ISSN 3103-6295

Scienze Religiose e Formazione

anno 2023, numero 0, volume 2
Presentazione dei corsi dell'Istituto

Indice

Storia della Chiesa moderna e contemporanea 189
FEDERICO CORRUBOLO

«Con un acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo» (Tt 3,5)....203
GIUSEPPE DEODATO

L'importanza della conoscenza del culto israelitico antico e del contributo della Letteratura Rabbinica nello studio dell'AT..... 219

FULVIO DI GIOVAMBATTISTA

La Teologia, il respiro intelligente e contemplante della fede 235
MICHELE BENEDETTO FILIPPI

La Cristologia compresa nell'odierno orizzonte teologico 253
MASSIMILIANO NASTASI

Psicologia della Religione 271
ALESSANDRO PANIZZOLI

Pedagogia Generale e Speciale 291
LUCA PASQUALE

Quale 'migliore' teologia morale? La proposta dell'*ordo amoris* per accogliere e vivere il realismo della fede cristiana in azione 305
DOMENICO SANTANGELO

Teologia delle religioni e del dialogo interreligioso 321
SIMONE CALEFFI

SReF 0/2 (2023): 189-201

Storia della Chiesa moderna e contemporanea

FEDERICO CORRUBOLO*

1. La storia

"Papà, a che serve la storia?"

Se non fosse stato per questa domanda impertinente non avremmo mai avuto l'*Apologia della storia*, uno dei libri più belli di Marc Bloch, fondatore con Lucien Febvre degli *Annales* e fucilato dai nazisti nel 1944 (cfr. Bloch 1949). La provocazione del piccolo Étienne costrinse papà Marc a rispondere con disarmante onestà e chiarezza in pagine memorabili che si rileggono sempre con frutto, soprattutto quando si tratta prendersi la briga di insegnare storia ad altri. Vale la pena ripercorrerla brevemente.

La prima risposta è scandalosa: la storia non "serve", la storia è *divertente*: «Prima del desiderio di conoscenza, il semplice gusto; prima dell'opera di scienza [...] l'istinto che vi conduce» (*ivi*: 9). Si tratta di una verità fondamentale che difficilmente si ammette: la storia coinvolge l'immaginazione, la fantasia, il mistero del passato... Bloch non teme di usare la parola *seduzione*, ed ogni storico onesto non potrà negarlo: la storia è prima di tutto una *passione*.

Per quanto possa valere, anch'io debbo riconoscerlo: ho immaginato centinaia di volte le navi di Colombo nella notte fra l'11 ed il 12 ottobre 1492 al momento della comparsa dei primi fuochi di bivacco sulle colline dell'isola di San Salvador confusa nelle tenebre; o la voce rotta dalla commozione del

* corrubo@gmail. com. Docente incaricato di *Storia della Chiesa moderna e contemporanea* presso L'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Roma.

Cardinal Morone che, dopo una seduta-fiume di due giorni senza interruzione, annunciava la sera del 4 dicembre 1563: "Il Concilio è finito. Andate in pace!" facendo piangere tutti i vescovi presenti. Così come un groppo alla gola mi sale ogni volta che racconto lo scioglimento dell'esercito pontificio in piazza San Pietro, la mattina del 21 settembre 1870: "*Mes enfants! Vive Pie neuf!*" gridò il generale Kanzler prima di mettere in formazione i suoi zuavi per uscire in marcia da porta Cavalleggeri, mentre il Papa si affacciava alla finestra del palazzo apostolico per salutarli… Che momenti, quelli! «Guardiamoci togliere la nostra scienza la sua parte di poesia. Guardiamoci soprattutto, come ne ho sorpreso il sentimento in taluni, dall'arrossirne» (*ivi*: 10). Ci voleva il coraggio e l'onestà di Marc Bloch per riconoscerlo: si fa storia principalmente per questo.

Anche chi scrive (arrossendo lievemente) confessa quindi "la sua parte di poesia": l'inizio delle Storie di Erodoto ("*Questa è l'esposizione dell'indagine* – istorìes – *di Erodoto di Alicarnasso, affinché le gesta degli uomini non vadano perdute…*") e la conclusione dei *Sepolcri* di Foscolo, con Omero che abbraccia le urne degli eroi e chiede di raccontargli la loro storia («Un dì vedrete /mendico un cieco […] abbracciar l'urne e interrogarle» vv. 279-283). Le urne prima di tutto si abbracciano; soltanto dopo si interrogano. Prima il cuore, poi la testa: e Bloch non è meno chiaro anche su questo punto: basta procedere per rendersene conto.

