup> Cf. *Familiaris Consortio* 34; *AL* 295.

- nessuna coppia in “situazione irregolare”;
- tutte le coppie in “situazione irregolare”;
- solo alcune coppie in “situazione irregolare” dopo un esame del loro livello di colpa soggettivo condotto con l’aiuto di un sacerdote;
- solo le coppie convinte in coscienza della invalidità del precedente matrimonio<sup>34</sup>.

#### 2.1.1.1. Nessuna coppia in situazione irregolare

Seifert elenca gli interventi di autorevoli teologi che dicono che sostanzialmente con *Amoris Laetitia* non è cambiato nulla e dice che invece, evidentemente, qualcosa è cambiato. Certamente qualcosa è cambiato e tuttavia non sono sicuro che coloro che dicono invece che non è cambiato nulla si sbagliano. Non è cambiato nulla nella teologia del matrimonio. Non è cambiato nulla nella teologia dei sacramenti. Propriamente non è esatto dire che i divorziati risposati sono ammessi alla comunione. Ciò che cambia è solo un aspetto della disciplina ecclesiastica: adesso sono ammessi alla confessione. Vengano in confessionale a dire le loro ragioni, se ne hanno, e verranno giudicati con gli stessi criteri con cui sono giudicati tutti gli altri peccatori (cioè tutti gli altri esseri umani). Se anche risultasse che non esistono in nessun caso circostanze attenuanti che permettano di dare l’assoluzione (salvo che, ovviamente, non ci si separi e non si accetti di convivere come fratello e sorella) il semplice fatto di poter dire le proprie ragioni al confessore è una apertura di dialogo da non sottovalutare<sup>35</sup>.

#### 2.1.1.2. Tutte le coppie in situazione irregolare

Seifert scarta giustamente la ipotesi che tutte le coppie “in condizione irregolare” vengano ammesse alla comunione. Questo è importante e significativo. Alcuni critici hanno letto la *Amoris Laetitia* come una specie di amnistia generale per il peccato di adulterio. Seifert giustamente esclude questa ipotesi e questo fa giustizia di molte critiche. Seifert chiede tuttavia che il Papa corregga alcune interpretazioni che hanno inteso *Amoris Laetitia* in un senso sbagliato. Se davvero quelle interpretazioni meritino di essere corrette e se sia opportuno farlo è cosa di cui noi qui non ci occuperemo. Stupisce un poco che si sia potuto dubitare di una cosa così evidente come il fatto che *Amoris Laetitia*

<sup>34</sup> Cf. J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*, 13ss.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*.

non contiene una specie di amnistia generale per i divorziati risposati<sup>36</sup>. Spiace inoltre che Seifert invece di rivendicare con forza il fatto che non c'è nessuna amnistia generale dell'adulterio lo riconosca solo in modo un po' tortuoso ed a fatica ed alla fine, invece di biasimare quanti hanno calunniato il Papa, se la prenda con lui intimandogli di chiarire.

### 2.1.1.3. Alcune persone in situazione irregolare con specifiche circostanze attenuanti

La terza ipotesi è che la Esortazione Apostolica possa raccomandare che alcuni divorziati risposati, nei quali mancano gli elementi soggettivi del peccato mortale, cioè la piena avvertenza ed il deliberato consenso, possano essere riammessi ai sacramenti<sup>37</sup>. Questa è evidentemente la interpretazione che più si avvicina al contenuto della Esortazione Apostolica almeno nel senso che, se si considerano i divorziati risposati secondo i criteri usuali della teologia morale, è possibile che in un certo numero di casi l'elemento soggettivo del peccato possa mancare. È la tesi che io ho sostenuto in un articolo sul *L'Osservatore Romano*<sup>38</sup> che Seifert assoggetta ad una critica puntuale accusandomi di trarre una conseguenza logica errata.

### 2.1.2. È possibile ignorare i principi morali fondamentali senza colpa grave?

Ecco l'argomento che Seifert attribuisce a me ed a Rodrigo Guerra: «Per commettere un peccato grave si presuppone la conoscenza del fatto che il proprio comportamento costituisce una colpa grave. Molti divorziati risposati non riconoscono di commettere una colpa grave quando si risposano (senza un annullamento del precedente matrimonio). Pertanto molti divorziati risposati non commettono nessuna colpa grave quando si risposano. Essi sono [...] pertanto in grazia di Dio e devono essere ammessi ai sacramenti»<sup>39</sup>.

Vi sarebbe in questa argomentazione un falso presupposto implicito ed un uso equivoco del medesimo termine in due significati diversi.

Il falso presupposto sarebbe che la ignoranza sia incolpevole mentre la ignoranza o la cecità ai valori sono (possono essere?) la conseguenza di peccati

---

<sup>36</sup> Cf. *ivi*, 18ss.

<sup>37</sup> Cf. *ivi*, 22.

<sup>38</sup> Dal titolo: *La gioia dell'amore e lo sconcerto dei teologi* (20/7/2016).

<sup>39</sup> J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*, 23.

precedenti. Qui Seifert cita il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Di nessuno si può ritenere che ignori i principi morali fondamentali che sono iscritti nella coscienza di ogni uomo» (1859). È dunque impossibile che vi sia una ignoranza incolpevole della legge morale sulla proibizione del divorzio.

Di conseguenza l'espressione conoscere/riconoscere verrebbe usata con due significati diversi. Nel primo caso si parlerà di un conoscere che è iscritto nella struttura stessa della ragione umana, nel secondo di un (non/ri)conoscere che ha un carattere non trascendentale ma empirico ed è conseguenza del peccato e dell'indurimento della coscienza che esso provoca.

È proprio vero che non è possibile che il soggetto ignori la legge morale e che quindi l'ignoranza della legge possa funzionare come circostanza attenuante? Vediamo cosa ci dice S. Tommaso.

2.1.3. S. Tommaso: ogni uomo conosce i primi principi della legge naturale ma può errare nel trarre le conseguenze dei primi principi

S. Tommaso ci dice che la legge naturale consiste di primi principi e di conseguenze<sup>40</sup>. I primi principi sono comuni a tutti gli uomini e si riducono fondamentalmente al dovere di fare il bene ed evitare il male. Da questi principi derivano poi un numero infinito di conseguenze quando i principi interagiscono con diverse costellazioni di materiale empirico. Le conclusioni della legge naturale divengono sempre più incerte quanto più ci si allontana dai primi principi e ci si inoltra nella selva dei casi particolari, cioè quanto più sono numerose le variabili empiriche delle quali è necessario tenere conto. Ci dice anche che molte cose, in questo ambito, sono per sé note al sapiente che intende esattamente il linguaggio della ragione mentre possono non essere di per sé note all'indotto che questo linguaggio non intende o non maneggia con sufficiente precisione. Ci dice infine che:

«alla legge naturale appartengono, prima di tutto, alcuni precetti più generali che sono noti a tutti e poi, in secondo luogo, certi precetti più particolari e dettagliati che sono conclusioni che derivano direttamente dai primi principi. Per quanto riguarda i principi generali la legge naturale non può, in astratto essere in alcun modo cancellata dal cuore dell'uomo. Può essere invece cancellata nel caso di una azione particolare, nella misura in cui la ragione incontra un ostacolo nell'applicare il principio generale ad un caso particolare della pratica, a causa della concupiscenza o di qualche altra passione [...]. Per quello che riguarda poi gli altri precetti,

<sup>40</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 4, 5 e 6.

cioè quelli secondari, la legge naturale può essere cancellata dal cuore umano o da argomentazioni false, proprio come nelle materie speculative degli errori possono avvenire riguardo alle conclusioni necessarie, oppure a causa di costumi corrotti o abitudini di vita viziose»<sup>41</sup>.

Ha ragione Seifert (ed il *Catechismo della Chiesa Cattolica*) nel dire che i primi principi sono di per sé noti? Certo che ha ragione. È possibile che la persona si sbagli nell'applicare il principio ad un caso particolare? Certo che è possibile, soprattutto se si è indotti. È possibile che l'ignoranza sia la conseguenza di una colpa? Certo che è possibile, come per esempio quando uno studente avrebbe dovuto studiare e non lo ha fatto. È la ignoranza sempre conseguenza di una colpa? No, in molti casi non lo è. Non lo è soprattutto nel caso dei battezzati non evangelizzati i quali non hanno mai appreso la dottrina cristiana. È tranquilla la coscienza di chi si trova nell'ignoranza? Probabilmente no. La legge naturale è presente in potenza, teoricamente, nella ragion pratica ma non lo è (pienamente) come *habitus* di vita. È probabile che la persona viva un certo disagio che può diventare il punto di partenza di un insegnamento che illumini la coscienza. Per questo abbiamo sempre parlato, più che di circostanze esimenti (che annullano la colpa) di circostanze attenuanti (che riducono la colpa, forse al di sotto della soglia del peccato mortale).

In conclusione: la coscienza non può ignorare i primi principi ma può sbagliare nell'applicarli ad un caso particolare o anche ad una intera serie di casi particolari. La coscienza erronea obbliga. L'errore della coscienza, tuttavia, non è mai invincibile (può essere invincibile provvisoriamente ma non per sempre). La presenza dei primi principi nella ragion pratica fa in modo che esista sempre un punto di appoggio per l'argomentazione che conduce dall'errore alla verità.

S. Tommaso ci lascia inoltre una distinzione preziosa<sup>42</sup>. Egli si domanda se la legge naturale sia un *habitus* e risponde che propriamente non lo è perché la sua sede propria è la ragion pratica. Possiamo però dire che la legge naturale è un *habitus* se vogliamo indicare in questo modo i contenuti della legge naturale che ci siamo appropriati nella forma di *habitus* e che ci sono effettivamente presenti. In altre parole: i principi sono sempre presenti nella ragione pratica, l'abitudine ad applicarli ai casi particolari e quindi la capacità di riconoscerli in concreto può invece mancare. Questa distinzione ci aiuta a capire come sia possibile che la legge naturale che effettivamente da forma alla nostra coscienza morale sia così differente e difettiva rispetto alla legge naturale intesa come

<sup>41</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 6.

<sup>42</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 1.

contenuto del nostro intelletto e della nostra ragion pratica. La tensione fra queste due modalità di predicazione della legge naturale in noi spiega molta parte del dinamismo della nostra vita morale.

L'insegnamento che ci dà S. Tommaso su questo punto è profondamente coerente con un cardine fondamentale del suo pensiero: *hic homo intelligit*<sup>43</sup>. Il pensiero è un atto umano individuale. Nessuno può pensare al posto di un altro e non posso attribuire ad un altro essere umano un pensiero che questo non abbia formulato. Per tornare al mio articolo che Seifert critica, io non ho mai pensato che i primi principi potessero essere cancellati dalla ragion pratica dell'uomo. Ho semplicemente detto che è possibile errare senza colpa nell'applicare i primi principi ad una situazione particolare. Di questo, infatti, e non di altro si tratta. L'uomo che può avere sbagliato senza colpa non è in genere un professore di filosofia o di teologia che si costruisce una teoria generale per giustificare la sua situazione particolare ma un povero essere umano che non è riuscito e ancora non riesce a portare un giudizio vero sulla sua situazione particolare.

S. Tommaso ci dice però ancora qualcosa d'altro su cui adesso dobbiamo portare la nostra attenzione. Fino ad ora abbiamo parlato dei primi principi ed abbiamo visto che non sempre è facile capire come si applicano alle situazioni particolari. Adesso veniamo ai precetti secondari (che poi tanto secondari non sono se fra di essi S. Tommaso elenca il divieto del furto). Essi possono essere cancellati nel cuore dell'uomo da vizi che assumono anche una dimensione sociale<sup>44</sup>. È vero quello che dice Seifert che la pratica assidua del vizio può ottundere il senso morale. Che diremo però di un bambino che viene cresciuto all'interno di una atmosfera permeata da alcuni vizi che gli vengono presentati come virtù? Fidandosi delle guide che la natura gli dà per entrare nella maturità umana questo giovane assimila alcuni vizi come virtù e la sua capacità di giudizio morale viene menomata. Diremo che questa persona è direttamente e pienamente responsabile per gli atti malvagi che compie? Qui entriamo nella seconda parte del lato soggettivo dell'azione, non trattiamo più (solo) della piena avvertenza ma (anche) del deliberato consenso.

#### 2.1.4. Karol Wojtyła: la emozionalizzazione della coscienza

Qui incontriamo l'insegnamento del filosofo Karol Wojtyła ed anche quello di S. Giovanni Paolo II.

<sup>43</sup> Cf. ad esempio *In III De Anima* lect. 7 & 690.

<sup>44</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 6.

Wojtyła ha dedicato molte analisi penetranti al fenomeno della coscienza. Coscienza in polacco si dice in due modi: *swiadomosc* e *sumienie*. *Sumienie* indica piuttosto la coscienza morale. *Swiadomosc* indica piuttosto il fenomeno dell'essere coscienti. È soprattutto su questo aspetto che si concentra l'attenzione di Wojtyła. La coscienza non conosce e non costituisce l'oggetto della propria conoscenza, come vorrebbe la filosofia idealista. La facoltà conoscitiva è qualcosa di diverso dalla coscienza. La coscienza ha tuttavia una funzione importantissima: rispecchia ciò che abbiamo conosciuto e lo interiorizza, fa in modo che esso venga a dare forma al nostro mondo interiore<sup>45</sup>. L'intelletto conosce che un qualcosa è bene, la coscienza lo riconosce come un bene per me, come il mio bene. C'è in questo una analogia con la distinzione del Beato John Henry Newman fra assenso meramente nozionale ed assenso reale<sup>46</sup>. L'assenso nozionale è dato ad una proposizione, l'assenso reale non è un mero fatto intellettuale, non è semplicemente la conclusione di un sillogismo. Esso è un impegno di tutta la persona. L'intelletto conosce uno stato di fatto e propone alla volontà la conclusione operativa che deriva da questo stato di fatto. Fra la proposta dell'intelligenza e l'assenso della volontà sta però l'atto della coscienza che riconosce come propria la verità che l'intelligenza propone<sup>47</sup>. Questo atto può però essere influenzato dalla sfera emozionale. Le emozioni di cui l'uomo è portatore possono facilitare o ostacolare l'atto della volontà ed anche quello dell'intelligenza. In realtà noi non agiamo sotto la spinta semplicemente della intelligenza che conosce il bene. Noi agiamo sempre anche sotto la spinta della nostra struttura emozionale. Se vediamo un bambino che affoga non ci gettiamo in acqua dopo una analisi intellettuale di quale sia il nostro dovere nella situazione data. Lo facciamo per un riconoscimento immediato, intuitivo, del valore in gioco. Questo non vuol dire che l'intelletto non diriga l'azione. Piuttosto l'intelletto dirige attraverso le emozioni, guidandole e costruendo una struttura emozionale che risponde al bene. La costruzione della struttura emozionale corrisponde alla formazione delle virtù. In questo modo l'energia delle emozioni è messa al servizio dell'intelletto e sostiene il compimento dell'azione virtuosa. Può capitare, tuttavia, che questo meccanismo non funzioni, o, peggio, funzioni all'incontrario. Può cioè capitare che emozioni disordinate cerchino di impadronirsi della coscienza e le rendano difficile riconoscere il bene oggettivo o, almeno, il riconoscerlo come il *suo* bene<sup>48</sup>. La analisi di Wojtyła ci aiuta

---

<sup>45</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Persona ed Atto*, 107-111.

<sup>46</sup> Cf. J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'Assenso*, Parte I cap. 4.

<sup>47</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Persona ed Atto*, 121-127.

<sup>48</sup> Cf. *ivi*, 145-159.

a vedere come la piena avvertenza ed il deliberato consenso si influenzino vicendevolmente nell'atto umano. Se non siamo liberi di riconoscere il bene cercheremo di convincerci che esso non è bene. Questa situazione di contrasto può capitare anche in una persona la cui struttura emozionale è relativamente sana o virtuosa. Si pensi al caso di un giudice che deve, per ragioni di stretta giustizia, condannare una persona che per giuste ragioni gli è cara. Nel diritto processuale il giudice ha il dovere di astenersi dal giudizio in tutti i casi in cui potrebbe essere coinvolto emotivamente o in cui sussiste un conflitto di interessi. Nella vita morale questa scappatoia non sempre è disponibile. Fare la cosa giusta quando tutta la struttura emozionale ci spinge nella direzione opposta non è facile. Può essere necessario un livello eroico di virtù. Può capitare che la coscienza sia emozionalizzata in modo tale da non riuscire a vedere quale sia la cosa giusta da fare o da vedere come giusto ciò che non lo è. In questi casi, che sono tutt'altro che rari nella vita, abbiamo bisogno della compagnia di amici veri che ci aiutino a oggettivare il nostro tumulto emozionale per capire dove è la verità e per aiutarci a riconoscere che la verità oggettiva è anche la verità della nostra vita<sup>49</sup>.

Queste situazioni di conflitto possono verificarsi e, anzi, si verificano nella vita di ogni uomo. Non è in gioco solo il fatto che talvolta l'intelligenza non comprende. È in gioco anche il fatto che talvolta il cuore impedisce all'intelligenza di funzionare in modo corretto. Può capitare di innamorarsi senza propria colpa della persona sbagliata. L'innamoramento non è un atto della persona, è un qualcosa che accade nell'uomo e suscita una tempesta emozionale che rischia di sopraffare l'intelletto e la volontà<sup>50</sup>. Proprio per questo, ci spiega Wojtyła nel luogo citato, l'innamoramento è una cosa diversa dall'amore, che è un giudizio dell'intelletto ed un impegno della volontà. Può capitare di subire una ingiustizia patente che genera un sentimento violento di rivalsa e di vendetta e anche in questo caso le emozioni cercano di impadronirsi del controllo della persona, di deformare il giudizio dell'intelletto e di forzare la decisione della volontà. Talvolta si dice che "chi non è dentro la situazione non può capire". In questo c'è del vero e questa è la verità dell'etica della situazione. È però vero anche il contrario. Talvolta chi non è nella situazione proprio per il fatto di non essere coinvolto emotivamente può vedere con più oggettività la situazione stessa e quindi aiutare a capire con verità, ad oggettivare la situazione stessa. Certo, occorre

---

<sup>49</sup> Per capire questa situazione esistenziale sono decisive le pagine del capitolo *Coscienza e autoconoscenza di Persona e atto* (107-111).

<sup>50</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, 73-101 (parte II, capitoli 2: *Analisi psicologica dell'amore* e 3: *Analisi etica dell'amore*).

in questi casi intervenire con pazienza e discrezione, nel modo e nel tempo opportuno. Qui si comprende il senso ed il ruolo dell'accompagnamento spirituale su cui tanto insiste Papa Francesco. L'amico deve entrare nella situazione per comprenderla, in un certo senso, dall'interno senza però lasciarsi coinvolgere in modo tale da perdere la capacità di leggerla in modo oggettivo. È il ruolo delle sorelle e delle amiche che aiutano una ragazza a capire che l'uomo di cui è innamorata non è l'uomo giusto per lei. È il ruolo degli amici veri che ci trattengono dal reagire in modo violento e sbagliato alle offese subite.

Il vero problema non è tanto il convincimento teoretico del valore della norma in sé quanto il riconoscimento del suo valore per me, nella situazione concreta nella quale io mi trovo. Se vi fosse un errore meramente teorico la persona sarebbe esente da colpa. La diminuzione di colpa, la circostanza attenuante, riflette invece la tensione irrisolta nella quale il soggetto non riesce a vedere non la verità in astratto ma la verità in concreto della situazione nella quale si trova.

È possibile, come dice Seifert, che questo obnubilamento della coscienza sia il risultato di una colpa precedente e di un volontario indurimento della coscienza, come quando ci si ubriaca o ci si droga per poter più facilmente compiere un'azione che in condizioni normali ripugnerebbe alla coscienza morale. È però possibile che questa situazione insorga senza colpa. Si pensi alla situazione emotiva del giudice che deve condannare una persona cara o del coniuge che scopre di essere stato tradito dalla persona amata. Qui lo sconvolgimento emotivo che obnubila il giudizio ed emozionalizza la coscienza insorge senza che possa essere causato da una colpa precedente.

Esiste ancora una terza e più grave possibilità. La coscienza morale si forma attraverso un processo educativo, è trasmessa attraverso la parola e l'esempio dei genitori ed è poi rafforzata attraverso la letteratura, la musica, le arti figurative, la religione ed in generale la cultura della comunità in cui il fanciullo viene educato. È dunque possibile che la struttura emozionale e la coscienza della persona vengano formate fin dall'inizio in modo tale da alterare la giusta gerarchia dei valori, da renderle ottuse a certi valori ed esageratamente attaccata ad altri. Pensate ad un fanciullo educato in una cultura guerriera per la quale l'uccisione del nemico, il saccheggio dei suoi beni, la riduzione e in schiavitù delle sue donne e dei suoi figli sono atti meritori e gloriosi<sup>51</sup>. Qui, di nuovo, la coscienza può trovarsi nell'errore senza una colpa propria e diretta.

---

<sup>51</sup> Pensate per un momento all'etica di Achille o di Beowulf. Noi tuttavia non li disprezziamo e perfino li ammiriamo perché comprendiamo istintivamente il sistema di costrizioni e di limiti all'interno del quale si esercita la sua coscienza morale. Cf. E. POUND, *Sestina: Altaforte*.

Il contributo del filosofo Karol Wojtyła ci aiuta a vedere meglio come la coscienza non crei il valore oggettivo dell'azione e come però essa entri a determinare la responsabilità della persona nell'azione. La persona può essere nell'errore senza colpa. In questo caso ha bisogno non di essere condannata ma di essere illuminata. La filosofia di Wojtyła ci aiuta qui a comprendere meglio anche il magistero di S. Giovanni Paolo II ed il suo scontro con l'etica della situazione. S. Giovanni Paolo II non oppone all'etica della situazione semplicemente un'etica oggettiva. Egli supera l'etica della situazione ricomprendendo le sue ragioni all'interno di una sintesi più alta in cui trova il suo giusto posto sia l'oggettività che la soggettività<sup>52</sup>. L'ideale dell'etica di Wojtyła non è un uomo che spegne in se la vita emozionale in modo da poter obbedire alla verità oggettiva. La proposta educativa di Wojtyła è piuttosto quella di un uomo che educa le proprie passioni conducendole verso l'affermazione della verità oggettiva in modo che la verità possa essere affermata con tutta la ricchezza e la potenza delle passioni umane ordinate al bene. Diremo che in questo modo Wojtyła si allontana da S. Tommaso? Per nulla affatto. Egli riprende ed amplia il tema tomista (ma anche aristotelico) dell'educazione alla virtù<sup>53</sup>. Può farlo perché in Tommaso la legge naturale non è solo un *praeceptum rationis practicae* ma anche, in un certo senso, un *habitus*<sup>54</sup>.

### 2.1.5. S. Giovanni Paolo II ed il “peccato sociale”

Ci concentriamo adesso su di un punto, sul quale nel magistero di S. Giovanni Paolo II si può vedere un contributo della personale riflessione filosofica di Karol Wojtyła. Si tratta della questione, già ricordata, del peccato sociale.

La prima formulazione del concetto di peccato sociale all'interno di alcuni settori della teologia della liberazione corre parallela alla etica della situazione. Coloro che sono prigionieri di una struttura sociale ingiusta – dicono queste formulazioni – non possono concedersi il lusso di una vita morale individuale. Un solo imperativo riassume per essi la totalità della vita morale: la lotta di

---

<sup>52</sup> Cf. A. SZOSTEK, *Natura, Rozum Wolność*, Lublin 1989. Questo libro, scritto da un allievo di Karol Wojtyła e di Tadeusz Styczen, mostra chiaramente che il progetto di Giovanni Paolo II non era quello di opporsi alla svolta antropologica della teologia morale ma piuttosto quello di correggerla e riassorbirla in una visione superiore che tiene conto in modo equilibrato e del lato soggettivo e del lato oggettivo dell'azione umana. Alcuni, che si erigono a interpreti privilegiati di Wojtyła, abilitati a giudicare della “ortodossia” wojtyliana, sembrano non avere capito lo snodo fondamentale del suo pensiero.

<sup>53</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1804.

<sup>54</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 55.

liberazione contro la situazione esistente di ingiustizia sociale. L'etica viene così riassorbita interamente dalla politica.

Molti in quegli anni facevano pressione perché il Papa condannasse la categoria "peccato sociale" o anche la categoria "strutture di peccato" ricordando semplicemente che il peccato è sempre un atto individuale. S. Giovanni Paolo II scelse invece di riformulare le categorie di "peccato sociale" e di "strutture di peccato". Lo fece attingendo alla propria esperienza storica in Polonia ed alla sua propria riflessione filosofica. La esperienza del comunismo gli insegnava che una rivoluzione senza etica e senza Dio non libera l'uomo ma lo rende più drammaticamente e sanguinosamente schiavo. Anche in Polonia si pose più volte la questione della lotta armata. Wojtyła pensava che bisognasse vincere il male con il bene. Lui pensava che ci fosse bisogno di una rivoluzione etica che fu poi, in un certo senso, *Solidarność*.

D'altro canto è vero che esistono situazioni sociali che incorporano in se stesse una tentazione quasi irresistibile al male sia perché i privilegiati tendono a giudicare normale e senza peccato una situazione di ingiustizia sociale che genera contemporaneamente il loro benessere e la miseria di molti sia perché gli oppressi sono tentati di pensare che qualunque strumento sia giustificato per cambiare e capovolgere quella situazione<sup>55</sup>. La Chiesa deve accompagnare la coscienza aiutandola a riconoscere la verità e riconoscendo anche i diversi livelli di responsabilità e quindi le attenuanti soggettive che sono presenti nella situazione. Qui più che mai è necessario essere fermi nel condannare le azioni malvagie e attenti e prudenti nel valutare le persone.

Queste categorie di peccato sociale e di struttura di peccato subiscono poi una torsione particolare quando vengono applicate alla società opulenta occidentale<sup>56</sup>. Qui il problema lancinante non è quello della lotta armata ma quello del libertinismo di massa, il nuovo dogma per cui i comportamenti sessuali non devono essere assoggettati a nessuna norma morale. Si dice: che titolo hanno i preti per investigare quello che due esseri umani fanno fra le lenzuola? Ognuno faccia quello che gli pare purché non faccia danni ad altri. Purtroppo la sfera sessuale è una sfera nella quale è assai facile fare danni ad altri ed anche a se stessi. Non esiste nessuna cultura che escluda la vita sessuale da un giudizio morale, salvo appunto la nostra. Come riabituare alla norma morale una generazione che spesso non l'ha imparata dall'esempio dei propri genitori e che è spinta ad ignorarla e trasgredirla da tutto l'insieme della comunicazione sociale? Qui è comune non solo l'ignoranza della norma morale ma anche la presunzione di un'altra ed opposta norma morale. Esistono *habitus* e strutture

<sup>55</sup> Cf. *Sollicitudo rei socialis*, 36-40.

<sup>56</sup> Cf. *Reconciliatio et Paenitentia*, 18.

emozionali costruite su di un modello sbagliato. Esistono anche strutture psichiche malate, nevrosi e psicosi che sono il risultato dell'esposizione del bambino a situazioni malsane in età precoce, esistono abitudini deviate che hanno acquisito nel tempo la consistenza e la resistenza di una seconda natura<sup>57</sup>.

È a questa realtà dolente che il Papa pensa quando parla della Chiesa come ospedale da campo. Certo, la legge naturale persiste nella ragion pratica di ciascuno e può sempre essere ravvivata. Essa è però resa inefficace dal fatto che nella forma di *habitus* che regola le strutture emozionali della persona essa è in molti punti stravolta ed irriconoscibile. Essa è, diciamo così, disattivata e convertita nel proprio contrario.

Viene in mente, a questo punto, l'esempio evangelico dell'elemosina della vedova. Essa versa nel tesoro del Tempio solo una monetina mentre i ricchi ed i principi del popolo fanno ricche offerte. Gesù però commenta: quella vedova ha dato più di tutti gli altri perché gli altri hanno dato del loro superfluo, quella donna ha dato tutto quello che ha (cf. *Lc* 21,1-4). Allo stesso modo ha forse maggior valore morale uno sforzo, anche limitato, di osservare la legge di Dio fatto da chi si trova in una di queste situazioni di peccato che non l'osservanza piena della legge da parte di uno che ha avuto la fortuna di essere educato al bene in una buona famiglia, di avere avuto buoni esempi nella scuola e nella vita, di avere letto buoni libri e (forse più importante di tutto) di avere sposato una donna buona (o, per una moglie, un marito buono)<sup>58</sup>.

#### 2.1.6. Esistono persone che vivono in una condizione di peccato senza colpa soggettiva

Credo che a questo punto sia chiaro:

che possono esistere situazioni di ignoranza senza colpa della legge di Dio per quanto riguarda le conseguenze dai primi principi e la applicazione al caso concreto.

Che queste situazioni per lo più implicano la emozionalizzazione della coscienza.

Che simili situazioni possono cristallizzarsi in strutture di peccato che danno vita alla generalizzazione di comportamenti immorali socialmente accettati.

---

<sup>57</sup> Si veda per es. *Reconciliatio et Paenitentia* 17: «Senza dubbio si possono dare situazioni molto complesse e oscure sotto l'aspetto psicologico, che influiscono sulla imputabilità soggettiva del peccatore».

<sup>58</sup> Cf. *AL*, 305.

Che quindi è giusto presumere che esistano alcune persone che si trovino in una condizione di peccato senza colpa, che è esattamente ciò che Seifert nega<sup>59</sup>. Forse Seifert non intende adeguatamente la posizione del S. Padre perché vede il problema soprattutto dal punto di vista dell'intelletto e vede il diritto naturale soprattutto come norma della ragion pratica. Per capire adeguatamente l'insegnamento di Papa Francesco bisogna invece considerare che il diritto naturale diviene operativo in quanto *habitus* dell'intelletto e appunto questo *habitus* può essere difettivo.

Abbiamo visto, inoltre, come siano profondi i vincoli che legano questa posizione all'insegnamento di S. Tommaso, alla filosofia di Karol Wojtyła ed al magistero di S. Giovanni Paolo II.

#### 2.1.7. Il Papa però non vuole dare la comunione a tutti coloro che si trovano in una situazione di peccato senza (piena) responsabilità soggettiva

Ci domandiamo però ancora: il Papa propone di dare la comunione a tutti coloro che si trovino in condizioni di peccato senza colpa soggettiva? Non sembra essere questa l'intenzione del S. Padre. Proprio perché non si sogna di aderire ad una etica della situazione al S. Padre non viene affatto in mente che la buona coscienza soggettiva sia ragione sufficiente per ammettere ai sacramenti. La buona coscienza soggettiva è condizione necessaria ma non sufficiente. Certo: chi si avvicina ai sacramenti senza la buona coscienza soggettiva commette un sacrilegio e mangia e beve la propria condanna. Ad evitare quindi il pericolo del sacrilegio, che molto preoccupa Seifert, potrebbe bastare l'accertamento della buona coscienza soggettiva. Tuttavia di fatto questo al Papa non basta. Vuole molto di più. Vuole che sia iniziato un cammino di conversione. Vuole cioè che la buona coscienza soggettiva cominci ad essere inquieta, che la persona riconosca di avere peccato e riconosca (inizi a riconoscere) la legge che ha trasgredito<sup>60</sup>. In altre parole il Papa vuole che si sia riattivata la tensione fra la legge naturale come è contenuta nella ragion pratica e la legge

---

<sup>59</sup> Ma lo nega davvero? A p. 31 del suo saggio più volte citato propone di consigliare ai divorziati risposati «che vivono soggettivamente senza peccato ed in stato di grazia» la comunione spirituale. Forse non si rende conto che con questa ammissione della esistenza di divorziati risposati che possono essere in stato di grazia la questione teologica è chiusa. Rimane solo una questione disciplinare sulla quale ciascuno può avere le proprie opinioni ma l'autorità legittima ha il diritto di decidere. È esattamente qui che passa il confine fra teologia morale e disciplina ecclesiastica.

<sup>60</sup> «Altra cosa invece è una nuova unione che viene da un recente divorzio, con tutte le conseguenze di sofferenza e di confusione che colpiscono i figli e famiglie intere, o la situazione di qualcuno che ripetutamente ha mancato ai suoi impegni familiari. Dev'essere chiaro che questo non è l'ideale che il Vangelo propone per il matrimonio e la famiglia» (AL, 296).

naturale come *habitus* dell'intelletto e della volontà. Il peccatore riconosce di avere sbagliato ma non sa come uscire dalla situazione di peccato in cui si trova e che, in parte, ha creato con le proprie mani. Ha iniziato un percorso di conversione e di riparazione ma non lo ha ancora portato a compimento. Possiamo immaginare che sia nella situazione descritta nella Lettera di Giovanni Paolo II al Card. Baum. Il penitente vuole tornare alla osservanza della legge che non riesce però a praticare. Desidera continuare sul cammino della conversione e della penitenza ma non ne vede la fine, non si sente capace, teme che sia tutto inutile ... È in questa situazione (o in situazioni simili a questa) che il Papa prospetta la possibilità dei sacramenti come aiuto nel cammino di una umanità ferita da parte di una Chiesa che è ospedale da campo di questa umanità<sup>61</sup>.

Alla obiezione teorica alla quale abbiamo risposto Seifert ne aggiunge una più pratica. Come si fa a distinguere fra peccatori, per così dire, in stato di grazia (nei quali la considerazione delle condizioni soggettive induce a derubricare la colpa a peccato veniale) e peccatori per i quali le circostanze attenuanti non valgono? Evidentemente non è semplice e bisogna fare grande attenzione al modo in cui vengono preparati i futuri sacerdoti e vengono poi sostenuti nel loro ministero i confessori. Tuttavia: non si accorge Seifert che il problema già esiste per tutti i peccati con l'unica eccezione di quelli per i quali è esclusa la possibilità della confessione? Ogni giorno centinaia di migliaia di sacerdoti nel mondo devono cercare di capire se dare o non dare l'assoluzione a milioni di penitenti sulla base di una valutazione delle circostanze soggettive del loro peccato. Immagino che applicheranno al caso dei divorziati risposati gli stessi criteri che già applicano a tutti gli altri peccatori che si presentano al confessionale. Forse sarebbe bene che in questi casi la assoluzione fosse riservata all'ordinario del luogo che potrebbe a sua volta indicare sacerdoti più anziani, esperti e dotati di più elevata capacità di discernimento ... Si tratta di problemi di disciplina ecclesiastica che si affronteranno sulla base della esperienza ma che certo non legittimano le accuse accorate al Papa che a volte si sono sentite. Non dico che si tratti di una cosa facile: la Chiesa è chiamata a riscoprire il senso del sacramento della penitenza e *AL* rende più urgente un compito che era comunque indilazionabile<sup>62</sup>.

Seifert espone poi la viva preoccupazione per il sacrilegio che molti potrebbero commettere accostandosi alla comunione pur essendo in condizione di peccato mortale<sup>63</sup>. La sua preoccupazione sarebbe certo molto giustificata se

---

<sup>61</sup> Cf. l'Intervista a Papa Francesco di Padre Antonio Spadaro, in *L'Osservatore Romano* del 21/09/2013.

<sup>62</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1422ss.

<sup>63</sup> Cf. J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübisse und Hoffnungen*, 28.

*AL* aprisse le porte in modo indiscriminato a tutti i divorziati risposati, ma così non è, e lui stesso lo riconosce. Se si ammettono i divorziati risposati alla confessione e si vaglia in tale sede in modo giusto il loro livello di responsabilità soggettiva non pare che vi siano eccessive ragioni di preoccupazione.

Seifert si chiede poi se non sarebbe preferibile, per evitare lo scandalo di molti, raccomandare ai divorziati risposati in grazia di Dio la comunione spirituale<sup>64</sup>. Sembra che vi siano almeno due motivi. Uno è che il penitente ha bisogno dell'assoluzione. Se ha distrutto il primo e vero matrimonio contratto davanti a Dio ha commesso un peccato terribile che solo Dio può perdonare. È inoltre probabile che commetta nella vita altri peccati mortali per i quali ha bisogno dell'assoluzione. Le circostanze attenuanti che noi abbiamo considerato e che rendono meno grave il peccato sono solo quelle relative all'obbligo di uscire dalla situazione di peccato in cui sono andati a cacciarsi e dalla quale adesso non sanno come districarsi. Non valgono certo per tutti gli altri peccati che i divorziati risposati possono commettere nella vita. Non è un rischio grave per la loro salvezza eterna lasciarli privi dei sacramenti?

E poi, non è eccessiva e forse male orientata la preoccupazione dello scandalo? Di scandalo si può parlare in due sensi. C'è lo scandalo dei semplici che possono essere indotti a credere che il matrimonio non sia indissolubile e possono essere indotti a commettere dei peccati (cf. *Mt* 18,6-10). A questo scandalo bisogna fare la massima attenzione. C'è poi lo scandalo dei sapienti, che si considerano detentori e custodi privilegiati della legge di Dio e si scandalizzano della sua misericordia. È lo scandalo del fratello maggiore del figliuol prodigo (cf. *Lc* 15,11-32); è lo scandalo dei farisei perché Gesù perdona i peccati (cf. *Mt* 10,1ss) oppure mangia con i pubblicani ed i peccatori (cf. *Mt* 11,9ss); è lo scandalo di quelli che non vogliono che i discepoli spigolino il grano (cf. *Mt* 12,1ss) ed il Signore guarisca i malati il giorno di Sabato (cf. *Mt* 12,9ss); è lo scandalo di Caifa e dei giudici del Sinedrio davanti a Gesù (cf. *Mt* 14,63-66). È infine lo scandalo dei giudaizzanti che vogliono imporre ai cristiani le stesse prescrizioni rituali degli ebrei ed è contro questo scandalo che S. Paolo insorge nel primo concilio di Gerusalemme (cf. *Gal* 2,1ss). S. Paolo non tratta questo scandalo con la stessa delicatezza con cui Gesù tratta lo scandalo dei bambini. Nessuno ha il diritto di imporre obblighi più pesanti di quelli del Vangelo o di estendere l'ambito del dogma sacralizzando disposizioni disciplinari che fanno parte della legge umana che necessariamente accompagna la legge divina ma che, a differenza della legge

---

<sup>64</sup> Cf. *ivi*, 31.

divina, può essere cambiata dalla legittima autorità. In questo ambito sembra che appartenga alla legge divina il precetto per cui non deve comunicarsi chi è in peccato mortale. Le precauzioni che la Chiesa prende per cercare di impedire che questo avvenga (e di queste precauzioni faceva parte il divieto di valutare in confessione le eventuali circostanze attenuanti dei divorziati risposati) sono legge umana e come tale possono cambiare al variare delle circostanze nella storia<sup>65</sup>.

La quarta ipotesi che Seifert considera è che *AL* riammetta ai sacramenti solo quei divorziati risposati che sono convinti in coscienza della nullità del primo matrimonio<sup>66</sup>. Essi dovrebbero in linea di principio ricorrere al tribunale ecclesiastico per ottenere la dichiarazione di nullità del primo matrimonio. È però possibile che non abbiano accesso ad un tribunale ecclesiastico per mancanza di mezzi materiali o per deficienze della organizzazione ecclesiastica oppure che essi non siano in grado di offrire prove convincenti della reale situazione di fatto perché nel tempo esse sono andate smarrite o a causa di false testimonianze cui invece il tribunale ecclesiastico ha creduto oppure può anche capitare che il tribunale ecclesiastico non sia in grado di rendere giustizia entro tempi ragionevoli. Seifert ignora una quarta possibilità: quella di coppie che hanno contratto matrimonio in una fase della loro vita in cui si erano allontanate dalla fede e poi desiderano tornare alla pienezza della vita cristiana. In una fase storica in cui tanti pencolano fra la fede e l'incredulità questo è forse il caso più frequente.

Seifert dopo qualche esitazione decide che anche in questi casi non è possibile concedere l'accesso ai sacramenti. Seifert offre diverse ragioni:

1. Il Concilio di Trento ha detto che se qualcuno afferma che la materia matrimoniale non appartiene alla giurisdizione ecclesiastica sia anatema e questo è stato poi confermato da diversi documenti magisteriali.

2. Il matrimonio non è una questione meramente privata ma ha bisogno di un riconoscimento pubblico e questo vale ancora di più nel caso di un matrimonio fra battezzati che è un sacramento.

3. Lasciare la decisione in questa materia alla coscienza individuale può portare a molte ingiustizie. In modo particolare possono essere lesi i diritti del coniuge e dei figli del primo matrimonio.

4. Il confessore di uno dei coniugi potrebbe giudicare il primo matrimonio valido ed il confessore del secondo coniuge potrebbe invece giudicarlo invalido. Il risultato sarebbe un caos.

---

<sup>65</sup> Cf. PH. ROUILLARD, *Storia della Penitenza dalle origini ai giorni nostri*, Queriniana, Brescia 2005 per vedere come la disciplina della penitenza sia cambiata nel tempo.