Per lui la storia è la "*scienza* degli *uomini* nel *tempo*". È *scienza* perché dopo averne gustato la suggestione, si sforza di comprendere, rendere intelligibile il reale secondo nessi causali. Non è solo affastellare nozioni, come gemono tanti studenti costretti per anni ad imparare nomi, battaglie, trattati, re, imperatori e papi fino a provare una ripugnanza invincibile per tutto quanto sa di storia (una piaga che nelle mie lezioni mi propongo di guarire, o almeno di medicare).

La storia poi, è la scienza degli *uomini*; c'è storia dove c'è l'umano, mentre nelle scienze naturali il tempo è solo una misura. Al fisico non importa la data e l'operatore di una fissione nucleare, importano durata e modalità del fenomeno. Per uno storico invece, la fissione nucleare operata da Oppenheimer nel deserto di Alamogordo il 16 luglio 1945 non somiglierà mai a nessun'altra (e un film recentissimo ci dispensa dallo spiegare perché). Si parla dell'individuo singolo (impossibile fare la storia della Riforma senza

parlare dei drammi di Lutero); ma anche dell'uomo in relazione, in società (e qui entra la storia della Chiesa, come vedremo dopo: *Dove due o tre sono riuniti nel mio nome…*

Infine, la storia è scienza degli uomini *nel tempo*. Qui il discorso sarebbe troppo lungo. In questa sede mi preme sfatare due idee false sul tempo, una molto diffusa, l'altra molto meno, ma non per questo meno pericolosa. La prima è una possibile risposta al piccolo Étienne: «Per mettere in moto o riparare una dinamo è indispensabile aver capito a fondo le idee del vecchio Volta sul galvanismo?» (Bloch 1949: 35), si chiede papà Marc, ma è una domanda retorica: no, non serve, si può fare lo stesso, il passato è inutile al presente, dove domina la tecnica (oggi il web). Eppure, poco dopo, lo stesso autore fotografa in un attimo il nostro presente digitale: «L'uomo passa il suo tempo a montare meccanismi di cui resta poi prigioniero più o meno volontario» (*ivi*: 33). L'oblio del passato è una gabbia che rende ostaggi dell'immediato. Oltretutto, chi monta oggi quei meccanismi, il passato lo conosce benissimo. *Bluetooth* vuol dire *dente blu* ed era il soprannome di un del primo re danese, Harald Blaatand, vissuto nel X secolo. Unì le tribù danesi col Vangelo ed è per questo che è stato preso come simbolo della comunicazione oltre ogni confine. Il simbolo di questo meccanismo è l'unione delle iniziali del suo nome: "ᚼ" (la runa che corrisponde ad H) ed una "B" stilizzata stanno per Harald Blatand (il dente blu ce l'aveva perché era il segno di riconoscimento dei guerrieri della sua tribù). Curiosità, certamente: ma non è curioso anche il fatto che nella Silicon Valley conoscano la storia della Chiesa altomedievale, del tutto ignota ai nostri studenti liceali?

L'altra idea nefasta è quella di segno opposto, tipica degli antiquari (nel senso peggiore del termine). Oggi torna di moda nel tradizionalismo culturale ed anche religioso. Il passato è tutto: è il passato che spiega il presente; nel passato c'è *in nuce* tutto il futuro, anzi, è pure meglio del futuro (*Torniamo al passato, sarà un guadagno per il futuro* tuonava Giuseppe Verdi, dimentico della sua giovinezza rivoluzionaria).