<sup>66</sup> Cf. J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*, 31.

Al primo punto rispondo che qui non si tratta di sottrarre la disciplina del matrimonio alla giurisdizione ecclesiastica. Contrarre un secondo matrimonio civile rimane un peccato. Il problema è semplicemente se questo peccato possa essere perdonato. Non c'è dubbio che non si debba contrarre un secondo matrimonio senza avere ottenuto lo scioglimento del primo, anche nel caso in cui uno fosse in coscienza convinto della nullità del primo matrimonio. Il problema è cosa si debba fare se qualcuno questo peccato lo ha commesso e poi vuole riparare. Vale la convinzione in coscienza della nullità del primo matrimonio come circostanza attenuante che permette l'accesso ai sacramenti<sup>67</sup>?

Non si dimentichi che la norma di Trento non costituisce una definizione dogmatica, almeno non per quanto riguarda la forma del matrimonio. Essa può avere un senso dogmatico se la si prende come rivendicazione della competenza della Chiesa in materia matrimoniale contro la pretesa degli Stati di avocare a sé la competenza esclusiva in tale materia. Non lo ha se si pensa che essa escluda la possibilità di regolare la forma canonica del matrimonio in modo diverso da quanto in Trento stabilito. Si dovrebbe altrimenti accusare di eresia tutti i Papi ed i Concili precedenti Trento che hanno regolato in modo diverso la forma canonica del matrimonio. Ancora più inaccettabile sarebbe la pretesa di estendere la sfera di applicazione di questo canone al sacramento della penitenza ed alle regole da adottare nel caso di cui ci stiamo occupando. La colpa qui anatemizzata è quella di negare la giurisdizione ecclesiastica in materia matrimoniale ma questo non cambia nulla al fatto che il matrimonio possa essere contratto in modo illecito e pure essere valido. Gli sposi potrebbero subire una penitenza canonica ma il loro matrimonio sarebbe valido, proprio come è valida una ordinazione sacerdotale compiuta senza il consenso della S. Sede: è illecita ma valida. Il nuovo sacerdote si rende responsabile di una colpa grave ma rimane validamente ordinato. Si tratta evidentemente di materia di disciplina ecclesiastica che Trento per giuste ragioni ha regolato in un modo e che la legittima autorità ecclesiastica può, per giuste ragioni, regolare in un altro modo. In ogni caso il Papa qui non sta proponendo di riconoscere come matrimonio valido la unione di due persone convinte in coscienza della invalidità del loro primo matrimonio, nemmeno nel caso in cui la loro coscienza soggettiva corrisponda evidentemente alla realtà oggettiva ma non sia ancora stata convalidata dal giudizio del tribunale ecclesiastico. Se mai invita a valutare se questa possa valere come circostanza attenuante nella valutazione concreta del peccato in cui vivono.

---

<sup>67</sup> Sembra che in generale Seifert e gli avversari di *AL* ignorino le categorie di lato soggettivo dell'azione, di circostanze attenuanti e di peccato veniale. Si tratta però di categorie consolidate ed assolutamente tradizionali per la teologia morale. Erano gli stoici, non i cristiani, quelli che volevano che tutte le colpe fossero egualmente gravi.

Al secondo punto diciamo che non si ha alcun riconoscimento pubblico del secondo matrimonio ma semplicemente il riconoscimento della buona coscienza della persona. Il Papa non propone in questi casi di riconoscere una specie di matrimonio di coscienza. Propone solo di vedere se, almeno in alcuni casi, le persone che vivono in quelle situazioni possano essere riammesse ai sacramenti in forza della loro buona coscienza soggettiva.

Al terzo punto rispondiamo che i diritti di altri sono (forse) già stati lesi e che la riammissione ai sacramenti potrebbe essere condizionata ad una azione riparatrice verso chi è stato danneggiato, se ve ne fosse la ragione e la possibilità. I diritti dei terzi sono lesi dal matrimonio civile, non dalla eventuale riammissione ai sacramenti, ove ve ne fosse giusta ragione.

Al quarto punto diciamo che il confessore non giudica della validità del vincolo ma solo della coscienza soggettiva del penitente.

Altra questione nella quale non vogliamo entrare è se unioni contratte con la retta coscienza soggettiva della nullità del primo matrimonio, nel caso in cui lo stato di fatto oggettivo corrisponda alla coscienza soggettiva, siano matrimoni validi davanti a Dio, ancorché canonicamente irregolari. I ministri del matrimonio sono, non dimentichiamolo, gli sposi e l'essenza del matrimonio è lo scambio del loro consenso. *Amoris Laetitia* non affronta però questo problema (che è quello invece sul quale si appuntano le riflessioni di Seifert) e non lo faremo nemmeno noi.

## 2.2. Le affermazioni che Seifert chiede al Papa di ritrattare o correggere

Abbiamo così esaurito le obiezioni di Seifert ad *Amoris Laetitia*. Seifert aggiunge poi la domanda al Papa di correggere una serie di affermazioni a suo giudizio ambigue o oggettivamente eretiche. Mettiamo da parte il problema se non sia alquanto azzardato per un filosofo pur di grande valore erigersi a giudice della ortodossia di un Papa. Torneremo su questo punto nelle nostre conclusioni. Adesso ci interessa vedere quali siano queste affermazioni e se davvero ad un esame attento sembrino meritevoli di correzione.

### 2.2.1. È l'adulterio, almeno in alcune situazioni, cosa buona o addirittura obbligatoria?

La prima affermazione che il Papa avrebbe fatto è che dovrebbe correggere sarebbe che l'adulterio sia, in alcune situazioni, non più vietato ma anzi buono ed addirittura obbligatorio. Vediamo cosa dice esattamente il S. Padre nel testo che Seifert cita: «Ma questa coscienza può riconoscere non solo che

una situazione non risponde obiettivamente alla proposta generale del Vangelo; può anche riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio, e scoprire con una certa sicurezza morale che quella è la donazione che Dio stesso sta richiedendo in mezzo alla complessità concreta dei limiti, benché non sia ancora pienamente l'ideale oggettivo. In ogni caso, ricordiamo che questo discernimento è dinamico e deve restare sempre aperto a nuove tappe di crescita e a nuove decisioni che permettano di realizzare l'ideale in modo più pieno» (AL 303).

Il Papa dice che in una situazione oggettiva di peccato Dio ci può prendere per mano e iniziare a tirarci fuori da quella situazione passando per delle tappe la prima delle quali può non essere ancora il pieno adempimento della norma morale ma è comunque un miglioramento rispetto alla situazione precedente. Immaginiamo un uomo che, dopo il fallimento del primo matrimonio, cade in depressione, si ubriaca, smette di lavorare, diventa violento, ha rapporti sessuali occasionali...

Questo uomo si innamora di una donna buona e la sposa, torna ad avere fiducia nella vita, lavora, esce dall'alcol e dalla droga, diventa un buon padre per i suoi figli... La sua situazione sarà certamente migliore di quella di prima, anche da un punto di vista morale. Se, per esempio, respinge la tentazione di tradire la nuova compagna può giustamente ritenere di fare la volontà di Dio, non pienamente ma come una tappa in un cammino che deve continuare. Se a Seifert non piace l'espressione "migliore" diremo "meno cattiva" (S. Tomaso forse direbbe migliore *secundum quid*). Se questo uomo ha la tentazione di mettere in pericolo il nido che ha costruito con avventure occasionali forse è giusto scoraggiarlo. Forse un giorno lui e la sua compagna impareranno ad amarsi senza rapporti sessuali ed a compiere pienamente la legge.

Seifert non paragona una situazione di vita con un'altra situazione di vita (come fa invece il Papa) ma il singolo atto sessuale con il singolo atto sessuale. Tuttavia anche se accettiamo questa ottica più ristretta e più astratta (per comprendere la responsabilità dell'agente nell'atto, cioè il livello della colpa, dobbiamo sempre collocare l'atto nel suo contesto) mi sembra che la sua posizione rimanga errata. Egli dice che un semplice atto di tradimento all'interno della nuova relazione sarebbe meno grave di un adulterio all'interno di un secondo matrimonio. Questo è certamente vero. Il tradimento di una relazione non consacrata dal vincolo del matrimonio è certo peccato meno grave del tradimento di una relazione consacrata dal vincolo del matrimonio. Sembra però che nel caso in esame i due disvalori si sommino. L'atto sessuale in esame è, sempre e necessariamente, un tradimento della moglie con la quale si è uniti sacramentalmente e, contemporaneamente, anche della compagna con la quale l'adultero ha costruito un nuovo nido.

Oppure forse Seifert pensa che l'atto di sfida alla norma ecclesiastica che costituisce il semplice fatto di contrarre un nuovo matrimonio si trasferisce su ogni singolo atto sessuale all'interno del nuovo matrimonio e quindi ogni atto sessuale all'interno del nuovo matrimonio costituisca una specie di adulterio aggravato... Questo però non sembra essere corretto. Non si possono mescolare fra loro due cose diverse: una cosa è l'adulterio che si ripete in ogni singolo atto sessuale extra matrimoniale ed un'altra cosa è l'atto del contrarre un matrimonio civile. Ogni colpa è specificata dal suo oggetto o dal bene che viene leso. Nel primo caso il bene leso è la santità del matrimonio, nel secondo caso è il rispetto dovuto alla competenza ecclesiastica in materia matrimoniale. Nel primo caso la lesione si ripete con ogni singolo atto. Nel secondo si consuma nell'atto originario.

Seifert colloca inoltre l'atto sempre in una prospettiva a/temporale. Il Papa fa (e ci chiede di fare) esattamente il contrario: come si colloca l'atto all'interno della vita della persona? In che direzione la fa muovere<sup>68</sup>? Anche da un punto di vista meramente statico è tuttavia innegabile che l'atto con il quale si tradisce contemporaneamente sia la prima moglie che la nuova compagna costituisce un disvalore morale maggiore dell'atto con il quale si tradisce solo la prima moglie.

Non sembra qui che nelle affermazioni del Papa vi sia nulla da correggere. Egli non dice affatto che l'adulterio sia un bene. Dice semplicemente che tradire contemporaneamente e la prima moglie e la nuova compagna è peggio che tradire solo la prima moglie. Difficile non essere d'accordo con lui. Ci dice anche che il cammino della conversione continua e (se il primo matrimonio è valido) finisce con la rinuncia ai rapporti sessuali<sup>69</sup>.

### 2.2.2. Divorziati risposati coscienti di essere adulteri e non pentiti possono essere in grazia di Dio?

Il secondo testo della Esortazione Apostolica che Seifert ritiene meritevole di ritrattazione o correzione è il seguente: «Essi [i divorziati risposati]

<sup>68</sup> Cf. *Evangelii Gaudium*, 222-225.

<sup>69</sup> Nella sua nota 33 Seifert cita un gran numero di testi del Concilio di Trento che però sembrano essere del tutto irrilevanti per il tema che stiamo discutendo. Il canone 21 della VI Sessione pronuncia un anatema contro chi dica che Gesù è Salvatore ma non anche Giudice. Non vedo dove mai il Papa dice il contrario. Il canone 2 della XXIV Sessione lancia un anatema contro la poligamia. Il canone 5 sempre della XXIV Sessione ci dice che il matrimonio non si può sciogliere per eresia, difficoltà della vita in comune o abbandono. Di nuovo: che c'entra? Il canone 7, sempre della XXIV sessione replica la condanna di chi dice che il matrimonio si può dissolvere per adulterio di uno dei coniugi. Giustissimo, ma chi lo ha messo in dubbio? Certo, se uno non riesce a vedere l'area di comportamenti umani coperta dalle circostanze attenuanti e dal peccato veniale allora diventa automatico pensare che se, anche in un solo caso, un divorziato risposato riceve la comunione, allora il principio della indissolubilità è compromesso. Questo sembra essere l'errore fondamentale di tutti i critici.

non solo non devono sentirsi scomunicati, ma possono vivere e maturare come membra vive della Chiesa, sentendola come una madre che li accoglie sempre, si prende cura di loro con affetto e li incoraggia nel cammino della vita e del Vangelo. Questa integrazione è necessaria pure per la cura e l'educazione cristiana dei loro figli, che debbono essere considerati i più importanti» (AL 334).

Seifert dice: «Se le parole citate di AL significano, come molti interpreti ritengono, che coppie divorziate risposate possono essere consapevoli del fatto di commettere adulterio e tuttavia possono vivere in stato di grazia, nonostante questo adulterio cosciente, questo sarebbe in contraddizione con la Sacra Scrittura e con la dottrina dogmatica della Chiesa»<sup>70</sup>.

Lasciamo perdere gli interpreti, che davvero in qualche caso non hanno aiutato e lasciamo perdere pure il fatto che Seifert dimentica di citare fra le possibili circostanze attenuanti l'assenza del "deliberato consenso" che tanto peso invece ha nelle considerazioni del Papa ed anche nella vita reale. Veniamo invece alle parole del Papa che non dice nulla di ciò che Seifert gli attribuisce. Invita i divorziati risposati a sentirsi membra vive della Chiesa (ma non aveva già Giovanni Paolo II detto qualcosa di simile?) che devono crescere sul cammino della vita e del Vangelo. È ovvio che di questo cammino fa parte il sacramento della penitenza, al quale hanno accesso come tutti i fedeli e nel quale i loro peccati potranno essere valutati come quelli di tutti i fedeli e ricevere, se del caso, l'assoluzione e la corrispondente penitenza, come quelli di tutti i fedeli. Se sono pienamente coscienti di essere adulteri e decidono liberamente di perseverare in questo stato, se cioè non hanno nessuna delle circostanze attenuanti previste dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* ovviamente non potranno accostarsi ai sacramenti<sup>71</sup>.

Anche qui non si vede cosa il S. Padre debba correggere e perché.

### 2.2.3. Ripudia Papa Francesco *Veritatis Splendor* e *Familiaris Consortio*?

La prossima richiesta di correzione di Seifert riguarda la questione cruciale della etica della situazione. Ripudia Papa Francesco *Veritatis Splendor*, *Familiaris Consortio* e tutto l'insegnamento di S. Giovanni Paolo II sul soggettivismo nell'etica?

<sup>70</sup> J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*, 48.

<sup>71</sup> Si veda per esempio *Amoris Laetitia* 297: «Ovviamente, se qualcuno ostenta un peccato oggettivo come se facesse parte dell'ideale cristiano, o vuole le imponere qualcosa di diverso da quello che insegna la Chiesa [...] ha bisogno di ascoltare di nuovo l'annuncio del Vangelo e l'invito alla conversione».

Anche in questo caso vediamo prima di tutto i testi di Papa Francesco che, secondo Seifert, sarebbero meritevoli di correzione. «Per questo non è più possibile dire che tutti coloro che si trovano in qualche situazione cosiddetta “irregolare” vivano in stato di peccato mortale, privi della grazia santificante. I limiti non dipendono semplicemente da una eventuale ignoranza della norma. Un soggetto, pur conoscendo bene la norma, può avere grande difficoltà nel comprendere “valori insiti nella norma morale” o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa» (AL 301).

Chi ha seguito attentamente quanto abbiamo già visto sull’insegnamento di S. Tommaso e di Karol Wojtyła non avrà grandi difficoltà a capire di cosa il Papa sta parlando. Vi sono casi in cui il soggetto non conosce la norma. Vi sono poi casi in cui il soggetto conosce la norma ma non riesce ad interiorizzarla, cioè non riesce a capire come essa sia buona per lui, o non riesce a trovare un modo per uscire dalla situazione di peccato senza cacciarsi in una situazione di peccato ancora peggiore.

Seifert commenta: «Papa Francesco sembra insegnare che questi comandamenti siano espressione di un ideale [...] che solo alcuni sono in grado di realizzare, di conseguenza i comandamenti di Dio sarebbero semplici “consigli evangelici” (come quelli del celibato e della povertà) per alcuni, che ricercano una perfezione più alta, e non comandamenti in senso stretto che vincolano tutti in modo universale. [...] Il Papa non può insegnare eresie condannate dal Concilio di Trento»<sup>72</sup>.

A me sembra invece che l’esegeta in questo caso non abbia letto bene il testo.

Cominciamo con il richiamare il titolo della sezione della Esortazione Apostolica della quale stiamo parlando: *Le circostanze attenuanti nel discernimento pastorale*. Nel medesimo n. 301, nella fase che precede immediatamente quelle citate da Seifert, il Papa si ripete: «La Chiesa possiede una solida riflessione circa i condizionamenti e le circostanze attenuanti». Non stiamo parlando della qualifica oggettiva dell’atto ma delle circostanze attenuanti che possono diminuire la colpa soggettiva e trasformare un peccato mortale in un peccato veniale. Di conseguenza non ha senso la preoccupazione che il comandamento che proibisce l’adulterio venga privato della sua forza vincolante e ridotto ad un semplice consiglio evangelico. Io non ho bisogno di circostanze attenuanti per essere in grazia di Dio pur non osservando i consigli evangelici. Ne ho bisogno se cerco di attenuare la mia colpa per non avere obbedito ai comanda-

---

<sup>72</sup> J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*, 50.

menti. Ed è ovvio che se cerco circostanze attenuanti so che avrei dovuto fare di meglio ma non ne sono stato capace.

Seifert vorrebbe che, in questo contesto, il Papa ritrattasse anche un'altra proposizione, della quale peraltro, già abbiamo avuto occasione di occuparci.

I divorziati che vivono una nuova unione, per esempio, possono trovarsi in situazioni molto diverse, che non devono essere catalogate o rinchiusi in affermazioni troppo rigide senza lasciare spazio a un adeguato discernimento personale e pastorale. Una cosa è una seconda unione consolidata nel tempo, con nuovi figli, con provata fedeltà, dedizione generosa, impegno cristiano, consapevolezza dell'irregolarità della propria situazione e grande difficoltà a tornare indietro senza sentire in coscienza che si cadrebbe in nuove colpe. La Chiesa riconosce situazioni in cui «l'uomo e la donna per seri motivi – quali per esempio l'educazione dei figli – non possono soddisfare l'obbligo della separazione» (AL 304). Qui Seifert cita anche la nota 329<sup>73</sup>. In queste situazioni, molti, conoscendo e accettando la possibilità di convivere “come fratello e sorella” che la Chiesa offre loro, rilevano che, se mancano alcune espressioni di intimità, «non è raro che la fedeltà sia messa in pericolo e possa venir compromesso il bene dei figli» (GS 51).

Secondo Seifert «AL dice o almeno suggerisce che quando l'adultera non si può o non si deve separare dall'adultero (quando per esempio la separazione della coppia sposata civilmente potrebbe recare danno ai figli) e vive con lui in castità “come una sorella” (che è poi quello che la Chiesa Cattolica ha sempre preteso in simili situazioni) ma questo stile di vita potrebbe condurla a diventare infedele al suo partner o potrebbe indurre il suo partner a diventarle infedele, sarebbe meglio, davanti ad un simile pericolo di infedeltà fra due adulteri, che la donna non viva con il suo secondo “marito” come “una sorella” ma abbia rapporti intimi con lui»<sup>74</sup>.

Di conseguenza il Papa insegnerebbe la dottrina eretica per cui per i divorziati risposati sarebbe meglio avere rapporti adulterini piuttosto che convivere come fratello e sorella.

Ma dice proprio questo il Papa? E poi lo dice o lo suggerisce? E se questa suggestione fosse il risultato di una interpretazione tirata per i capelli?

A me sembra che il Papa elenchi una serie di stati di fatto ai quali occorre fare attenzione prima di giudicare una situazione concreta. Se proprio si vuole trarre una conclusione operativa mi sembra che sia piuttosto la seguente: quando una donna che convive con il secondo marito si rende conto di dovere rinunciare ai rapporti sessuali è bene invitarla a controllare bene

<sup>73</sup> Si tratta di *Familiaris consortio* 84.

<sup>74</sup> J. SEIFERT, *Die Freude der Liebe: Freuden, Betrübnisse und Hoffnungen*, 50-51.

se le sue forze siano adeguate al passo che si propone di fare perché se ci provasse e non riuscisse e nel corso del tentativo sfasciasse il nido che ha creato per i propri figli il risultato sarebbe da tutti i punti di vista disastroso. Per i divorziati risposati convivere senza rapporti sessuali è bene, convivere con rapporti sessuali è male, convivere senza rapporti sessuali con il partner intrattenendo invece una relazione doppiamente adulterina con una terza persona è ancora peggio.