Quest'argomento presuppone un passato in cui c'erano quelle cose buone e belle che ora non ci sono più. Bloch parla di una *ossessione delle origini*. Tornare alle origini era il sogno di tutti gli eretici della Chiesa (il primo è Marcione dopo soli cent'anni di Vangelo…). Il problema è che

parlando di origini si confonde *l'inizio cronologico* e la *causa storica*, due cose che non sempre coincidono. L'inizio cronologico di un dato evento può non costituire un fatto storico, ed un fatto storico può produrre effetti molto tempo dopo il suo inizio cronologico. I Vichinghi, scoprirono l'America nell'undicesimo secolo e non seppero cosa farsene; i cinesi inventarono la polvere da sparo e la locomotiva a vapore all'epoca di Augusto, ma li usavano solo per divertirsi alle feste… Il passato come tale, quindi, non spiega proprio tutto, anzi: per certe cose è vero il contrario. È il presente che spiega il passato e lo fa capire meglio. E qui Bloch torna al discorso immaginativo dell'inizio:

> È sempre alle nostre esperienze quotidiane che noi chiediamo in prestito gli elementi che servono per ricostituire il passato… i nomi stessi che adoperiamo per caratterizzare stati d'animo e forme sociali scomparse, che senso avrebbero per noi se non avessimo per prima cosa veduto vivere degli uomini? (Bloch 1949: 378).

Detto in altre parole, è impossibile oltreché inutile affaticarsi a ricostruire il passato *senza* o *contro* il presente. Si costruisce un passato inesistente che rivela il nostro modo di pensare al presente (e un domani diventerà interessante materia di studio per gli storici del futuro).

Tiriamo le somme: la prima conseguenza didattica di questa riflessione sulla Storia è che nel corso di Storia della Chiesa moderna e contemporanea si vuol educare al *gusto* per questa materia, suscitando negli studenti la *passione* per l'uomo nel tempo. Lo strumento educativo principale per raggiungere questo scopo è la lezione di storia nei luoghi in cui la storia accadde, con un *fac-simile* dei documenti prodotti in quello stesso luogo. Il fatto di trovarsi a Roma costituisce in questo senso una opportunità del tutto unica, soprattutto per la storia della Chiesa (di questo si dirà meglio in seguito).

La seconda conseguenza didattica è che si intende educare lo studente alla complessità del fattore *tempo* nella dimensione umana: perciò si rifuggirà dalle semplificazioni, mostrando invece l'ampiezza dei temi e dei problemi, la pluralità delle risposte e delle interpretazioni ed i diversi approcci al tema specifico del corso, che andiamo adesso a trattare: la storia *della Chiesa*.

2. *La storia della Chiesa*

Come maestro prendiamo Hubert Jedin e la sua definizione di Storia della Chiesa:

> L'oggetto della storia della Chiesa è la crescita nel tempo e nello spazio della Chiesa fondata da Cristo (Jedin 1992: 3).

Per usare le parole di Bloch, all'origine del *fatto umano collettivo* chiamato "Chiesa" crediamo per fede che ci sia un'azione divina che ha plasmato un corpo sociale unico nel suo genere, dotato di una *essenza permanente* in grado di riconfigurarsi nel tempo. L'aspetto teologico riguarda la sua origine divina, opera dell'azione di Cristo, il suo ordinamento fondamentale, e l'assistenza dello Spirito Santo. Questi elementi garantiscono la sua identità sostanziale nel mutamento delle forme esteriori.

Lo scopo ultimo della Chiesa (e quindi della sua storia) è la salvezza, l'unione dell'umanità con Dio. Jedin ricorda Mohler: «La storia della Chiesa è la serie degli sviluppi del principio di luce e di vita comunicato da Cristo all'umanità per unirla nuovamente a Dio» (*ivi*: 4). Ciò non vuol dire che solo il credente può capire la storia della Chiesa, o che le vicende della storia debbano essere piegate ad una interpretazione confessionale. È ancora Jedin a ribadirlo:

> Il concetto di "Chiesa" non va compreso nel senso che la struttura della Chiesa indicata dalla dogmatica debba aprioristicamente esser presa come schema della narrazione storica o debba in essa venir ritrovata, limitando od impedendo l'accertamento empirico-storico sulla base delle fonti (*ivi*: 3).

Di fatto, la storia della Chiesa è un campo di ricerca in cui da secoli si incontrano storici credenti e non credenti, con apporti di grandissimo rilievo da parte di tutti. Entrambi condividono un principio fondamentale: l'atto di fede, essendo un fatto di coscienza non rientra come tale nella ricerca storica; i suoi effetti invece sì. È su questi effetti che si operano scelte diverse fra credenti e non credenti. Il confronto corretto e libero con la storiografica laica è un altro obiettivo didattico del corso: apprezzarne il contributo, rilevarne i limiti, dialogare con onestà e rispetto.