Seifert cita infine ancora una volta *AL*: «un soggetto, pur conoscendo bene la norma, può avere grande difficoltà nel comprendere “valori insiti nella norma morale” o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa» (*AL* 301). Credo che questa frase corrisponda esattamente alla situazione che abbiamo descritto: se una persona ha buone ragioni di ritenere che se prova adesso a fare un passo verso l'osservanza compiuta della norma non ci riuscirà forse converrà aspettare finché le sue forze siano cresciute, la sua fede sia cresciuta, le circostanze generali siano cambiate.

Anche in questo caso non sembra che ci sia nulla da cambiare nelle parole del Papa<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Forse il commentatore non solo non ha letto bene il testo del Papa ma non ha letto bene nemmeno i numerosi testi del Magistero che cita nel tentativo di dimostrare la presunta eresia del Papa.

Seifert sottolinea molto il fatto che qui sembra che il Papa dica che vi sono situazioni nelle quali si può scegliere solo fra due peccati. Questo sarebbe in contraddizione con una lunga serie di pronunciamenti del magistero che dicono che è invece sempre possibile, con l'aiuto della grazia, vedere la verità ed agire in conformità ad essa, fare insomma “la cosa giusta”. Certamente il peccatore del quale il Papa ci parla non sta facendo la cosa giusta. Nel tentativo di uscire dalla situazione sbagliata nella quale si trova corre il rischio, se non sta attento e non commisura i suoi passi alle sue forze, rischia di invischiarsi in una situazione ancora più sbagliata. Esiste una gradualità nel male come anche nel bene.

Potremmo fermarci qui ma non ho saputo resistere alla curiosità di controllare i numerosi riferimenti dottrinali citati da Seifert. Molti, come abbiamo già visto in altra occasione, sono chiaramente non pertinenti. Ci occuperemo quindi di quelli che, prima facie, sembrano essere attinenti al caso di cui ci occupiamo. Il primo di essi è il canone 18 della VI Sessione del Concilio di Trento. Esso dice: «Se qualcuno dice che anche per l'uomo giustificato è costituito in grazia i comandamenti di Dio sono impossibili da osservarsi sia anatema». Cosa vuol dire esattamente il Sacrosanto Concilio? Una prima e fondamentale regola ermeneutica ci suggerisce di leggere il testo nel suo contesto. Cosa dice il canone 17? Ed il canone 19? Il 17 colpisce con l'anatema chi dica che Dio dà la grazia solo ad alcuni e la nega invece ad altri secondo il suo imperscrutabile giudizio. Il 19 invece colpisce con l'anatema chi dica che per la salvezza serve solo la fede e non anche le opere. Adesso capiamo meglio: il Concilio condanna la dottrina protestante della predestinazione e della giustificazione mediante la sola fede e non anche mediante l'osservanza dei comandamenti. Di per sé il Concilio ci dice che nel complesso della vita Dio dà a ciascuno la grazia sufficiente a salvarsi. Ci dice anche che in ogni singolo momento della vita Dio dà grazia sufficiente a fare la cosa giusta e passare senza transizioni dalla colpa al perfetto adempimento della legge? Questo il Concilio non lo dice, non si pone affatto questo problema. Nega il Concilio che possa esservi una storia che contempla tappe intermedie in alcune delle quali si passa in forza di circostanze attenuanti dal peccato mortale a quello veniale? Nega che l'uomo possa corrispondere alla grazia di Dio in modo parziale? Anche questo il Concilio non lo nega. In generale il Concilio condanna chi è troppo avaro nel valutare la universale volontà di salvezza. Qui l'accusa di Seifert al Papa è quella opposta, di essere troppo generoso. È sempre pericoloso cercare di applicare una affermazione fatta in un contesto ad

#### 2.2.4. Nega il Papa che esista l'inferno?

Le ultime frasi del Papa che Seifert vorrebbe ritrattate o corrette sono le seguenti: «Nessuno può essere condannato per sempre, perché questa non è la logica del Vangelo! Non mi riferisco solo ai divorziati che vivono una nuova unione, ma a tutti, in qualunque situazione si trovino» (AL 297); e poi: «La strada della Chiesa, dal Concilio di Gerusalemme in poi, è sempre quella di Gesù: della misericordia e dell'integrazione [...]. La strada della Chiesa è quella di non condannare eternamente nessuno; di effondere la misericordia di Dio a tutte le persone che la chiedono con cuore sincero [...]. Perché la carità vera è sempre immeritata, incondizionata e gratuita!» (AL 296).

Da queste affermazioni Seifert deduce che il Papa non crede nell'inferno e nella possibilità della dannazione eterna, ma è giustificata questa presunzione? Vediamo.

Sul primo punto il testo continua con le parole: «Ovviamente, se qualcuno ostenta un peccato oggettivo come se facesse parte dell'ideale cristiano, o vuole imporre qualcosa di diverso da quello che insegna la Chiesa, non può pretendere di fare catechesi o di predicare, e in questo senso c'è qualcosa che lo separa dalla comunità (cf. Mt 18,7). Ha bisogno di ascoltare nuovamente l'annuncio del Vangelo e l'invito alla conversione» (AL 297).

È chiaro che il Papa offre a tutti la misericordia di Dio e crede che questo sia il compito della Chiesa. È altrettanto chiaro che la misericordia, per essere efficace, deve essere accolta dalla persona attraverso la conversione. Non è una misericordia che cancella la responsabilità della persona ma una misericordia che sollecita la conversione.

Anche la seconda citazione non sembra affatto dimostrare l'interpretazione di Seifert. La Chiesa non condanna eternamente nessuno. Il suo compito non è condannare ma offrire la misericordia di Dio "a tutte le persone che la chiedono con cuore sincero". Questa offerta è "immeritata, incondizionata, gratuita". Il compito della Chiesa non è condannare. Il tempo della Chiesa è il tempo della misericordia. Verrà il tempo del Giudizio Finale in cui Dio giudicherà il mondo? Certo che verrà e questo certamente il Papa non lo nega.

---

un altro contesto affatto differente. Il testo si legge sempre nel contesto. Ribadiamo comunque che, anche se la lettura che Seifert ci offre del Concilio di Trento fosse corretta, non varrebbe comunque contro AL, cap. 8 che si occupa *ex professo* non della offerta della grazia ma della cooperazione umana (efficace ancorché imperfetta) con la grazia. Seifert cita poi la bolla *Ex omnibus afflictionibus* di S. Pio V. Ma la bolla citata è contro Michele Baio che era un fiero avversario dei gesuiti che accusava di lassismo esattamente come Seifert fa con il Papa. Lo stesso vale per la Costituzione *Cum Occasione* di Innocenzo X che è contro Giansenio e per la Costituzione *Unigenitus* di Clemente XI che è contro Pasquier Quesnel. In tutti questi casi la tesi condannata è che Dio lasci qualcuno senza l'aiuto della sua grazia. È esattamente la posizione opposta a quella di Papa Francesco.

Quel giorno Dio giudicherà quelli che avranno rifiutato la sua misericordia e non le avranno risposto con la loro conversione. Sarà Dio stesso a condannare nel giorno del giudizio o piuttosto Dio prenderà atto del giudizio che ciascuno con le proprie opere avrà pronunciato su se stesso.

C'è una parola del Papa che neghi tutto questo? Non mi pare. E perché mai allora dovrebbero essere ritrattate?

Certo, a Seifert piacerebbe che il Papa nella *Amoris Laetitia* parlasse dell'inferno. Il Papa invece non ne parla. Ha il dovere di parlarne? Il Papa ha il dovere di insegnare tutta la dottrina e quindi anche la verità relativa all'inferno ma ha anche il diritto di decidere lui quando e come parlarne ed evidentemente ha deciso di non parlarne nella *Amoris Laetitia*. Se è per questo il Papa in questa Esortazione Apostolica non parla nemmeno di molte altre dottrine della Chiesa. Nessun Papa può abbracciare in un solo documento tutta la dottrina cristiana ed un po' curioso che qualcuno lo pretenda.

C'è qui un delicato e nobile problema di retorica. In che modo si comunica l'annuncio di Gesù Cristo ad un popolo largamente scristianizzato? Da dove si comincia? Cosa viene prima e cosa viene dopo? Cosa è più essenziale e cosa lo è meno? Qual è l'ordine giusto della esposizione che permette di comprendere esattamente l'annuncio? Se si comincia dalla parte sbagliata c'è il rischio che l'annuncio venga rifiutato prima di essere compreso o anche che venga compreso in un modo parziale e, infine, sbagliato. Il Papa evidentemente pensa che l'annuncio della misericordia venga prima di quello dell'inferno. Del resto la struttura dell'annuncio cristiano comincia con il Natale, solo poi verrà la croce (che include in se il *mysterium iniquitatis*) e infine la resurrezione.

#### 2.2.5. È giusto accusare il Papa di essere eretico?

Infine Seifert si giustifica per il fatto di avere richiamato alla ortodossia il Papa, pur essendo lui un semplice laico. Egli ricorda casi di Papi che hanno sbagliato ed anche di Papi eretici che sono stati corretti da laici.

Per la verità ci sono forse alcuni pochissimi Papi in tutta la storia della Chiesa dei quali si può sospettare che siano stati eretici. È però certo che tutti gli eretici hanno preteso che i Papi del loro tempo fossero eretici. Le probabilità sono tutte a favore dei Papi.

Seifert parla come se la dottrina della fede fosse affidata ad una corporazione di dotti che la custodiscono invariata nel tempo. Ma è proprio così? Ogni testo deve essere interpretato in un contesto. Come rileggere il testo della dottrina cristiana in un contesto che cambia?

Una risposta possibile è quella di tornare indietro nel tempo, farsi uomini del passato (ma quale passato poi? Quello del Concilio di Trento? O quello dei grandi Concili che hanno fissato la dottrina trinitaria? O quello della Palestina del tempo di Gesù?) per rileggere il testo nel contesto in cui originariamente è stato formulato. In questo modo si diventa incapaci di rendere viva la parola perché possa illuminare il presente.

Una altra risposta possibile è invece rileggere la dottrina nel contesto del presente. Inevitabilmente quello che Hegel chiamava lo spirito del tempo prevale sulla dottrina che perde in tutto o in parte il suo significato originario. Anche questa risposta è insoddisfacente. Sono, queste, le due posizioni antitetiche dei tradizionalisti e dei progressisti.

La Chiesa Cattolica crede invece che Dio, per garantire che la dottrina sia sempre antica e sempre nuova, ha deciso di costruire Lui stesso il contesto nel quale la dottrina deve essere letta. Questo contesto è fornito dal sacramento della Chiesa. Attraverso i sacramenti ed in particolare attraverso il sacramento dell'ordine e della successione apostolica con Pietro alla testa del collegio degli apostoli, Dio crea il contesto della interpretazione della parola e della dottrina.

Per questo la funzione docente nella Chiesa è affidata ai vescovi e, in modo eminente, al Papa. Essa dipende da una particolare assistenza dello Spirito Santo che essi hanno e noi professori no. Per questo è sbagliato accostarsi ad un testo del magistero come se fosse una tesi di uno studente. Ad esso bisogna accostarsi con la disponibilità a farsi giudicare prima che a giudicare ed anche a mettere in crisi e riesaminare le proprie convinzioni. Con la disponibilità alla conversione. Con uno spirito di filiale fiducia che induce a cercare di capire prima di criticare, con la convinzione che dal Papa si può sempre imparare qualcosa di nuovo che ci sorprende e che il Papa ha a cuore l'integrità della dottrina cristiana più di quanto la abbiamo a cuore noi. Bisogna invece stare attenti ad evitare l'atteggiamento di quelli che sono convinti di sapere già tutto e leggono solo per trovare la conferma di ciò che loro già presumono di sapere o per censurare il Papa se credono che egli si discosti in qualche punto dalla dottrina infallibile di cui si sentono depositari. A questo proposito forse Papa Francesco dovrebbe davvero parlare un poco di più dell'inferno, per ricordare i pericoli cui si espongono i dotti che azzardano giudizi temerari sulla ortodossia del Papa e spargono i semi della eresia e dello sisma.

Ciò non vuol certo dire che i laici non abbiano diritto di parola o che i professori non abbiano una funzione importante anche se ausiliaria, però sempre *cum Petro et sub Petro*. I discepoli hanno certo il diritto di porre domande (lo facevano anche i discepoli di Gesù) e le domande possono indurre il Maestro a

meglio formulare il suo insegnamento o anche a correggerlo. Inusuale è invece che il discepolo salga in cattedra e faccia le lezioni al Maestro accusandolo di eresia.

Rocco Buttiglione  
rbuttiglione@mac.com  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

## ***Amoris Laetitia*. Risposte ai critici**

ROCCO BUTTIGLIONE

### **Abstract**

L'autore, dopo una attenta analisi di alcuni significativi aspetti dell'esortazione apostolica *Amoris Laetitia* di papa Francesco, propone una sintesi delle riflessioni che alcuni studiosi hanno pubblicato successivamente all'uscita del documento papale. Attraverso la critica a tali riflessioni, egli giunge così a delineare una più equilibrata proposta di interpretazione del testo magisteriale che se, da un lato, tiene conto della novità del documento, dall'altro lato consente di vederne la continuità con l'insegnamento della Chiesa per ciò che concerne le tematiche del matrimonio e della famiglia.

### **Parole chiavi**

Papa Francesco; *Amoris Laetitia*; Matrimonio; Famiglia; Ermeneutica

### **Abstract**

After a careful analysis of some significant aspects of Pope Francis' post-synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, the author offers a synthesis of the reflections published by various scholars after the promulgation of this papal document. By critiquing these reflections, he thus arrives at a more balanced proposal for interpreting the magisterial text, one which, on the one hand, recognizes the document's originality, and on the other, allows us to see its continuity with Church teaching concerning marriage and family.

### **Keywords**

Pope Francis; *Amoris Laetitia*; Marriage; Family; Hermeneutics

## **RECENSIONI**



G. BOFFI - M. SUNJIC (eds.), *Science and Christian Faith in post-cold War Europe. A comparative analysis 25 years after the fall of the Berlin Wall*, LUP, Città del Vaticano 2015, 146 p.

Nei giorni 6-9 novembre 2014, in Roma, si è tenuto un *workshop* internazionale sul tema: *Science and Christian Faith in post-cold War Europe. A comparative analysis 25 years after the fall of the Berlin Wall*. Il *workshop* è stato sponsorizzato dal SEFIR (Scienza e Fede sull'Interpretazione del Reale), in collaborazione con il Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della CEI, e ha visto attori anche l'ISSR "Ecclesia Mater" (Roma) e l'Università di Zagabria. I contributi più importanti, offerti nel *workshop*, sono confluiti nel presente volume curato da G. Boffi e M. Sunjic.

Il senso del laboratorio è racchiuso nella rivisitazione della situazione del rapporto tra scienza e fede cristiana a 25 anni dalla caduta del Muro di Berlino, un evento di grande importanza e significato per l'Europa e per i suoi processi di democratizzazione nazionale, ma anche per il suddetto rapporto tra religione e scienze. I partecipanti al laboratorio, provenienti da diversi paesi europei e appartenenti a differenti comunità scientifiche, hanno chiaramente contribuito alla rilevazione dei nuovi sviluppi che si sono determinati nei loro paesi, in merito alla questione di fondo, sottolineando in particolare le nuove esperienze che sono nate in seguito al crollo dei regimi totalitari. In questo contesto, particolare spazio e attenzione sono stati riservati alle situazioni di Croazia e Italia.

Come già detto, i contributi dei partecipanti al *workshop* si ritrovano nel volume che qui segnaliamo. Essi costituiscono non solo un sufficiente punto di vista sulle rinnovate relazioni tra scienza e religioni, che si sono determinate a partire dal 1989, ma anche e soprattutto un significativo stimolo per ulteriori approfondimenti della questione. Dalla loro lettura emerge come le relazioni tra scienza e religioni costituiscono un processo non semplice e, pertanto, nonostante le mutate condizioni culturali e politiche in Europa, le loro esecuzioni pratiche non sono del tutto ottimali. Tra l'altro, bisogna osservare come in Europa si sono determinate, proprio negli ultimi trent'anni, nuove forme di ideologie totalitarie, che si traducono in fondamentalismo, scientismo (come forma di opposizione al fondamentalismo) e nuovo ateismo (soprattutto nell'ovest europeo).

Quanto detto dai relatori fa emergere l'istanza di approfondimenti più sistematici, che esigono tempi lunghi e progetti più solidi e più condivisi, al fine di non risolvere l'importante questione in contesti rapsodici. La Dichiarazione posta all'inizio della serie dei contributi mira proprio a questo obiettivo di grande respiro e rigore intellettuale.

Il presente volume merita certamente di venire segnalato non solo per l'importanza del tema affrontato, ma anche e soprattutto per la piattaforma metodologica che si evince dalla sua lettura, quale struttura organizzativa del *workshop*. Non è difficile comprendere, in tal senso, che la moltiplicazione di queste esperienze europee significative può sicuramente costituire, in qualche modo, uno stile degli appuntamenti scientifici che si danno le istituzioni accademiche dell'oggi, seriamente interessate al metodo della integrazione dei saperi.

Giovanni Ancona

M. BONACKER, *Zwischen Genese und Geltung. Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2016, 312 p.

Nella riflessione teologica contemporanea si assiste ad un rinnovato interesse oltre che alla questione dell'identità della teologia anche a quella della sua rilevanza sul piano sociale, politico ed etico. Si tratta del dilemma del ruolo del teologo all'interno della società attuale, del contributo specifico delle sue argomentazioni al dibattito pubblico e della questione della sua capacità di comunicazione con le altre scienze.

In questo contesto si inserisce il seguente volume, che costituisce la tesi di Dottorato in Teologia del Dr. Marco Bonacker conseguita nell'anno accademico 2014-2015 presso la Facoltà di Teologia di Paderborn. La centrale questione affrontata dall'A. riguarda il rapporto tra "genesi" e "validità" delle norme etiche, dove viene analizzata in modo particolare l'identità religiosa nell'opera di John Rawls (1921-2002). Il pensiero del noto filosofo politico del XX secolo viene assunto nel corso di questa indagine come paradigma per l'elaborazione di un'etica teologica nel contesto odierno secolare e pluralista. La tesi che l'A. difende in questa ricerca consiste nel mostrare che la genesi e l'origine religiosa di norme etiche non si contrappongono e non sono in contraddizione con la loro validità universale in un contesto sociale postmoderno. Si tratta di un problema teologico che oggi assume una particolare importanza e che riguarda la questione se bisogna fare a meno di Dio per poter agire eticamente, vale a dire la questione della rilevanza pubblica della religione cristiana e della domanda su Dio.

Nell'introduzione (11-38) viene delineato con precisione e chiarezza l'orizzonte problematico della ricerca all'interno della questione del binomio tra "genesi" e "validità" delle norme etiche e vengono indicati i fini e il me-

todo dell'indagine. Nel primo capitolo (39-92) l'A. analizza una delle tappe in cui storicamente ha preso forma nel discorso filosofico e giuridico il venir meno del riferimento alla religione e a Dio per la costituzione dell'ordine sociale e politico. Un valore paradigmatico assume qui la riflessione teorica del filosofo moderno e giurista Ugo Grozio (1583-1645), come anche il ruolo storico ricoperto dal suo tentativo di difendere la validità delle norme del diritto naturale "etiam si Deus non daretur". L'A. analizza il pensiero del diritto naturale di Grozio considerandolo come un punto di arrivo, nelle riflessioni etiche e giuridiche, del processo di emancipazione da presupposti teologici. L'A. comunque mette in evidenza che in realtà molte delle idee elaborate da Grozio si ritrovino già negli autori della Tardoscolastica spagnola, che hanno esercitato un influsso notevole su Grozio, e hanno rappresentato per lui una delle fonti e referenze più significative.

Nel secondo capitolo (93-172) viene esaminata in modo originale la teoria della giustizia di Rawls dalla prospettiva di una filosofia morale secolare. L'A. ricostruisce e analizza la concezione della giustizia elaborata da Rawls e la sua pretesa di una validità universale indipendente da concezioni etiche e religiose individuali. L'A. si confronta anche criticamente con le posizioni di Rawls, mette in evidenza i limiti della teoria del contrattualismo sottesa al suo pensiero e mostra inoltre come non riuscito il tentativo di Rawls di cercare un punto archimedeo nella fondazione ultima della sua teoria della giustizia. In questo contesto comunque l'A. fa emergere che la posizione di Rawls non sia estranea alla tematica religiosa e fa vedere il rapporto positivo di Rawls nei confronti della tradizione teologica e la sua conoscenza della tradizione etica cristiana, come anche il suo rispetto nei confronti del ruolo della religione in un moderno Stato secolare.