Chi non condivide una visione di fede inquadra il fenomeno "Chiesa" con altri parametri nell'ambito di una "storia del cristianesimo" utilizzando

un paradigma che accosta pià o meno la fede cristiana ad una dottrina filosofica o politica. Eccone una possibile definizione fornita da un grande storico laico, Giovanni Miccoli:

> La storia della chiesa diventa essenzialmente la storia del modo come stata conservata e tramandata la parola di Dio: una storia perciò soprattutto istituzionale e insieme dottrinale, bisognosa di documenti autentici e di prove sicure atte a dimostrare l'unico filo che unisce la gerarchia sacerdotale ai tempi apostolici (Miccoli 1974: 434).

Da questo concetto di tipo istituzionale (in sé certamente legittimo) restano fuori varie cose: quasi sempre la teologia e la liturgia, spesso l'arte, la fede del popolo di Dio, la devozione, il sentimento religioso propriamente detto. Miccoli stesso lo conferma:

> Il midollo profondo l'ideologia, la fede, la pietà, gli ordinamenti e i rapporti fondamentali restano nella sostanza per definizione quelli che sono sempre stati non suscettibili di evoluzione e quindi di un'analisi che si ponga come analisi storica (*ivi*: 435).

Ripudiando il presupposto della "continuità nel mistero", del persistere dell'essenza nel mutamento delle forme storiche, lo storico laico (se onesto), constata una realtà che resta innegabile ed inspiegabile allo stesso tempo:

> Resta un punto difficilmente superabile: l'idea, più o meno espressa e cosciente, di un cristianesimo che nella sostanza rappresenta un continuum, che avrà sfumature, accentuazioni diverse, che cadrà in deviazioni, debolezze umane via dicendo, ma che in ultima istanza sarà sempre uguale a sé stesso […]
> È urgente mi sembra domandarsi quali siano il senso, il significato di quella continuità istituzionale di presenza, di una realtà così divisa, frammentata, lacerata al suo interno… In fondo è l'unico modo in cui chi non condivida quei presupposti confessionali può affrontare il problema di un "filo ininterrotto" che è componente così profonda della nostra storia, e del nostro stesso modo di essere nel presente (*ivi*: 446).

Nella preclusione di ermeneutiche soddisfacenti, la continuità nel mutamento è retrocessa a mito storiografico. Si tratta in effetti di un punto centrale della storiografia laica, impegnata a "ristabilire la verità" svelando le menzogne secolari di una istituzione "puramente" umana. Un compito appassionante, non c'è che dire (non s'è detto che la storia è passione?):

l'esclusione programmatica della verità della fede quale motore della storia costringe però lo storico laico a cercare sempre nuovi "motori", che, come s'è detto, finiscono per incepparsi davanti all'evidenza di certi fatti. Così li descrive De Lubac, in una pagina straordinaria della sua *Meditazione sulla Chiesa*:

> Come sono lontani da noi gli alessandrini nel III secolo o gli africani del quinto! Come ci sentiamo spaesati a loro contatto! […] Se ci sforziamo di leggerli rimestiamo segni astratti e freddi senza veramente capire… Ma ecco che ad una svolta di pagina sorge un Nome. Come un lampo dissipa l'oscurità circostante. Tutto riprende vita. Non è più soltanto lo storico che in noi comprende e si commuove. Affiorano delle sfumature di sentimenti che, sin dalla delicatezza stessa della loro espressione, eguagliano in perfezione le nostre. Nel loro amore a Gesù, un Origene, un Agostino, sono veramente nostri contemporanei…. l'illetterato si incontra con il filosofo; la monaca chiusa nel monastero non differisce sostanzialmente da colui che porta la "sollecitudine di tutte le chiese"; la voce del martire cinese del XX secolo si confonde con la voce del martire siriaco del II secolo (De Lubac 1978: 30-32).

Qui non si tratta solo di poesia, ma di fonti storiche la cui somiglianza a distanza di secoli non trova nella storia "istituzionale" o in quella "di potere" un'ermeneutica soddisfacente. Uno dei talloni d'Achille di questi approcci è il disprezzo della pietà popolare quale fonte storica. Lo storico laico di solito non tratta la spiritualità, la devozione (se non in termini sociologici), ed è spesso digiuno su liturgia e teologia, tutti campi fondamentali per la nostra materia. La storia della pietà è storia a tutti gli effetti, come ricorda il suo fondatore don Giuseppe De Luca:

> Riceve qui il nome di pietà non la sola teoria, né il solo sentimento dell'una e dell'altra religione in genere, né la sola religiosità vaga, né il solo vertice supremo ed esatto dell'unione mistica, bensì quello stato, e quello solo, nella vita dell'uomo quando egli ha presente in sé per consuetudine di amore, Iddio (De Luca 1962: 7).