Nel terzo e più originale capitolo (173-276) l'A. approfondisce l'analisi del rapporto tra "genesì" e "validità" prendendo in considerazione gli scritti giovanili di Rawls e alcuni suoi contributi sul tema della religione pubblicati postumi. Lo studio di questi testi fa emergere in nuova luce non solo le radici e gli sviluppi successivi delle concezioni di Rawls ma anche l'influsso esercitato su di essi dall'etica e dalla religione cristiana. In modo particolare l'A. ricostruisce il concetto di "peccato" così come emerge nel pensiero di Rawls. Si tratta di una categoria etica e teologica che Rawls considera negli scritti giovanili dalla prospettiva dell'etica individuale, per poi analizzarla e adoperarla nei suoi scritti maturi da una prospettiva dell'etica sociale ed istituzionale. Questo sviluppo emerge in modo particolare in un cambiamento della scelta concettuale e terminologica operata da Rawls. Infatti, mentre negli scritti giovanili egli difende l'idea di una uguaglianza sociale e di "una comunità santa", successivamente, preferisce utilizzare il termine più secolare di "società giusta".

Nel capitolo conclusivo (277-294) vengono presentati i risultati teorici dell'indagine. L'A. offre inoltre una riflessione sistematica sul compito e l'attualità dell'etica teologica e del contributo razionale che una riflessione etica fondata religiosamente può dare ai dibattiti contemporanei in un contesto secolare e laico. Centrale e significativa è inoltre la difesa del ruolo pubblico della religione in un contesto democratico pluralistico.

L'A. presenta con questa ricerca un contributo notevole sia sul piano storico che su quello sistematico. Da una parte egli mostra, attraverso una profonda analisi delle fonti primarie e secondarie, degli aspetti inediti o poco conosciuti del pensiero di Rawls riguardo lo sfondo religioso e l'influsso della fede cristiana sul suo profilo biografico e sullo sviluppo intellettuale sul suo pensiero. Dall'altra parte l'A. elabora il significato teorico del recupero del rapporto tra genesi religiosa delle norme etiche e della loro validità. Qui egli indica la rilevanza del fondamento cristiano e del riferimento a Dio per la difesa di una validità universale dei diritti umani e per la costituzione di un ordine sociale giusto ed umano.

Il teologo in generale e quello morale in particolare sono posti oggi di fronte alla sfida di trovare una risposta al problema di come sia possibile che la propria argomentazione mantenga allo stesso tempo un equilibrio tra l'istanza specificamente teologica e la sua comunicabilità all'esterno. Il lavoro di Bonacker offre un contributo importante al compito, cui la riflessione teologica in generale e quella etica in particolare è continuamente chiamata a realizzare, vale a dire mostrare l'identità teologica e la rilevanza pubblica delle convinzioni religiose in un contesto secolare e postmoderno.

*Giuseppe Franco*

R. BUTTIGLIONE, *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo?*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2015, 314 p.

Il testo di R. Buttiglione, già professore ordinario di filosofia della politica e attualmente deputato della Repubblica italiana, si colloca nel contesto del dialogo critico con il nichilismo contemporaneo. Attraverso il confronto con le ragioni degli epigoni del relativismo etico della filosofia laica italiana, quali N. Bobbio ed E. Scalfari, eredi del pensiero di B. Croce, l'A. intende «riconciliare divino immanente e divino trascendente, contro il totalitarismo da un lato e il nichilismo dall'altro, mediante la scoperta del lato soggettivo della verità» (269). Per questo, secondo l'A., occorre sia relativizzare la pretesa assolutistica della conoscenza umana, sia riconsiderare il mondo dei valori, il

quale rivela il desiderio del cuore, matrice di quel nesso verità-libertà (cf. 271) nell'uomo che garantisce una esistenza autentica, contro ogni forma di assolutismo e di idolatria. La riscoperta della verità soggettiva origina dalla riflessione sulla libertà umana come mistero, sulla dimensione volitiva dell'uomo nella sua importanza individuale, sulla creatività del soggetto non egocentrica, bensì in relazione con il sé e con l'altro da sé. Queste, secondo l'A., sono le dimensioni costitutive di ogni sistema (liberal) democratico in grado di destrutturare ogni forma di assolutismo. Le riflessioni dell'A. si fondano sul pensiero di K. Wojtyła (una filosofia non soggettivistica della soggettività umana, 286), di A. del Noce (il cristianesimo nella modernità, 287), di L. Giussani (il cuore dell'uomo, 288). La tesi che l'A. intende dimostrare è la seguente: «la teoria della conoscenza della verità oggettiva ha bisogno di essere complementata (non sostituita) da una teoria della conoscenza della verità soggettiva» (292). Nel primo capitolo, intitolato *I nostri conti con Descartes, ovvero da Cartesio a Vico* (37-67), l'A. affronta la questione del paradigma gnoseologico della modernità. Se Cartesio pone il dubbio come sistema per determinare i criteri di verità della realtà, sia oggettiva che soggettiva, occorre però recuperare la fecondità che nasce dalla delimitazione epistemologica delle discipline. Infatti, oltre alle verità a priori desumibili dalla filosofia e dalla matematica, «esistono anche evidenze di altro tipo, evidenze morali che permettono di organizzare il mondo dell'esperienza morale e storica esattamente come le evidenze logico-matematiche permettono di organizzare il mondo delle scienze naturali» (61). L'analisi del pensiero di due eredi, seppur critici, di Cartesio, mostra la ricchezza della dimensione oggettiva e soggettiva della realtà, se analizzata non solo attraverso le scienze della natura, ma anche nella sua profondità esperienziale (la scommessa di Pascal) e storico-testimoniale (il metodo delle scienze umane di Vico), ambiti nei quali si rivela anche il tema della fede. Nel secondo capitolo, *Sull'essenza della verità* (69-99), l'A. vuole «capire che cosa sia la verità mettendo a confronto fra loro e con noi pensatori di diverse epoche storiche» (97). La riflessione inizia dalla filosofia del linguaggio e, successivamente, l'A. espone gli inizi filosofici della storia dell'idea di verità (Platone e Aristotele). Se "l'uomo è un microcosmo che contiene in sé il macrocosmo", come dirà Pico della Mirandola, la teoria tomista dell'*adequatio* riassume la concezione del ritmo di verità (cf. 75), per cui la verità è in Dio, nelle cose e nell'intelletto umano: per questo il soggetto della conoscenza umana è l'individuo concreto (san Tommaso e Kierkegaard), e non l'umanità intera (Spinoza e Hegel). Questa prospettiva comporta la responsabilità del singolo nei confronti della comunità in cui vive, perché deve farsi carico della propria libertà e volontà per una decisione etica a favore del bene. Ecco perché, come afferma l'A., si tratta di approfondire non solo l'a priori formale dell'idea

di verità, ma anche l'a priori materiale (Brentano, Scheler, von Hildebrand, Menger), al fine di «superare la rigidità di un'etica formale che può portare al rovesciamento del moralismo kantiano in permissivismo relativistico» (97). Il tema della tradizione è centrale nel terzo capitolo, *Il dubbio di Bacone ovvero certezza e testimonianza* (101-127). L'A. approfondisce, inizialmente, il tema del dubbio, prendendo in considerazione la riflessione di Bacone e di Cartesio circa la questione dell'errore della conoscenza. L'esame filosofico delle tradizioni, secondo il metodo di Bacone, permette discernere quelle vere da quelle false, in modo da aver maggiori possibilità di interpretazione del presente. La ragione, formale e materiale, ha in sé la capacità del controllo "filologico" (cf. 104) della tradizione, così che la ricerca della verità non è altra cosa rispetto alla vita, quest'ultima considerata come esperienza individuale, comunitaria e sociale: la domanda sulla verità crea i legami tra queste tre dimensioni esistenziali, condizioni che impediscono al razionalismo di produrre forme di totalitarismo, come avvenuto nel XX secolo. La tradizione è legata al dubbio e alla certezza, due lati dell'esperienza umana della conoscenza, e per questo «bisognerebbe cercare di intendere meglio il modo in cui essi si articolano l'uno con l'altra» (121), perché «la conoscenza umana è conoscenza vera e tuttavia non è conoscenza divina» (122). Il quarto capitolo, *La conoscenza come atto morale* (129-162), verte sull'analisi della conoscenza della verità come atto morale caratteristica ontologica della libertà dell'essere umano, al fine di «porre in relazione la scoperta aristotelica dell'essere con la scoperta fenomenologica del valore. Esse in realtà non si contraddicono e l'ordine ontologico (l'ordine dell'essere) e l'ordine assiologico (l'ordine dei valori), benché distinti, sono convergenti» (162). Se però nella filosofia la tensione tra soggettività e oggettività rimane irrisolta, solo nella teologia essa si risolve nella rivelazione di Dio, cioè nel suo esserci nella/per la vita dell'uomo (cf. 133). La verifica, e la conseguente dinamica di armonizzazione, si realizza nell'esperienza umana fondamentale di confronto tra il senso e il non senso dell'esistenza. Si può, allora, passare dalla categoria del dubbio, non necessariamente nichilistico o sofisticato, a quella di mistero (cf. 138), di rivelazione e di incarnazione, che coinvolgono l'intelletto umano in un dinamismo che consente all'uomo di entrare nel mondo dei valori, così da porre in relazione la scoperta aristotelica dell'essere con la scoperta fenomenologica del valore. Esse in realtà non si contraddicono e l'ordine ontologico (l'ordine dell'essere) e l'ordine assiologico (l'ordine dei valori), benché distinti, sono convergenti (cf. 162). Nel quinto capitolo, *La verità (umana) è prospettica* (163-202), l'A. inizia la sua riflessione sulla verità in senso soggettivo: la domanda da cui parte, e che fa da paradigma a tutta la trattazione, è: "Chi parla quando parlo io?". Se i "maestri del sospetto" hanno insegnato la difficoltà per il soggetto di emanciparsi da

strutture alienanti quali la ragione (Nietzsche), le figure genitoriali (Freud) e la classe sociale (Marx), la considerazione dell'*ordo amoris* e della libertà ontologica del soggetto permettono all'A. di superare una contrapposizione tra verità oggettiva e soggettiva. Infatti, se permane la critica dell'alienazione dell'uomo come pericolo al quale questi è costantemente esposto a causa del sistema dei ruoli sociali, tuttavia occorre superare la coincidenza tra ruolo, ontologia e idolatria, mediante la rivalutazione della possibilità che sia l'io il soggetto che, parlando, esprime la verità di se stesso. Il sesto capitolo, *La verità della cosa e la verità del concetto* (203-239), verte sulla domanda se esista o meno una verità oggettiva, la risposta alla quale determina due atteggiamenti che l'A. definisce antifilosofici: il dogmatismo e lo scetticismo. Analizzando soprattutto le riflessioni di alcuni autori medievali, l'A. arriva a sostenere che «lo spazio della verità soggettiva è quello della differenza tra la conoscenza divina e la conoscenza umana» (213), cioè, in sintesi, lo spazio della libertà soggettiva, laddove c'è l'appropriazione soggettiva della verità oggettiva. La riflessione, metafisica o moderna sull'essere, diviene «scommessa sull'essere come dono», cioè sul valore in sé e sulla non illusorietà del mondo dei valori (cf. 221). Ciò significa che il soggetto è in grado di costruire la propria prospettiva sulla realtà in un divenire che, dal «sapere la cosa giusta» al «fare la cosa giusta», coinvolge tutta la sua esistenza. Nel settimo capitolo, *Scalfari e papa Francesco* (241-268), l'A. riprende le cinque domande sottoposte da Scalfari a Papa Francesco, senza tuttavia cercare un confronto sul piano della teologia ma rimanendo su quello filosofico e, quindi, di matrice laica. Sono trattati temi che riguardano 1) la metafisica e la morale; 2) il rapporto peccato-perdono e il giudizio di Dio nei confronti di una coscienza laica; 3) il confronto tra la verità assoluta e le verità relative; 4) l'argomento ontologico dell'esistenza di Dio in relazione alla speranza di fronte alla fine del mondo 5) e, infine, la domanda sul rapporto tra l'amore e la verità. La conclusione dell'A. è la seguente: «la verità oggettiva diviene verità che salva quando il soggetto la riconosce attraverso la propria libertà» (268). In Appendice, infine, troviamo una lezione dell'A. tenuta presso l'Università Francisco de Vitoria di Madrid il 3/3/2011 dal titolo «La Missione dell'Università», in cui l'A. sottolinea l'importanza della struttura accademica quale luogo in cui purificare la propria ragione (cf. 295), per superare una prospettiva soggettivistica sulla realtà e su se stessi e così superare quell'ostacolo epistemologico (cf. 298) che non permette una funzionale integrazione delle scienze naturali e delle scienze umane, al fine di acquisire una mentalità critica attraverso la pratica di un metodo disciplinare per la ricerca della verità e, infine, per la formazione della persona (cf. 310) all'interno non solo di un luogo ma di una comunità di ricerca (cf. 314).

Il lavoro dell'A. include importanti riferimenti per un ulteriore approfondimento su un tema, qual è quello del confronto tra dogmatismo e scetticismo, che sembra essere marginale nel contesto culturale attuale. La prospettiva ermeneutica dell'A. è sia in continuità sia in discontinuità con i principi filosofici della modernità: ciò permette all'A. di criticare il riduzionismo antropologico ed epistemologico che ha caratterizzato la postmodernità, così da recuperare la possibilità di ricerca della dimensione veritativa della realtà e della conoscenza umana. Dal punto di vista formale, sarebbe stato opportuno snellire il testo: si riscontrano ripetizioni contenutistiche proprie di un percorso di studio analitico. Si rilevano, inoltre, refusi, soprattutto nella seconda parte del testo. A nostro parere, il metodo "diacronico-dialettico" scelto dall'A., ha imposto di non approfondire temi, appena accennati, relativi alla prospettiva teologica. Ciò non sminuisce, tuttavia, il valore teoretico delle riflessioni che l'A. propone. Dal punto di vista della forma, non si può non sottolineare la difficoltà nella lettura del testo che qui presentiamo, a causa dei continui rimandi ai sistemi di pensiero dei vari autori, presentati in modo non funzionale ad una visione organica del pensiero dell'A. e, quindi, alla dimostrazione della sua ipotesi. La presentazione e l'approfondimento delle questioni, filosofiche, politiche e teologiche, seppur interessanti, sono frammentari, probabilmente perché il testo risente dei venti anni necessari per la sua redazione: una sua revisione in vista di una pubblicazione sarebbe stata auspicabile.

*Massimiliano Palma*

R. CECCONI, *La dispersione e la nuova sequela dei discepoli di Gesù in Marco. Una debolezza riscattata*, Cittadella, Assisi (PG) 2015, 368 p.

Il presente volume costituisce la tesi dottorale in Teologia Biblica difesa nel maggio 2009 presso la Pontificia Università Gregoriana, sotto la direzione del prof. K. Stock. Scopo della ricerca di Ceconi è focalizzare una dinamica particolare che caratterizza la sequela dei discepoli in *Mc*: la progressiva separazione dei discepoli da Gesù, mentre questi va incontro alla sua passione e morte a Gerusalemme, e la nuova sequela a cui il Maestro li chiama dopo la resurrezione.

Il saggio si articola in due parti. La prima mostra come la dispersione e la nuova sequela dei discepoli siano presentate e si realizzino nella seconda parte della narrazione marciiana, dopo il *turning point* di Cesarea di Filippo (*Mc* 8,27). Questa prima parte si suddivide in quattro capitoli, seguiti da una sintesi finale: il primo capitolo prende in esame gli annunci di Gesù sulla sua morte

e resurrezione e la resistenza che i discepoli oppongono a tale prospettiva; il secondo analizza gli annunci di Gesù nell'imminenza della Pasqua, relativi al suo destino e al futuro dei discepoli, e la reazione di questi ultimi a tali annunci; il terzo capitolo focalizza l'incapacità dei discepoli a seguire Gesù nel contesto della sua passione; l'ultimo capitolo tematizza l'annuncio dell'angelo alle donne in *Mc* 16,7, in cui il Risorto rivolge implicitamente ai discepoli un nuovo invito alla sequela. La seconda parte mostra come questo movimento di dispersione e nuova sequela dei discepoli sia adombrato già nella prima parte della narrazione marciiana (*Mc* 1,16-8,26). Questa seconda parte è composta di due capitoli e di una sintesi che ne riprende i contenuti: nel primo capitolo si presenta il rapporto ambivalente di unione-disunione tra Gesù e i suoi discepoli; nel secondo si evidenzia il fondamento della nuova sequela e come essa si realizzi nella vita dei discepoli nel tempo post-pasquale. Il volume si chiude con una conclusione generale, che richiama alcuni tratti della comunione tra Gesù e i suoi discepoli e indica alcune piste percorribili dalla ricerca futura.

Rileviamo alcuni pregi del saggio. È nota l'abbondanza di studi sui discepoli in *Mc*, dal momento che il discepolato costituisce una delle tematiche fondamentali della narrazione marciiana. Lo studio di Cecconi si distingue perché coglie un aspetto importante di quest'ampia tematica: mostrare come il mistero pasquale di morte e resurrezione di Cristo "riscatti" la debolezza che i discepoli avevano dimostrato nel loro percorso di sequela del Maestro e allo stesso costituisca il fondamento per la sequela dei discepoli di tutti i tempi. La croce lega il discepolo al suo Maestro non solo perché costituisce un elemento ineludibile nella *via* di Gesù come in quella dei suoi discepoli (cf. *Mc* 8,34), ma anche perché costituisce «l'evento su cui si fonda la possibilità di una nuova vita di comunione tra lui e i Dodici dopo la resurrezione» (134). In tal senso è suggestivo il legame che Cecconi stabilisce tra il sangue dell'alleanza, a cui si fa riferimento nell'Ultima Cena (*Mc* 14,24), e il tema della comunione tra Gesù e i suoi discepoli, che sarà disgregata ma prontamente ricostituita dopo la Pasqua (cf. 131-134). L'offerta di Gesù, crocifisso e risorto, è vista da Cecconi come fondamento di una comunione ristabilita tra il Maestro e i suoi, destinata a rimanere per sempre e a compiersi nell'eternità (cf. 290-294). In tal senso per *Mc* la sequela, prima ancora che il risultato degli sforzi del discepolo, è dono della grazia di Dio, rivelatasi nel mistero pasquale di Cristo.

Per giungere a tale conclusione Cecconi conduce un'analisi attenta e rigorosa. Essa si fonda su una considerazione sincronica del testo: «lo studio è condotto sul testo di Marco così come è giunto a noi» (12). Sebbene mai esplicitato dall'autore, la metodologia adottata è quella narrativa. L'analisi condotta sul testo appare sostanzialmente completa, attenta a diversi problemi e aspetti. L'autore è particolarmente attento all'analisi e alla discussione dei

costrutti grammaticali dei testi esaminati, al contenuto semantico dei termini presenti nei testi, al confronto sinottico con i passi paralleli dei testi analizzati e alla considerazione dei relativi sfondi veterotestamentari. Ciò rende l'analisi di Cecconi ben fondata.

Desideriamo presentare ora alcune osservazioni emerse dalla lettura del testo. Anzitutto ci sembra di dover rilevare un'incoerenza nel primo capitolo dello studio, quello relativo agli annunci della passione. Mentre per il secondo e il terzo annuncio della passione Cecconi prende in esame l'insegnamento sul discepolato successivo all'annuncio (*Mc* 9,33-37; 10,45-45), non così avviene per l'insegnamento successivo al primo annuncio della passione (*Mc* 8,34-9,1). Questa esclusione ci appare ingiustificata, ancor più se si tiene conto dell'importanza che *Mc* 8,34-9,1 ha per il tema affrontato, poiché in questo insegnamento Gesù fissa le condizioni della sequela, ponendo la croce come elemento imprescindibile per essa.

Non mancano i casi in cui alcune considerazioni dell'autore ci appaiono un po' sbrigative e incomplete. Un esempio è la trattazione di *Mc* 14,51-52 (cf. 173-174), il celebre testo del giovane che fugge nudo al momento dell'arresto di Gesù. Cecconi non tiene in alcun conto il significato di questo episodio in relazione al discepolato, messo così bene in evidenza da G. Perego, *La nudità necessaria* (Cinisello Balsamo 2000), testo peraltro ignorato dal nostro autore. La nudità del giovane è qui vista come immagine dell'incertezza e insicurezza della sequela dei discepoli: tale interpretazione, per giunta, sarebbe andata nella direzione della disgregazione della sequela con l'arrivo della passione, che è quella che Cecconi evidenzia nel suo studio.