Da questo fatto interiore (quindi non indagabile in sede storica) discende tuttavia una serie infinita di fonti storiche: di pensiero, di preghiera, scritti, poesie, opere d'arte che nei secoli costituiscono un campo immenso di ricerca storica. In questo senso l'adozione di un paradigma istituzionale

restringe la percezione del fenomeno "Chiesa", lasciando al di fuori molti altri temi che invece gli appartengono di diritto.

Chi studia storia della Chiesa si trova continuamente davanti ricerche condotte con approcci limitati e restrittivi che inficiano le conclusioni finali, talvolta *cum ira et studio*. Tuttavia, il valore della ricerca su fonti spesso inedite, la loro presentazione e valutazione, impone il rispetto del precetto paolino: «Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (1 Ts 5,21). Ed è precisamente questo un altro obiettivo didattico del nostro corso.

In esso verrà presentato e discusso l'ultimo volume di Massimo Firpo sul Concilio di Trento, pubblicato l'anno scorso (cfr. Firpo 2022). Firpo è autore di una poderosa biografia del Cardinal Morone scritta in collaborazione con Germano Maifreda e pubblicata nel 2019 con un titolo quanto mai eloquente (*L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, cfr. Firpo-Maifreda 2019). In entrambe le opere l'autore combatte un'idea retorica ed apologetica dell'applicazione del Concilio tridentino da lui derubricata a mito storiografico, contro la neoapologetica cattolica di marca soprattutto nordamericana. Firpo dichiara "suggestiva" la storia "dal basso", ma nella *Premessa* al suo lavoro ne annuncia l'esclusione programmatica in quanto «estranea se non indifferente» a ciò che conta veramente, ossia «il ruolo istituzionale e politico della Chiesa» (Firpo-Maifreda 2019: 7). Alla fine, emerge una realtà di Chiesa in forma di lobby politico-religiosa, ben poco interessata a riformarsi e volta essenzialmente al controllo dei suoi privilegi e ad imbrigliare le masse tramite la devozione popolare, di volta in volta definita «passiva» (*ivi*: 212), «anomica» (*ivi*: 227) ed infantile[1].

La rinuncia programmatica ad occuparsi seriamente delle tracce lasciate dalla fede e dalla pietà (devozione, ma anche liturgia, sacramentaria, prassi pastorale, etc…) riduce gli spazi della ricerca orientandola verso conclusioni non equilibrate. Uno storico credente non potrà che apprezzare la rilettura della saggistica storica sulle contraddizioni profonde del periodo post-tridentino anche a livello locale (Piemonte, Italia centrale, Puglia e Calabria); noterà forse l'assenza di fonti dirette e cercherà di verificarne

[1] «Una religione per il popolo, tutta dedicata a condurlo per mano lungo la impervie via della salvezza, fondata sul primato dell'obbedienza come quella praticata con austero paternalismo da San Carlo a Milano esemplare vescovo della Controriforma» (*ivi*, p. 222).

l'esistenza; tuttavia manterrà un sano e rispettoso distacco nei confronti delle conclusioni, non serene, dell'autore, così come di tanti altri storici nei quali la passione (di cui abbiamo già parlato) tende a prevalere sull'onestà intellettuale; il cuore sulla testa.

Ovviamente il corso si porrà anche il problema di come rispondere a queste posizioni. Lungi dallo scadere nella polemica, la risposta è abbastanza facile: con lo studio. È innegabile constatare l'esistenza di una ricerca storica che non guarda con benevolenza alla Chiesa ed alla sua fede, soprattutto in Italia. Eppure, piuttosto che trarne motivo di polemica, occorre bisogna riconoscere che la storia della Chiesa non è molto amata prima di tutto all'interno della Chiesa stessa. A questa situazione non si può che rispondere con lo studio e con l'insegnamento "appassionato" di questa materia (almeno tanto quanto quello dei nostri interlocutori laici… sempre alla passione si torna!).