Nell'analisi di *Mc* 14,28 (cf. 136-139), quando Gesù preannuncia ai discepoli che dopo la sua resurrezione li precederà in Galilea, l'autore avrebbe potuto fondare la dispersione e la nuova sequela dei discepoli anche sul piano geografico. Diversi studi hanno presentato la Galilea e Gerusalemme come due polarità opposte nella narrazione marciiana. In relazione all'argomento affrontato da Cecconi, mentre la Galilea è giustamente vista dal nostro autore come punto di partenza della nuova sequela dopo la resurrezione, Gerusalemme avrebbe potuto essere considerata come il luogo della dispersione dei discepoli, adombrata negli annunci della passione dove si allude alla salita a Gerusalemme (*Mc* 10,33) e compiutasi nel momento in cui Gesù e i suoi discepoli giungono a Gerusalemme per la Pasqua. Anche questa considerazione avrebbe potuto corroborare la tesi portata avanti da Cecconi.

Infine un punto critico dello studio è l'interpretazione di *Mc* 9,1 (cf. 269-281), motivo di particolare dibattito tra gli studiosi di *Mc*, che identificano la venuta del Regno di Dio ora con la trasfigurazione, ora con la resurrezione, ora con la parusia. Cecconi vede nella venuta del Regno di Dio con potenza

un riferimento alla resurrezione di Gesù. Gli argomenti che l'autore adduce in favore di quest'ipotesi ci sembrano deboli e inoltre egli liquida in maniera troppo rapida le altre ipotesi, senza discuterle e confutarle sufficientemente. Particolarmente importante ci sembra il parallelo di *Mc* 14,62, dove si parla della *venuta* (verbo ἔρχομαι) del Figlio dell'Uomo, seduto alla destra della *potenza* (δύναμις), sulle nubi del cielo: quando considera questo passo (cf. 279), pur di sostenere l'ipotesi della resurrezione, Cecconi ignora completamente il riferimento alle *nubi del cielo*, chiaro riferimento alla parusia. Questo parallelo, insieme al contesto (cf. *Mc* 8,38), sembra orientare, a nostro parere, all'interpretazione parusiaca di *Mc* 9,1.

Queste osservazioni non intendono sminuire il valore del saggio di Cecconi, che apporta un contributo significativo allo studio della tematica del discepolato in *Mc*, mostrando ancora una volta il genio narrativo dell'autore del secondo vangelo.

*Francesco Filannino*

J. DELUMEAU, *L'avenir de Dieu*, CNRS, Paris 2015, 288 p.

Questo corposo volume rappresenta in un certo senso una retrospettiva bio-bibliografica di colui che può essere considerato con H.I. Marrou il maggior storico cattolico francese del XX sec. L'autore, dopo aver insegnato a Rennes e alla Sorbonne, ha coronato la carriera entrando al Collège de France. Tra i maggiori specialisti della prima modernità (secc. XIII-XVII), egli non ha mai nascosto la sua appartenenza di fede alla Chiesa cattolica, anche se con oculate critiche e cordiali auspici di rinnovamento. Un simpatico dettaglio della sua vita è che è stato per vari anni semplice catechista nella sua parrocchia.

Questa *summa* del suo percorso scientifico e spirituale si snoda in cinque passaggi. Il primo, *Questionnements d'un jeune chercheur* (13-33) espone in sintesi le prime ricerche storiografiche legate alla città di Roma tra XV e XVII secc. Interessante per il lettore italiano l'incursione sulla figura di Campanella (cf. *Le mystère Campanella*, parso nel 2008). In merito Delumeau riconosce il suo debito sia verso la Yourcenar che verso il nostro L. Firpo.

Il Lettore troverà a pp. 29-32 una sintesi delle intuizioni proposte in *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (1971/2010), del quale il volume offre pure, in appendice, la recensione firmata da F. Lebrun per le *Annales*. L'interesse, anche per i teologi, di questa importante opera è la rimessa in questione di due luoghi comuni storiografici: presentare il XVII sec. come secolo di ricristianizzazione e il XVIII come tempo di scristianizzazione. La preziosa

tesi di fondo è che va denunciato prima di tutto un forte deficit di vera cristianizzazione. Non si può non scorgere nel cattolicesimo post-medievale tutta una serie di “inquinamenti” dottrinali: magia, superstizione, manicheismo, pratiche idolatriche legate ai santi e alle reliquie, costrizioni, paure... Altrimenti, come spiegare da un lato lo sforzo sdegnato dei riformatori (prima protestanti e poi cattolici), e dall’altro il vero e proprio revival della stregoneria nel XVII sec. Insomma, la tesi “coerente e convincente” (Lebrun) del Nostro è che il Grand Siècle non è stato propriamente un secolo di cristianizzazione popolare e quindi il secolo dei Lumi non è stato propriamente un tempo di reale scristianizzazione: «n’a-t-on pas trop longtemps appelé christianisme un mélange de pratiques et de doctrines qui n’avaient parfois qu’un lointain rapport avec le message évangélique?» (268). Come detto, la Riforma protestante prima e la critica illuminista dopo vanno lette anche come reazioni (più o meno legittime) ad una serie di degenerazioni. Basterebbe leggere la prefazione di Lutero al suo *Catechismo* (edito nel 1529, cioè quasi 40 anni prima del suo omologo cattolico del 1566) in cui denuncia l’ignoranza del popolo circa i rudimenti stessi della dottrina (Credo, Decalogo, Pater). Delumeau raggiunge quindi la conclusione tratta da G. Duby (*Fondements d’un nouvel humanisme* del 1966) secondo il quale prima del XIV sec. vi sono in Europa delle «apparences d’une Chrétienté» (32).

La II parte *Presenze della paura* (33-85) rimemora due dei maggiori lavori di Delumeau *La peur et l’Occident* e *Le péché et la peur*. Lo storico francese si rivela il più acuto descrittore di un lungo periodo (dal 1348 al 1648) segnato da epidemie, lacerazioni, eresie, scismi, guerre intestine, risorgenza della stregoneria, minaccia turca. Il quadro contribuisce a sfatare quasi del tutto una certa immagine rosea di un aureo e ottimistico Rinascimento. Aleggja in tutto questo tempo e su tutta l’Europa un clima di insicurezza, di diffidenza reciproca e un senso generale di paura alimentato e certamente non lenito da certa predicazione e direzione spirituale.

A questo ambito è dedicato il cap. 6 *Le péché et la culpabilité* (64ss) in cui emerge che il senso cristiano (specie paolino-agostiniano) del peccato e della coscienza come principale accusatore ha contribuito all’affermarsi di una mentalità religiosa (ma anche teologica) di fatto amartio-centrica e poco consolante sul destino escatologico della massa dell’umanità. Sulla scia del *De civitate Dei* molti Dottori latini (Leone, Gregorio, Bonaventura...), ma anche Francesco di Sales e Vincenzo di Paoli affermano la preponderante universale e massiccia giustizia punitrice di Dio rispetto alla sua selettiva misericordia verso i “pochi eletti”. Tutto ciò contribuisce allo sviluppo di una «terrificante image de Dieu» (70), rigoroso e vendicativo giustiziere predicato dai vari Bossuet e Boudaloue. Insieme alla diffusa dottrina del *contemptus mundi* (ben studiata da R. Bultot)

questa visione cupa del Cristianesimo va rivista, a detta di Delumeau, sin dalla radice, ossia mediante una nuova presentazione del peccato originale (cf. 79; cf. pure 237ss). Se il Dio predicato dalla Chiesa è un severo giudice di una umanità nata già colpevole, come non capire l'avversione espressa da noti e ahimé influenti pensatori atei e anticristiani come Diderot (cf. 84).

La III sezione, *Chemins de Paix* (89-147) offre uno spaccato più luminoso e consolante. Sono qui ripresi soprattutto i saggi *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo* e *Rassicurare e Proteggere. Devozione, intercessione, misericordia nel rito e nel culto dell'Europa medievale e moderna*, entrambi parsi in traduzione italiana nel 1992. Lo storico si chiede fino a che punto la pratica della confessione (diffusasi soprattutto dopo il Concilio di Trento) sia stata fonte di costrizione e di paura, ovvero, come di sua natura, di pace e di ri-creazione. Accanto al sacramento della penitenza, a servire da sollievo contro angoscia e paura si ricordano i "riti rassicuranti" legati alle reliquie, ai momenti finali della vita terrena (la "lotta intorno all'agonizzante"). Elementi di "rassicurazione" che si trovano anche in ambito protestante (cf. 114-129). Ma è in particolare il "Manto della Vergine" che offrirà un'immagine confortante ai poveri peccatori; immagine veicolata dalle confraternite e in cui la Madonna si impone come vero e proprio scudo contro la peste (cf. 130-146).

La IV Parte è dedicata alle vie del Paradiso (cf. 149-209) e riprende il prezioso volume *Storia del Paradiso. Il giardino delle delizie* (trad. it. 1994). Il cap. 12, si concentra sulla questione del Paradiso terrestre perduto e poi "ritrovato". Ci si immerge qui nel vario e vasto discorso dei sogni e miti dell'età aurea di un vero e proprio paradiso edenico nella falsariga del racconto genesiaco. È interessante rilevare quanto l'esegesi letterale (non origeniana!) di *Gen* 2-3 propria di Agostino (ma poi anche di Lutero e Calvino) abbia stimolato una reale nostalgia per un luogo (geograficamente rinvenibile) di pace e armonia per noi oggi difficilmente concepibile. Tale visione è documentata nella *Imago mundi* del card. P. d'Ailly (†1420) che non poca influenza avrà sullo stesso C. Colombo. Ma la ricerca del paradiso avverrà in chiave teologica mediante il "millenarismo" le cui origini affondano in *Ap 20* interpretato in modo letterale da molti Padri (Giustino, Papia, Ireneo, Lattanzio) prima di essere confutato dalla tradizione agostiniana. Esso riaffiora però con Gioacchino da Fiore (†1203) e T. Campanella (†1639); ma anche nella visione provvidenzialistica legata agli albori degli Stati uniti di America (Edwards) e all'ideologia del Progresso. Il cap. 13 si sofferma sulle varie *Immagini del Paradiso* (190-207) propagate da importanti testi e da una ricca iconografia, specie tra Rinascimento e Barocco. Ma tali visioni immaginifiche devono cedere il passo ad una ragionevole rimessa in questione.

La V e ultima Parte, *Chemins d'Espérance* (211-248), non rivela tanto della storiografia quanto del pensiero religioso dell'autore. Delumeau ci pone di fronte all'Europa di oggi come alla nostra eredità cui dobbiamo guardare con fierezza e lucidità. Fierezza per i tanti lasciti positivi della civiltà imbevuta di Cristianesimo: la scienza, nata da una mentalità in cui il mondo non è divino, ma creato; la tolleranza, come espressione della carità cristiana (cf. Locke). Insomma va ribadito che il cristianesimo fu «un puissant ferment de modernité» (224). D'altro lato, non va occultato il “passivo”, tanto spesso stigmatizzato dal pensiero laico. Occorre però camminare verso una sintesi tra Cristianesimo e modernità oltre l'intransigentismo cattolico e l'anticlericalismo illuminista (cf. la posizione di Mons. Eyt). L'Europa ha un ruolo particolare essendo stata di fatto unificata dal Cristianesimo. Si tratta di scorgere negli ideali stessi della modernità (Libertà, Uguaglianza, Fraternità) un dato radicato nella fonte evangelica, rinunciando però ad ogni integralismo religioso per testimoniare con responsabilità valori universali (cf. 226).

Il paragrafo sul *Cristianesimo di domani* (228-248), che prelude alla conclusione generale (249-258) enuncia le opinioni più sentite da Delumeau in ambito di fede. Egli rileva l'assurdità della visione esistenzialista dell'*absurde*: l'ipotesi del caso non basta più (cf. 230ss). Di fronte all'enigma della sofferenza e del male, la fede cristiana offre una risposta rispettosa e forte con la duplice affermazione dell'Incarnazione e compassione di Dio e con la scomparsa del male nel mondo definitivo (cf. 235). Invece – come accennato – va rivisto in senso teilhardiano il dogma del peccato originale (cf. 327ss): non è più possibile riproporre come prima la dottrina “amartologica” nella sua enormità, come condanna a morte e ereditarietà della colpevolezza. Un'altra sfida da raccogliere è quella della divisione tra cristiani (cf. 242ss): occorre veramente puntare su ciò che ci accomuna, ricusando prospettive escludiviste (cf. il *subsistit* sottolineato da Benedetto XVI) per orientarsi verso una Chiesa sempre più decentrata (cf. E. Bianchi, J-M. Tillard). Anche l'insegnamento di Paolo VI sulla procreazione (*Humanae vitae* = *HV*) va radicalmente contestato (cf. 246). Delumeau invoca un rifarsi all'essenza del messaggio cristiano (cf. 246ss), che resta qualcosa di trascendente e unico: esso coincide con la persona di Gesù Cristo, e il nuovo rapporto con Dio da lui portato. Un rapporto liberante per tutti, oltre ogni delimitazione territoriale (R. Debray); la vera incarnazione, ossia presenza divina in mezzo all'umanità e la risurrezione come vera speranza.

La conclusione generale (*Inventare l'avvenire*) ribadisce l'urgenza di ritornare alla semplicità evangelica e ripropone alcune piste: l'abbandono della *HV*, dell'obbligatorietà del celibato e della preclusione del sacerdozio alle donne (253ss) le quali potrebbero così ambire pure alla successione di s. Pietro!

(256). Il volume si chiude con un PS dedicato alla *Laudato si'* di Francesco che trova ogni favore.

Siamo grati all'autore e all'editore per questa ultima fatica che consente di avere uno sguardo d'insieme sul lavoro e la riflessione di un rilevante intellettuale cattolico francese. Si rimpiangerà l'assenza di apparato critico (nessun riferimento preciso per le innumerevoli citazioni nel testo o bibliografia a fine volume, né indice dei nomi). Il libro si vuole quindi di larga diffusione. Si notano alcune ripetizioni (cf. la preghiera tratta dai *De quatuor novissimis* di Dionigi Certosino a pp. 112s e 122s).

Il teologo cattolico saprà trarre profitto e stimolo da questo libro. Bisogna però anche dire che quando Delumeau lascia il proprio campo (la storia) per inoltrarsi in temi teologici egli si presta facilmente alla critica di mancanza di profondità. Così, le sue stigmatizzazioni della *HV*, i suoi auspici circa il ruolo della donna sembrano ignorare lo sviluppo magisteriale, specie circa la teologia del corpo e della sessualità di s. Giovanni Paolo II, il *Motu proprio Ordinatio sacerdotalis* (22.05.1994), ma anche l'importante Lettera della CDF, sulla *Collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo* (31.05.2004). Va poi detto che l'ecumenismo non può limitarsi ad un consenso su ciò che unisce e che il *subsistit* non è di Ratzinger ma del Concilio Vaticano II (*LG* 8) e non pare soggetto a sconfessione. Sia pure concesso una nota dal punto di vista storiografico. È un grande pregio dell'opera di Delumeau l'aver confutato l'identificazione tra "Cristianità" e Cristianesimo, così come l'aver denunciato il deficit di cristianizzazione in cui versava la modernità europea. Non si può, inoltre, non condividere il suo desiderio di un futuro Cattolicesimo di stampo più evangelico. Eppure il lavoro di Delumeau sottace due cose estremamente importanti – forse perché esulano dal suo diretto interesse cronografico –, ma che non si possono non menzionare: da un lato la causa più profonda di quella superficiale evangelizzazione, ossia la scomparsa del catecumenato; dall'altra, e in prospettiva di Cristianesimo dell'avvenire, il ruolo del Vaticano II e dei "Movimenti" ecclesiali che lo seguirono. Abbiamo trattato in altro luogo questi due temi che qui richiamiamo brevemente (cf. *Teologia della storia cristiana*, Chirico, Napoli 2013).

Il fenomeno pastorale difficilmente sopravvalutabile che determina di fatto il futuro deficit di cristianizzazione è l'effettiva scomparsa del *catecumenato*, e questo sin dai secc. VI-VII e poi durante tutto l'evo della Cristianità. La diffusione praticamente universale della "religione" cristiana anche con l'aiuto del potere politico in ambito europeo, fa sì che la "fede" (personale) viene sempre più data per scontata e quindi l'itinerario della sua comunicazione, il catecumenato appunto, entra in disuso. In realtà, le persone aderiscono più ad un sistema di dottrine e di riti che ad un incontro salvifico esistenziale. La

vera *conversio* si cercava invece in quegli ambienti di radicalità teologale ed ecclesiale che sono i monasteri, i conventi, gli ordini religiosi. Si diffonde così un Cristianesimo a “doppia velocità”: da un lato i chierici/spirituali, dall’altro i laici, dediti alle cose secolari. Sin dagli albori del secondo millennio s’impone il “clericalismo”. Le debolezze di un Cristianesimo sociologico non catecumenale vennero al pettine con gli scismi e scandali dell’epoca pre-moderna (sec. XIV e XV) e scoppiarono con la Riforma protestante. Punto di avvio della lacerazione europea e del suo successivo collasso (su questo vedi pure l’intervento del card. K. Koch in W. KASPER – G. AUGUSTIN [edd.], *La sfida della nuova evangelizzazione*, Queriniana, Brescia 2012, 54-57).

Per quanto riguarda il “Cristianesimo dell’avvenire”, non si può non prendere come Bussola il Vaticano II. Ora, si conviene sul fatto che esso fu preparato e reso possibile grazie ai “Movimenti” teologici. Senza i “Movimenti” liturgico, ecumenico, biblico, mariano, la *nouvelle théologie* ecc. il Concilio non sarebbe avvenuto. Ebbene, è nostra convinzione che in modo analogo, le maggiori proposte del Concilio (vocazione universale alla santità, familiarità con la sacra Scrittura, partecipazione attiva alla liturgia, Chiesa come fermento di fraternità...) non entreranno nel concreto vissuto ecclesiale se non grazie ai cosiddetti nuovi Movimenti e realtà ecclesiali: tutta quella galassia suscitata dallo Spirito e sorta in modo spontaneo, dal basso, intorno al Concilio, ma la cui indole non è più teologico/intellettuale, bensì squisitamente pastorale. Si tratta di carismi concessi a persone concrete le quali hanno poi suscitato intorno a sé comunità e correnti spirituali che stanno ora contribuendo a forgiare un nuovo volto della Chiesa. Chiara Lubich (†2005) col suo carisma dell’unità mediante l’amore che si abbandona e l’Opera di Maria (meglio conosciuta come comunità dei “Focolarini”), don Luigi Giussani (†2003), fondatore di Comunione e Liberazione con la sua intuizione sull’incarnazione come fonte di esperienza della “compagnia” di Gesù nella concreta comunità; Kiko Argüello e Carmen Hernandez, iniziatori del Cammino Neocatecumenale con il loro carisma di riscoperta kerigmatica e mistagogica dell’itinerario battesimale in comunità che condividono la Parola, la comunione fraterna e la Liturgia; Andrea Riccardi con la Comunità di sant’Egidio e il suo slancio di testimonianza concreta di Cristo mediante l’aiuto ai più poveri e il dialogo di riconciliazione a tutto campo; il Rinnovamento carismatico che sta penetrando in varie confessioni cristiane (con indubbie ricadute ecumeniche) e che riscopre il primato della Lode e dell’invocazione dello Spirito santo con tutti i suoi doni. Si potrebbe aggiungere pure la spiritualità laicale e incarnata dell’*Opus Dei* fondata da san José Maria Escrivá de Balaguer (†1975) con l’impulso alla santificazione mediante il lavoro. E poi anche tante altre realtà post-conciliari che non si possono tutte nominare singolarmente: Kolping, l’Arche, Chemin

Neuf, le Beatitudini, Cellule di Nuova evangelizzazione, Nuovi orizzonti ecc. Ecco altrettante realtà, che, da quanto possiamo vedere e supporre, rimedieranno alla scomparsa del catecumenato antico e promuoveranno l'avvento di quel futuro Cristianesimo più evangelico, laicale, ecumenico e testimoniale che, di fatto, il volume e l'opera di Delumeau dimostrano di sperare.

C. Lorenzo Rossetti

G.I. GARGANO, *Lezioni di Teologia Trinitaria*. I. Dalla *lex orandi* alla *lex credendi*, UUP, Città del Vaticano 2014, 246 p.; *Lezioni di Teologia Trinitaria*. II. Modi di contemplare il mistero, UUP, Città del Vaticano 2015, 282 p.