Hubert Jedin, che abbiamo preso come punto di partenza della nostra riflessione, fa riflettere su questo punto quando parla della Chiesa «coperta della polvere dei secoli, sofferente per le mancanze degli uomini e perseguitata dai suoi nemici». Di qui la conclusione lapidaria, oggi troppo spesso dimenticata: «La storia della Chiesa è *teologia della croce*» (Jedin anno: 8). Potremmo chiosare: l'indifferenza della Chiesa verso la propria storia è la croce del nostro tempo: sarebbe bello che potesse diventare anche la nostra *passione*: umana e divina, intellettuale e teologale. Piuttosto che polemizzare, sarà il caso di rimboccarsi le maniche…

3. *Il corso di Storia della Chiesa in età moderna e contemporanea*

Il concetto di modernità è ormai storicamente "chiuso", indica cioè un'epoca definita e finita, o meglio definibile perché finita; mentre la "contemporaneità" indica il nostro presente, e la problematica relativa alla sua "storiografabilità" (già a suo tempo accennata da Bloch nella sua *Apologia*). In un suo interessante saggio storico, Benigno (2013) presenta in modo convincente e l'una e l'altra epoca. Fino all'ultima guerra la storia era vista come *progresso* sul modello della "Rivoluzione francese", come esodo laico dalla tirannide alla democrazia, dal Trono al Parlamento, poi successivamente dal capitalismo alla dittatura del proletariato, dalle plutocrazie al nazionalsocialismo, dalla dittatura alla liberazione, dai blocchi

contrapposti alla *fantasia al potere* nel 1968. Si può quindi affermare che l'idea del progresso identifica in qualche modo la modernità come categoria storiografica.

La storia contemporanea assume invece sempre più il "modello Auschwitz", facendosi memoria dei torti subiti, rievocazione dei grandi mali del passato per sostenere le rivendicazioni dell'oggi, la legittimazione della propria identità odierna. La ricerca scientifica della verità storica è guardata con sospetto quando non apertamente derisa, tacciata di "accademismo", di asservimento al potere. Non è questa la sede per discutere la legittimità o meno di questa visione: tuttavia è innegabile una certa aderenza alla realtà. Come si pone la Storia della Chiesa in questo orizzonte, e quali sono gli obiettivi didattici dell'insegnamento di questo periodo?

L'età moderna è intesa come confronto con l'idea kantiana dell'uscita dell'uomo dalla minorità, e segna anche l'uscita della Chiesa dal modello della *respublica christiana* che faceva tutt'uno con la politica e la società europea. Uscita traumatica, con la frattura dell'unità religiosa prima (Riforma) e politica poi (Rivoluzione francese). Contemporaneamente segna una emancipazione della Chiesa stessa nei confronti della società europea e l'allargamento dei suoi orizzonti ad una missione mondiale. L'obiettivo educativo è quello di mostrare la positività di questa mutazione, che si è trasformata in occasione di crescita e di consolidamento e di maggiore libertà prima di tutto per la Chiesa stessa.

L'età contemporanea è contraddistinta dal grande capitolo del Concilio Ecumenico Vaticano II, le cui conseguenze durano ancor oggi. Ho ereditato dal mio predecessore, Philippe Chenaux un corso monografico sul Concilio che ritengo un lascito prezioso da coltivare con cura. Dallo scorso anno, in occasione del 60° anniversario della sua apertura esso apre l'intero ciclo delle lezioni, e sarà così anche per quest'anno (nel quale si studierà in particolare la seconda sessione del 1963) e nei due anni successivi (con l'approfondimento delle sessioni di cui ricorrerà il 60° anniversario: 1964 e 1965).

Lo studio del Concilio condensa in sé tutto l'incontro-scontro della Chiesa con la modernità e tutto lo sforzo profuso nel mantenere vivo il contatto con l'uomo per servirlo con il Vangelo di Cristo. La prospettiva sarà quindi (...ovviamente!) quella della continuità dell'essenza nel mutamento

delle forme. Quest'anno il tema della Chiesa, al centro della seconda sessione del 1963, si presta particolarmente bene allo scopo.