Gerald O'Collins, nel suo *The Tripersonal God*, distingue tre diversi approcci teologico-trinitari: *fides quaerens intellectum*; *fides quaerens adorationem*; *fides quaerens iustitiam socialem* (*The Tripersonal God*, Paulist Press, New York 1999, 4). Senza dubbio possiamo collocare i due volumi di *Lezioni di Teologia Trinitaria* di P. Guido Innocenzo Gargano all'interno del secondo approccio. Come è infatti esplicitato fin dal sottotitolo del primo volume "Dalla *lex orandi* alla *lex credendi*", l'esperienza liturgica, che costituisce il culmine della preghiera cristiana, rappresenta per l'Autore il punto di partenza e l'orizzonte costante che indirizza e qualifica tutta la trattazione.

Tale scelta è deliberatamente e coscientemente compiuta a partire da una duplice giustificazione: una, come affermato nell'introduzione al vol. I (cf. 9), è basata sull'esperienza didattica di Gargano, professore alla Pontificia Università Urbaniana, e dunque a contatto con studenti provenienti dai cinque continenti del mondo; quale elemento unificante è possibile rintracciare tra centinaia di giovani cattolici contraddistinti da diverse lingue, culture, tradizioni, se non la comune esperienza liturgico-sacramentale? Tale constatazione fattuale è poi fondata su un più rigoroso presupposto, che viene dalla grande Tradizione della Chiesa, dal magistero dei pontefici e soprattutto dal Concilio Vaticano II, nonché dalla riflessione di riconosciuti maestri (quale Cipriano Vagaggini, i cui contributi sono puntualmente messi in luce da Gargano): la liturgia costituisce un *locus theologicus* privilegiato per l'intelligenza della fede trinitaria, perché è nella celebrazione liturgica che, a partire dal rito battesimale e in particolare nel sacramento dell'eucaristia, il cristiano viene esperienzialmente inserito nel dinamismo della vita trinitaria ed è solo permanendo in essa che il mistero può essere indagato dal sapere teologico.

Accanto al primato affidato alla liturgia come principale via d'accesso all'identità del Dio Trino e Uno, troviamo altri due motivi che attraversano e

caratterizzano il manuale di Gargano, distinguendolo da tutte le altre proposte in circolazione. Il primo è costituito dall'attenzione alla riflessione patristica, al punto che lo spazio materiale dedicato ai Padri occupa circa la metà di ciascuno dei due volumi. Tale peculiarità trova evidentemente la sua spiegazione nell'approccio prevalentemente contemplativo che connota l'atteggiamento di fondo dei Padri (al di là delle peculiarità individuali) e che ben si coniuga con l'orizzonte metodologico di P. Gargano (senza trascurare i numerosi studi monografici che l'Autore ha dedicato in particolare ai Cappadoci e che hanno plasmato una consonanza profonda col loro spirito adorante).

Il secondo aspetto, a sua volta connesso a quelli già evidenziati, consiste nella speciale attenzione all'Oriente cristiano, non solo nel suo percorso storico e in quelle dispute che l'hanno visto spesso contrapposto all'Occidente, ma anche nella considerazione degli sviluppi e delle proposte contemporanee. Ciò significa una costante apertura al dialogo ecumenico, un dialogo non astratto e formale, ma che parte dal sincero apprezzamento dei contributi che l'Ortodossia sta attualmente apportando alla riflessione trinitaria, sia dal punto di vista del metodo (col primato della vita liturgica e di uno sguardo sapienziale al mistero divino), sia dal punto di vista dei contenuti.

Fatte queste osservazioni di carattere generale, si può accostare in maniera più analitica la materia dei due volumi.

Nel primo volume, dopo aver esplicitato le opzioni di metodo già segnalate e seguendo una struttura che è ormai tipica di tutti i manuali post-conciliari di trinitaria, P. Gargano presenta l'esigenza di cominciare a riflettere sul mistero del Dio Uno e Trino a partire dalla sua comunicazione, da quell'*oikonomia ad extra* che si dispiega nella rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento. L'Autore esamina così dapprima l'Antico Testamento, visto come "promessa" che spinge verso il compimento neotestamentario e che in quest'ottica è stato accolto e viene continuamente riproposto nella liturgia cristiana. L'analisi è compiuta avvalendosi in particolare del contributo di P. Coda, che individua cinque tappe della rivelazione veterotestamentaria: i patriarchi, Mosè, i profeti, i sapienti, l'apocalittica (cf. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2012<sup>2</sup>, 142-200), e di R. Schulte, che propone cinque caratteristiche del Dio d'Israele: la paternità, la parola, la sapienza, lo spirito e l'angelo di Dio (cf. R. SCHULTE, *La preparazione della rivelazione trinitaria*, in J. FEINER - M. LÖHRER [edd.], *Mysterium salutis*, tr. it., III, Queriniana, Brescia 1969, 63-110).

L'approccio al Nuovo Testamento è invece compiuto a partire dalla prospettiva battesimale (secondo il mandato di *Mt* 28,19: «Andate e insegnate a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo») e perciò liturgico-sacramentale, tenendo presente l'azione dello Spirito

Santo che permette di riconoscere in Cristo il Signore e dunque l'unigenito Figlio del Padre. Tale orientamento tiene evidentemente conto delle differenti prospettive degli agiografi, per cui vengono considerati distintamente i Vangeli sinottici, l'opera giovannea e quella paolina.

Compiuta l'analisi dei fondamenti biblici, Gargano comincia il lungo esame dello sviluppo storico-dogmatico, tenendo presente in ogni caso che la dimensione speculativa della riflessione teologica non può non trovare la sua sorgente e la sua continua verifica nel vissuto di preghiera della comunità ecclesiale. A guidarlo nella sua esposizione, specialmente per i primi quattro secoli, sono gli studi di E. Prinzivalli e M. Simonetti. L'Autore ripercorre i più antichi tentativi di elaborazione della dottrina trinitaria fino ad arrivare ai primi due concili ecumenici, ai Padri Cappadoci, per l'Oriente, e ad Agostino, per l'Occidente. Chiude il primo volume una sintesi del cammino percorso, lasciandosi orientare dalle tesi di J. Zizioulas: viene dato così un primo saggio di quella forte considerazione della teologia ortodossa che caratterizza, come abbiamo visto, l'impianto generale dell'opera.

Nel secondo volume, significativamente sottotitolato "Modi di contemplare il mistero", P. Gargano, dopo la riproposizione di indicazioni di metodo che seguono da vicino l'impostazione di P. Coda (*Dalla Trinità*, 113-115) e dunque l'esigenza di partire dall'*oikonomia* per giungere a contemplare il mistero di Dio e poi rileggere gli eventi storico-salvifici alla luce dell'identità immanente del Dio-*agape*, riprende l'esame dei Padri orientali, concentrandosi su alcune figure di singolare rilevanza. Si sofferma così sul pensiero di Gregorio di Nissa, dello Psuedo-Dionigi l'Areopagita, di Leonzio di Bisanzio e di Massimo il Confessore. L'Autore mostra una profonda e diretta conoscenza di questi scrittori (in particolare di Gregorio di Nissa e di Massimo il Confessore) e ne evidenzia quelle peculiarità che costituiscono un perenne stimolo al pensiero credente: speciale attenzione è rivolta al loro metodo teologico, alla questione dei nomi divini, al rapporto tra dimensione apofatica e catafatica (passando dall'equilibrio del Nisseno al progressivo accentuarsi dell'apofatismo in Dionigi e nella tradizione successiva), al ruolo dell'antinomia nel parlare di Dio in Massimo il Confessore. Comune a tutti i Padri – ed elemento imprescindibile per Gargano – è la dimensione contemplativa della riflessione teologica, per cui non si può arrivare a conoscere Dio (pur con tutti i limiti che tale conoscenza in ogni caso possiede) se non vivendo e permanendo nello stato di *theōsis* o divinizzazione.

Più limitato è lo spazio dedicato alla teologia occidentale, di cui comunque vengono prospettati gli snodi più significativi, da Boezio fino a Tommaso d'Aquino. Ampia è invece la trattazione del problema del *Filioque*, presentazione che si caratterizza non solo per la ricostruzione delle vicende storiche che

hanno portato alla tragica frattura tra Oriente e Occidente, ma anche per la considerazione delle attuali implicazioni (e a questo proposito è dato grande peso alle posizioni dei teologi ortodossi contemporanei, da P. Florenskij a V. Losskij).

Per quanto riguarda poi la trinitaria moderna e contemporanea, l'Autore preferisce ripercorrerne i momenti più rilevanti seguendo le opere di quattro studiosi, due dei quali sono docenti appartenenti all'attuale "Scuola lateranense" (Ciola e Coda). Gargano si lascia così guidare da P. Coda (*Dalla Trinità*, 437-442) per l'esposizione sulla mistica moderna (nordica e carmelitana), da N. Ciola per l'esame del contesto contemporaneo della secolarizzazione e dei nuovi paradigmi teologici emersi dopo la crisi dell'impostazione manualistica (cf. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Dehoniane, Roma 1993), da B. Forte per il ricentramento economico della riflessione trinitaria, collocata in un orizzonte storico-salvifico (cf. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985). La quarta opera, infine, appartiene al mondo ortodosso (e qui si nota fino in fondo la coerenza dell'Autore coi presupposti della propria indagine): dopo un dettagliato *excursus* su Gregorio Palamas, che ha avuto un influsso determinante sulla Chiesa bizantina ormai separata da Roma, Gargano dedica l'ultima parte del volume alla dottrina di V. Losskij. Ne evidenzia in particolare la dimensione apofatica e antinomica, in una deliberata contrapposizione al pensiero occidentale, ma nello stesso tempo ne coglie i punti di notevole interesse e di sollecitazione per un ripensamento della stessa trinitaria cattolica.

Giunti al termine dell'esame dei principali contenuti del lavoro, bisogna rilevare due limiti che l'approccio scelto da Gargano per impostare le sue *Lezioni di teologia trinitaria* comporta.

Rispetto all'impostazione ormai classica della maggior parte dei manuali di trinitaria, in cui emerge una forte preoccupazione per le questioni di metodo, manca una specifica sezione dedicata al profondo cambiamento di prospettiva avvenuto nel Novecento grazie al superamento dell'impianto manualistico (coi due trattati *De Deo Uno* e *De Deo Trino*). L'Autore accenna alla questione (specialmente rifacendosi ai testi di Ciola e Forte), ma senza dedicarvi uno studio analitico.

Eguale non si trova un'adeguata trattazione di alcuni teologi contemporanei, come K. Barth, K. Rahner (sebbene venga più volte richiamato il suo *Grundaxiom*) e H.U. von Balthasar, i quali hanno dato dei contributi imprescindibili, seppur sempre discutibili, nell'ambito trinitario. Si tratta comunque di scelte compiute da Gargano per privilegiare invece quell'approccio liturgico-sapienziale che è stato evidenziato.

Concludendo, è da sottolineare l'impronta fortemente didattica dell'opera, che emerge in tutto il percorso, dalla ricerca dell'accesso più facilmente

fruibile per gli studenti di una facoltà teologica internazionale (come si è visto all'inizio del primo volume), fino alle schede di approfondimento, le sintesi, gli excursus e le indicazioni bibliografiche che accompagnano ogni capitolo.

Riccardo Ferri

SUNG-HO PARK, *Stellvertretung Jesu Christi im Gericht: Studien zum Verhältnis von Stellvertretung und Kreuzestod Jesu bei Paulus*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2015, 468 p.

Il testo è una versione abbreviata della dissertazione di dottorato che Sung-Ho Park, pastore della chiesa metodista sud-coreana, ha discusso nel 2012 presso la facoltà teologica Eberhard-Karls di Tubinga. È composto di cinque capitoli, di dimensioni diseguali tra loro: dopo il primo di introduzione (1-33), il secondo si occupa del tema *Stellvertretung* nell'A.T. (34-91), il terzo della sua rilevanza nella letteratura giudaica non canonica (92-195), il quarto – di gran lunga il più ampio – è dedicato all'indagine in campo paolino (196-400). L'ultimo capitolo è costituito da una breve riflessione conclusiva (401-406).

Park nell'introduzione si sofferma a chiarire il termine centrale dello studio (ripetuto ben due volte nel titolo): *Stellvertretung*, che in ambito teologico tedesco (e non solo) è divenuto un termine tecnico per indicare l'aspetto di vicarietà, sostituzione o rappresentanza solidale connesso con la morte salvifica *pro nobis* di Cristo. L'A. giustamente premette che il termine non può essere fatto risalire a nessun vocabolo biblico specifico, cosicché quando lo si utilizza in rapporto a testi dell'Antico o del Nuovo Testamento andrebbe sempre precisato il modo in cui lo si intende (cf. 9); a questo riguardo egli distingue otto gruppi di testi veterotestamentari in cui emerge tale categoria nelle parole o nelle azioni di vari soggetti: uomini, immagini divine, animali per il sacrificio, capro espiatorio, profeti che intercedono, re o altri mediatori divini, servo di Dio, angeli o esseri divini (a p. 11 afferma che sono sette, poi però ne elenca otto).

Sempre nel primo capitolo si formula la domanda principale a cui si intende rispondere con questo studio: se Cristo con la sua morte in croce ha ottenuto la nostra salvezza, perché nel giudizio finale egli deve ancora intercedere per noi (cf. *Rm* 8,34)? La domanda – che sembra non trovare immediata risposta – potrebbe anche essere declinata a livello antropologico in una formulazione più prettamente “paolina”: come conciliare la dottrina della giustificazione mediante la fede senza le opere della Legge e le affermazioni sempre dell'Apostolo secondo le quali ci sarà un giudizio finale basato sulle opere? La ricerca

– che per ovvi motivi va a convergere nell’epistolario paolino – è quindi volta ad esaminare e possibilmente a chiarire il rapporto che c’è tra l’intercessione di Cristo nel giudizio e la sua morte di croce, culmine della concezione biblica della *Stellvertretung*.

A questi due aspetti è dedicata la panoramica sulla storia della ricerca a partire dagli anni ’30 del secolo scorso fino agli studi più recenti, seguendo i due binari paolini, la *Stellvertretung* e il giudizio (cf. 12-33; qui e in tutto il testo la bibliografia è purtroppo limitata alla lingua inglese e tedesca). Abbastanza dettagliata la panoramica; forse è eccessivo affermare, come fa l’A., che mentre appunto i singoli temi sono stati ampiamente affrontati nel passato, mancherebbe del tutto una ricerca dedicata a esaminare il loro rapporto reciproco (cf. 33), mancanza a cui provvederebbe la presente ricerca. Di fatto ogni volta che si è affrontato il singolo tema era quasi sempre accompagnato da considerazioni riguardanti questa apparente contraddizione.

Il II capitolo, intitolato *Stellvertretung im Alten Testament*, è suddiviso in tre parti, corrispondenti a tre tipi di personaggi: nel primo gruppo gli *Stellvertreter* sarebbero gli uomini di Dio (Abramo, Mosè, Samuele, Davide, Geremia, Giobbe), nel secondo gli angeli (quelli presenti in Giobbe, in Zaccaria e in Daniele), nel terzo si tratta dell’isaiano Servo del Signore (*Is 53*). A ben vedere però la designazione di *Stellvertreter* (“rappresentante-sostituto”), si attaglia soltanto al terzo caso, mentre negli altri due emerge unicamente il ruolo di intercessore o mediatore dei personaggi esaminati. E non appare sufficiente precisare che si tratti di una *Stellvertretung* limitata all’aspetto dell’intercessione, senza alcun riferimento al concetto di rappresentanza-sostituzione (cf. 66), perché appunto viene a cadere un suo aspetto costitutivo. Inoltre i risultati presentati per il secondo gruppo (cf. 78-79), quello degli angeli, non sono tutti deducibili dalla discussione precedente (cf. 67-77), anzi alcuni di essi rimangono affermazioni non dimostrate (cf. il punto 6: l’angelo come un sacerdote compie anche l’espiazione dell’uomo peccatore; cf. anche i punti 8 e 9, rispettivamente sull’arcangelo Michele e sull’angelo che soffre in solidarietà con gli uomini). Buona invece la discussione sulla *Stellvertretung* del Servo del Signore (*Is 53*), ed equilibrate le scelte esegetiche relative a quel testo (cf. 79-91).

Il III capitolo, sul tema della *Stellvertretung* nella letteratura giudaica non canonica, offre una panoramica pressoché completa: accurato lo studio e le conclusioni sulla letteratura qumranica (cf. 154-195), mentre di nuovo, quando si riportano i risultati sul resto della letteratura (cf. 153-154), non si ritrova una piena corrispondenza con la presentazione precedente (cf. 92-153), ad esempio trascurando di ricordare l’importante ruolo di Eleazaro in 4Macc, pur menzionato nella trattazione (cf. 134-137).

Come già accennato, la parte più rilevante dello studio è dedicata al campo paolino (limitato alle sette lettere indisputate dell'Apostolo), la *Stellvertretung bei Paulus*, nella triplice titolazione: "croce" (cf. 197-227), "giudizio" (cf. 228-335), "croce e giudizio" (cf. 336-390). Il primo titolo non appare del tutto appropriato, dal momento che poi in pratica si prendono in esame soltanto due testi ritenuti emblematici, *2Cor* 5,20-21 e *Rm* 3,21-26, in cui la croce non è mai esplicitamente menzionata, e che invece semmai andrebbero sotto la designazione rispettivamente di "riconciliazione" ed "espiazione". L'analisi è condotta in modo accurato, con opportune precisazioni filologico-tematiche su "riconciliazione", "peccato", "espiazione"; interessante anche l'*excursus* sull'intercessione di Cristo in *Lc* 23,34 con il riferimento a *Is* 53,12 (cf. 223-227).

Nella spiegazione della frase paolina "[Cristo] fatto peccato per noi" di *2Cor* 5,21 si afferma che Cristo si inserisce nel rapporto con Dio interrotto a causa del peccato, ed è «oggetto della collera divina» (206; di nuovo poi 375): ora questo modo di esprimere la *Stellvertretung* di Cristo nella redenzione non ha però basi bibliche, risente piuttosto di un'interpretazione che ha trovato terreno fertile nella scolastica di Anselmo d'Aosta e poi nella teologia successiva, soprattutto protestante. Il secondo titolo, "giudizio", è quello che trova lo sviluppo più ampio, vagliando gli scritti paolini che presentano il tema del giudizio di Dio o di Cristo, del "giorno del Signore", del giudizio legato alla parusia, e del giudizio basato sulle opere. Questi sono i passi presi in considerazione per l'analisi: *1Ts* 2,14-16; 3,11-13; *1Cor* 1,4-9; 3,10-15; 4,1-5; 5,1-13; 11,27-32; 15,20-28; *Gal* 6,7-10; *Fil* 1,9-11; 3,17-21; *2Cor* 5,1-10; 11,12-15; *Rm* 2,5-11; 14,10-12; anche qui non mancano utili precisazioni sull'ira εἰς τέλος (*1Ts* 2,16), sulla parusia, sul fuoco, sulla *porneia*, sul "consegnare a Satana a rovina della carne" (*1Cor* 5,5), sull'agnello pasquale (*1Cor* 5,7), ecc.

Commentando *2Cor* 5,10 (con rimandi anche a *Rm* 14,10.12; *1Cor* 3,12-15; *2Cor* 11,15) viene giustamente evidenziato che di per sé la giustificazione mediante la fede in Cristo non annulla il giudizio sulle opere (cf. 307), inoltre dallo stesso passo si deduce che ognuno sarà chiamato a giudizio, che questo dipende dalle opere compiute in vita e che esiste un criterio di valutazione basato sul bene e/o il male compiuto. Qui si ripresenta la domanda, già emersa a proposito di *1Cor* 3,10-15, riguardo alle opere dei collaboratori di Paolo, se cioè un cristiano a causa del suo cattivo agire può perdere la salvezza: l'A., sulla base di corrette osservazioni sui testi citati, argomenta che questi sarà salvato anche se le sue opere dovessero essere rigettate (cf. 251; 310-311; 334).

Riguardo all'esegesi di *Rm* 2,5-11 (cf. 314-319; 333: Paolo proclamerebbe un giudizio basato sulle opere), l'interpretazione offerta non tiene conto della retorica di questo capitolo: qui Paolo non sta facendo un discorso evangelico (il vangelo della giustizia basato sulla grazia sarà presentato soltanto

a partire da 3,21), ma espone alcune convinzioni tradizionali del pensiero biblico-giudaico, sul modo in cui Dio applica la giustizia, basandosi cioè essenzialmente sulla retribuzione in base al comportamento morale (lo scopo è soprattutto quello di evidenziare l'imparzialità di Dio nei confronti del giudeo e del greco), dunque non può essere addotto come prova del tipico pensiero paolino-cristiano sul giudizio. Anche qui troviamo un *excursus* riguardante i vangeli, utile al confronto con Paolo sul ruolo di Cristo nel giudizio (cf. 323-333), in particolare sui passi di *Mc* 3,28-30 e par.; *Mc* 8,38 e par.; *Mt* 10, 32-33 e par.; *Mt* 25,31-46.

La conclusione sul "giudizio" (e/o sugli eventi finali) è che non è possibile ricostruire una dottrina sistematica in Paolo; ciò che si può dedurre è che alla venuta di Cristo ognuno sarà sottoposto al giudizio, per cui sia la fede in lui, sia l'agire basato su di essa, avranno un ruolo decisivo per la salvezza escatologica; in quel frangente Dio o Cristo possono assumere alternativamente il ruolo di giudice (333-335). Riguardo alla bibliografia sul tema "giudizio" (e ruolo delle opere) in Paolo, notiamo che non sono stati consultati due studi che avrebbero potuto essere utili all'A.: K.R. SNODGRASS, *Justification by Grace – to the Doers: an Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul*, in *New Testament Studies* 32 (1986) 72-93; S. GREINER, *Rechtfertigung umsonst und das Gericht nach den Werken*, in *Catholica* 48 (1994) 116-138.

La terza titolatura, *Kreuz und Gericht*, viene sviluppata nel mettere sotto la lente d'ingrandimento quei brani paolini che presentano accoppiati insieme quei temi precedenti, ossia la morte salvifica di Gesù e la prospettiva del giudizio finale: era proprio la problematicità di tale rapporto e interrelazione a costituire l'obiettivo specifico di tutta la presente ricerca. I brani che presentano tali caratteristiche non sono molti, tre da *1Ts* e tre da *Rm*: *1Ts* 1,9-10; 4,14; 5,9-10; *Rm* 5,8-10; 8,1-4; 8,31-34. Anche qui i commenti sono ben fatti, con utili espansioni (sulla collera divina nella Bibbia, cf. 342-343), ed *excursus* (intercessione nel giudizio in scritti non paolini: *Eb* 7,23-25; 9,23-28; *1Gv* 2,1-2, cf. 389-400). In particolare nell'esegesi di *1Ts* 5,10 si presentano le due possibilità di interpretare ὑπὲρ ἡμῶν del morire di Cristo, quella sostituita ("morto al nostro posto") oppure quella che esprime vantaggio ("a nostro favore"): premesso che si trascura di annotare e discutere la variante testuale con περί, si opta di includere nell'espressione entrambi i significati di ὑπέρ (cf. 354; stessa scelta per *Rm* 5,8, p. 361, e poi per *Rm* 8,32, p. 380). In realtà la prospettiva sostituzionista – per cui uno possa espiare una colpa al posto di un altro, con la parziale eccezione di *Is* 53 – è sostanzialmente rigettata nella Bibbia (cosa che l'A. ammette, cf. 359), ed anche l'esame dei testi paolini nel loro complesso porta ad escludere una tale interpretazione (se Paolo avesse voluto intendere quel senso aveva a disposizione la preposizione specifica ἀντί).

Assai discutibile è poi l'opzione di interpretare il *περὶ ἁμαρτίας* ("per il peccato") di *Rm* 8,3 in base alla analoga espressione usata nella LXX per indicare il "sacrificio per il peccato" (cf. 374-375): non si discutono gli argomenti consistenti – primo fra tutti il fatto di non trovarci in un contesto cultuale – di chi invece opta per un significato più generico, "per [l'eliminazione] del peccato".

La conclusione (cf. 401-406) viene tracciata in base alla reciprocità e alla concomitanza dei due elementi base della discussione: la *Stellvertretung* ha a che fare con il giudizio, il giudizio ha a che fare con la *Stellvertretung*, e questa avviene nel giudizio: la sintesi teologica, ampiamente condivisibile, consiste nel constatare che la croce e l'intercessione nel giudizio vanno considerate come un unico evento teologico e cristologico, nel quale la volontà salvifica di Dio nei confronti dell'umanità, assume in Cristo – nella sua funzione di mediatore e rappresentante solidale – tutta la sua pregnanza.

A parte i rilievi sopra esposti, il volume di Sung-Ho Park, presenta numerosi elementi di progresso nella ricerca su questo particolare *topic* paolino. Il linguaggio non sofisticato né troppo tecnico, permette una proficua accessibilità anche ad un pubblico di non specialisti.

*Giuseppe Pulcinelli*



## **LIBRI RICEVUTI**



- E. Avallone, *La Commissione Teologica Internazionale. Storia e prospettive*, Marcianum Press, Venezia 2016.
- M. Barros, *Evangelo e istituzione*, Messaggero, Padova 2014.
- L. Bianchi (a cura di), *Scrutare gli orizzonti. La vita consacrata francescana 50 anni dopo il Vaticano II*, EDB, Bologna 2016.
- S. Busetto, *Certezza e realtà. Uno studio sul pensiero filosofico di John Henry Newman*, Vita e Pensiero, Milano 2015.
- D. De Leo, *Lettere in dialogo. Tratti del Magistero dell'Arcivescovo D'Ambrosio alla Diocesi di Lecce*, Milella, Lecce 2016.
- G.A. Galluccio, *La Pneumatologia del 'peri arxon' di Origene nella traduzione rufiana De Principiis. Lo Spirito Santo in rapporto al Logos-Cristo*, Viverein, Roma 2015.
- C. Heilig - J. T. Hewitt - M. F. Bird, *God and the Faithfulness of Paul*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- F. Masetto, *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo*, Elledici, Torino 2016.
- A. Quagliaroli, *Frammentazione e fedeltà. La vita spirituale cristiana di fronte alla frammentazione delle relazioni nella postmodernità liquida*, Cittadella, Assisi (PG) 2016.
- J. Rajčáni, *Identità e agire morale. Riflessioni sull'esistenza cristiana alla luce del pensiero di Romano Guardini*, Aracne, Ariccia (RM) 2016.
- L. Raniero - P. Sgroi, *Preceduti dalla parola. Percorsi di ermeneutica ecumenica*, Antonianum, Roma 2016.
- N. Rotunda, *Verso una nuova politica economica per l'uomo? La posizione morale di B.J.F. Lonergan*, Cantagalli, Siena 2015.
- A. Schmucki - D. Forlani (a cura di), *La vita consacrata e il nuovo ambiente digitale. Sfide e opportunità formative*, EDB, Bologna 2015.



## **INDICE**



<b>Editoriale</b>	7
<b>Articoli</b>	
ROMANO PENNA, <i>Martin Lutero e la Lettera di Paolo ai Romani</i>	17
1. Premessa storica, 17 – 2. Alcune posizioni condivisibili, 19 – 2.1. Il senso generale della lettera, 20 – 2.2. Il “sola fide”, 21 – 2.3. La successione “feri, esse, agere”, 24 – 3. Alcune posi- zioni problematiche, 27 – 3.1. La giustizia di Dio, 28 – 3.2. La dimensione “mistica” del battezzato, 30 – 3.3. La valutazione di Israele, 34 – 4. Conclusione, 36	
LOTHAR VOGEL, <i>Realistische und illusorische Theologie bei Martin Lu- ther (bis 1518)</i>	41
1. Die Rezeption der Mystik, 42 – 2. Ekklesiologie und Kir- chenkritik, 46 – 3. Die Zusammenführung beider Entwick- lungslinien: die 95 Thesen gegen den Ablass, 52 – 4. Bemerkungen zur Heidelberger Disputation, 57 – 5. Rückblick, 58	
PIERLUIGI SQUAZZARDO, <i>La figura di Maria la Madre di Dio nei Concilî. Tra il primo e il secondo millennio</i>	63
1. Le rappresentazioni della Vergine Maria nel corso dei se- coli, 64 – 1.1. I paradigmi mariani dell’età patristica (II-VIII secolo), 65 – 1.2. I paradigmi mariani del Medioevo (VIII-XV secolo), 69 – 1.3. I paradigmi mariani della modernità (XV- XVIII secolo), 72 – 1.4. I paradigmi mariani dell’epoca con- temporanea (XIX – prima metà del XX secolo), 76 – 2. Maria, la Madre di Dio nei Concilî: tra primo e secondo millennio, 80 – 2.1. Maria nei Concilî della Chiesa antica (l’età patristica), 81 – 2.2. Maria nei Concilî tra Medioevo ed epoca Moderna, 90 – 2.3. Maria nelle definizioni dogmatiche tra XIX e XX secolo, 95 – 3. Conclusione, 98	
FRANCESCO TESTAFERRI, <i>Le Saulchoir: una teologia che fa “scuola”</i>	101
1. Il contesto, 101 – 2. Le Saulchoir: l’istituzione, 105 – 2.1. L’inizio e la reggenza di Gardeil, 105 – 2.2. Lemonnyer e l’ap- porto di Mandonnet, 109 – 3. Le Saulchoir “selon Chenu”, 112 – 3.1. Da Saint-Jacques a Le Saulchoir, 116 – 3.2. Spirito e metodi, 118 – 3.3. La teologia, 119 – 4. Bilancio conclusivo e note a margine, 121	

**Focus su *Amoris Laetitia***

NUNZIO GALANTINO, *Amoris Laetitia e forme del sapere* 129

1. Premessa: “fare teologia” in una Chiesa chiamata a rinnovarsi, 129 – 2. *Amoris Laetitia*: la famiglia alla prova dei tre fondamentali mutamenti, 131 – 2.1. Libertà e coscienza delle persone per un’autentica fedeltà familiare, 132 – 2.2. Ruolo e identità della donna nell’ambito familiare, 134 – 2.3. Significato unitivo e procreativo della sessualità, 135 – 3. «E liberaci dalla ... foga illuministica», 137 – 4. Per un processo di riflessione e di formazione: senso e obiettivo dell’incontro, 139 – 5. Quale discernimento?, 140

## AREA TEOLOGIA SPECULATIVA

Scheda gruppo di lavoro, 143 – Sintesi del gruppo di lavoro, 144

Laura VISCARDI – Claudio GENTILI, *Amoris Laetitia: una nuova era per la teologia del matrimonio* 147

Un punto di partenza, 147 – L’amore rinasce dal perdono, 149 – Una nuova era per gli studi teologici, 152 – «Il fine unitivo è rimasto in ombra» (*AL* 36), 154 – Diventare coniugi con le caratteristiche di una buona amicizia, 155 – Un approccio realista, 156 – Il primato della persona sulla legge, 157 – Una teologia sempre in ascolto, in ginocchio, 158

## AREA TEOLOGIA PRATICA

Scheda gruppo di lavoro, 161 – Sintesi del gruppo di lavoro, 163

SUSY ZANARDO, *La forza della vulnerabilità. Riflessioni a margine di Amoris Laetitia* 167

## AREA FILOSOFIA E SCIENZE UMANE

Scheda gruppo di lavoro, 177 – Sintesi del gruppo di lavoro, 178

ADRIANO FABRIS, *Amoris Laetitia: un approccio antropologico* 181

1. Per una lettura antropologica di *Amoris Laetitia*, 181 – 2. L’interesse antropologico nella struttura del testo, 182 – 3. Il metodo adottato, 183 – 4. La condizione antropologica del presente, 184 – 5. La questione della fiducia, 186 – 6. Comunicazione e testimonianza, 187 – 7. Un’antropologia relazionale, 188

ROCCO BUTTIGLIONE, *Amoris Laetitia. Risposte ai critici*

191

1. Alcuni aspetti controversi di *Amoris Laetitia*, 191 – 1.1. Le condizioni generali del peccato mortale, 192 – 1.2. Cosa cambia?, 193 – 1.3. *Amoris Laetitia* contraddice S. Giovanni Paolo II sul tema della teologia della situazione?, 195 – 1.4. L'obiezione di Robert Gahl, 197 – 1.5. Quali sono i divorziati risposati che possono fare valere delle circostanze attenuanti?, 200 – 1.5.1. Quelli dei quali è dubbia la validità del primo matrimonio, 200 – 1.5.2. Quelli che hanno distrutto un matrimonio valido ma vogliono tornare alla pienezza della vita cristiana, 202 – 1.6. Il concetto di peccato sociale, 206 – 1.7. S. Maria Maddalena e la parabola dei talenti, 206 – 1.8. Una prima conclusione provvisoria: *Amoris Laetitia* non cambia nulla..., 208 – 1.9. ... e pure cambia tutto, 209 – 1.10. La morte di Socrate e la morte di Cristo, 210 – 1.11. La scelta fra la colpa grave ed il martirio, 211 – 2. La critica di Josef Seifert, 212 – 2.1. L'argomentazione di Seifert, 212 – 2.1.1. Quali coppie in situazione irregolare ha in mente il Papa?, 212 – 2.1.1.1. Nessuna coppia in situazione irregolare, 213 – 2.1.1.2. Tutte le coppie in situazione irregolare, 213 – 2.1.1.3. Alcune persone in situazione irregolare con specifiche circostanze attenuanti, 214 – 2.1.2. È possibile ignorare i principi morali fondamentali senza colpa grave?, 214 – 2.1.3. S. Tommaso: ogni uomo conosce i primi principi della legge naturale ma può errare nel trarre le conseguenze dei primi principi, 215 – 2.1.4. Karol Wojtyła: la emozionalizzazione della coscienza, 217 – 2.1.5. S. Giovanni Paolo II ed il "peccato sociale", 221 – 2.1.6. Esistono persone che vivono in una condizione di peccato senza colpa soggettiva, 223 – 2.1.7. Il Papa però non vuole dare la comunione a tutti coloro che si trovano in una situazione di peccato senza (piena) responsabilità soggettiva, 224 – 2.2. Le affermazioni che Seifert chiede al Papa di ritrattare o correggere, 229 – 2.2.1. È l'adulterio, almeno in alcune situazioni, cosa buona o addirittura obbligatoria?, 229 – 2.2.2. Divorziati risposati coscienti di essere adulteri e non pentiti possono essere in grazia di Dio?, 231 – 2.2.3. Ripudia Papa Francesco *Veritatis Splendor* e *Familiaris Consortio*?, 232 – 2.2.4. Nega il Papa che esista l'inferno?, 236 – 2.2.5. È giusto accusare il Papa di essere eretico?, 237

**Recensioni**

241

G. BOFFI - M. SUNJIC (eds.), *Science and Christian Faith in post-cold War Europe. A comparative analysis 25 years after the fall of the Berlin Wall* (Giovanni Ancona), 243 – M. BONACKER, *Zwischen Genese und Geltung. Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik* (Giuseppe Franco), 244 – R. BUTTIGLIONE, *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo?* (Massimiliano Palma), 246 – R. CECCONI, *La dispersione e la nuova sequela dei discepoli di Gesù in Marco. Una debolezza riscattata* (Francesco Filannino), 250 – J. DELUMEAU, *L'avenir de Dieu* (C. Lorenzo Rossetti), 253 – G.I. GARGANO, *Lezioni di Teologia Trinitaria. I. Dalla lex orandi alla lex credendi; Lezioni di Teologia Trinitaria. II. Modi di contemplare il mistero* (Riccardo Ferri), 259 – SUNG-HO PARK, *Stellvertretung Jesu Christi im Gericht: Studien zum Verhältnis von Stellvertretung und Kreuzestod Jesu bei Paulus* (Giuseppe Pulcinelli), 263

**Libri ricevuti**

269

**Indice**

273

## *Enti e riviste con cui è attivo un cambio*

### INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)  
*Anatellei se levanta* - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)  
*Augustiniana* - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)  
*Biblioteca Apostolica Vaticana* (SCV)  
*Biblioteka uniwersytecka* - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)  
*Bogoslovni vestnik* - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)  
*Bulletin de littérature ecclésiastique* - Institut Catholique de Toulouse (F)  
*Burgense* - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)  
*Catholic Biblical Quarterly* - Catholic University of America - Washington (USA)  
*Ciencia tomista* - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)  
*Ciudad de Dios* - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)  
*Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal* - Grootseminarie - Bruges (B)  
*Conferencia Episcopal Española* - Madrid (E)  
*Culture e fede* - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)  
*Dialog teologic* - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)  
*Diálogo ecuménico* - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)  
*Ephemerides mariologicae* - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”  
- Madrid (E)  
*Estudio agustiniano* - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)  
*Hispania sacra* - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)  
*Irenikon* - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)  
*Iter* - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)  
*Laval théologique et philosophique* - Université Laval - Quebec (CND)  
*Library of Congress* - Washington (USA)  
*Mayeutica* - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)  
*Medellin* - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)  
*Miscelanea comillas* - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

*Naturaleza y gracia* - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)  
*Nouvelle revue théologique* – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)  
*Old Testament abstracts* - Catholic University of America - Washington (USA)  
*Path* - Pontificia Academia Theologica (SCV)  
*Perspectiva teológica* - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)  
*Philippiniana sacra* - University of Santo Tomas - Manila (RP)  
*Recherches de théologie et philosophie médiévales* - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)  
*Religión y cultura* - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)  
*Revista agustiniana* - Agustinos Españoles - Madrid (E)  
*Revista catalana de teologia* - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)  
*Rivista teologica di Lugano* - Facoltà Teologica - Lugano (CH)  
*Revue des sciences religieuses* - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)  
*Revue théologique de Louvain* - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)  
*Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity* - Turnhout (B)  
*Scripta Theologica* - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)  
*Selecciones de teología* - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)  
*Theoforum* - Saint Paul University - Ottawa (CDN)  
*Theologica* - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)  
*Theologica Xaveriana* - Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá (CO)  
*The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy* - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)  
*Trierer Theologische Zeitschrift* - Theologische Fakultät - Trier (D)  
*Vidyajoti* - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)  
*Zeitschrift für katholische Theologie* - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

#### ITALIANE

*Angelicum* - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma  
*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* - Istituto storico italo-germanico - Trento  
*Antonianum* - Pontificia Università "Antoniano" - Roma  
*Apulia theologica* - Facoltà Teologica Pugliese - Bari  
*Archivio teologico torinese* - Facoltà di Teologia - Torino  
*Archivum franciscanum historicum* - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata  
*Asprenas* - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli  
*Augustinianum* - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma  
*Biblica* - Pontificio Istituto Biblico - Roma  
*Biblioteca casanatense* - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma  
*Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo* - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma  
*La Civiltà Cattolica* - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma

*Claretianum* - Istituto di Teologia della vita consacrata “Claretianum” - Roma  
*Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium* - Convento SS. XII Apostoli - Roma  
*Conferenza episcopale italiana* - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma  
*Convivium assisiense* - Istituto teologico - Assisi  
*Credere oggi* - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova  
*Euntes docete* - Pontificia Università Urbaniana - Roma  
*Firmana* - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR “SS. Alessandro e Filippo” - Fermo  
*Forma sororum* - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve  
*Gregorianum* - Pontificia Università Gregoriana - Roma  
*Islamochristiana* - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica - Roma  
*Istituto di filologia classica* - Università degli Studi - Genova  
*L’Italia francescana* - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati  
*Laurentianum* - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma  
*Marianum* - Pontificia Facoltà Teologica “Marianum” - Roma  
*Orientalia christiana periodica* - Pontificio Istituto Orientale - Roma  
*Protestantesimo* - Facoltà Valdese di Teologia - Roma  
*Quaderni teologici* - Studio Teologico “Paolo VI” del Seminario Diocesano - Brescia  
*Rassegna di teologia* - Sez. “San Luigi” della Pont. Facoltà Teol. dell’Italia Merid. - Napoli  
*Ricerche teologiche* - Società italiana per la ricerca teologica - Roma  
*Rivista biblica* - Organo dell’Associazione biblica italiana - Bologna  
*Rivista liturgica* - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova  
*Rivista di archeologia cristiana* - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma  
*Rivista di teologia dell’evangelizzazione* - Facoltà Teologica dell’Emilia Romagna - Bologna  
*Rivista di teologia morale* - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna  
*Sacra doctrina* - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna  
*Sacramentaria e scienze religiose* - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona  
*Schede medievali* - Officina di Studi Medievali - Palermo  
*Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris* - Accademia Alfonsiana - Roma  
*Studi ecumenici* - Istituto di Studi ecumenici “San Bernardino” - Venezia  
*Studi di teologia* - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova  
*Studium Generale Marcianum* - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia  
*Teologia* - Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale - Milano  
*Theologica* - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari  
*Vetera christianorum* - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari  
*Vita consacrata* - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma  
*Vita e Pensiero* - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano  
*Vivens homo* - Facoltà teologica dell’Italia Centrale - Firenze

L’**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002  
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.