La verifica rientra nell'idea della "lezione nei luoghi della storia" di cui sopra. Nel caso del corso sul Vaticano II sono previsti seminari di esonero in forma di "micro-convegni istantanei" dopo una visita guidata ai luoghi storici delle fonti del Concilio (Archivio Apostolico Vaticano, Radio Vaticana, Osservatore Romano). Verrà chiesto agli studenti di leggere in piccoli gruppi una fonte storica sul Concilio (schema preparatori, filmati, registrazioni…) e di presentarla collegandola con le conoscenze acquisite durante il corso.

L'esperienza insegna che la percezione dell'intensità dell'incontro-scontro tra Chiesa e modernità durante il Concilio apre gli studenti a cercarne le cause; ed è con questa prospettiva che nel secondo semestre saranno ripercorsi la Riforma, la Rivoluzione francese e l'Ottocento, fino ai giorni nostri. A questo punto sono previste diverse lezioni nei "luoghi della storia": sul processo Galilei nell'aula della sentenza (a S. Maria sopra Minerva); sulla repubblica romana nella sala della Costituzione del 1849 a Palazzo della Cancelleria; i Patti lateranensi nella grande sala della firma nel palazzo in Vicariato.

Disgraziatamente il corso è fatto in maniera tale che non può avere un libro di testo. Le stesse dispense del docente sono aggiornate di anno in anno. Esistono però dei buoni manuali di base, che vengono consegnati come confronto ulteriore per chi fosse interessato alla materia. Sono i seguenti: Martina (1970-1979); Menozzi (2019); Jedin (1986); Alberigo (2005); Chenaux (2012).

Educare alla passione per la storia ed alla sua complessità; illustrare il mistero della Chiesa, la sua essenza che permane nel mutamento delle sue forme storiche; seguire l'uomo nella drammatica vicenda della sua libertà. Ecco gli obiettivi educativi che questo corso prefigge prima di tutto al suo docente e poi agli alunni che la Chiesa intende affidare alle sue cure.

Bibliografia

Alberigo, G.

(2005) *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna.

Benigno, F.

(2013) *Parole nel tempo*, Roma, Viella, Roma.

Bloch, M.

(1949) *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino, 2009.

Chenaux, Ph.

(2012) *Il Concilio Caticano II*, Carocci, Roma.

De Lubac, H.

(1978) *Meditazione sulla Chiesa*, Milano, Jaca book.

De Luca, G.

(1962) *Introduzione alla storia della pietà*, Storia e letteratura, Roma.

Firpo, M.

(2022) *Riforma cattolica e Concilio di Trento. Storia o mito storiografico?* Viella, Roma.

Firpo, M. - Maifreda, G.

(2019) *L'eretico che salvò la Chiesa. Il cardinale Giovanni Morone e le origini della Controriforma*, Torino, Einaudi.

Jedin, H.

(1992) *Introduzione alla storia della Chiesa*, In *Storia della Chiesa*, *Vol. I,* Milano, Jaca Book.

(1986) *Breve storia dei Concili*, Morcelliana, Brescia.

Martina, G.

(1970-79) *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, liberalismo, totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1970-1979.

Menozzi, D.

(2019) *Storia della chiesa*, 4 volumi, Dehoniane, Bologna.

Miccoli, G.

(1974) *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia 2 – Annali. Dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII. L'Italia religiosa*, Milano, Einaudi: 431-1079.

SReF 0/2 (2023): 203-218

«Con un'acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo» (Tt 3,5)

GIUSEPPE DEODATO*

In questo contributo vorremmo offrire alcuni spunti di riflessione sulle implicanze che scaturiscono dal sacramento del battesimo in ordine all'identità e alla missione del fedele laico. Il Concilio Vaticano II lega, come è naturale che sia, il profilo identitario del fedele laico a questo sacramento, anche se non è il solo a caratterizzare la sua identità:

> Col nome di laici si intende qui l'insieme dei cristiani ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito nella Chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano[1].

Siamo nel quarto capitolo della *Lumen Gentium*, dedicato ai *fedeli laici*, e i Padri conciliari tracciano un *profilo distinto* della natura e della missione che li riguarda, rimarcando come il battesimo plasmi la loro

* gidato@libero.it. Docente incaricato di *Dogmatica V (Sacramentaria speciale)* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Roma.

[1] «*Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui, utpote baptismate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent*» (*Lumen Gentium*, 37).

partecipazione alla missione di Cristo e ne determini la *peculiare forma di apostolato*.

L'altro grande sacramento che caratterizza l'identità del fedele laico è quello della *confermazione* e ci ripromettiamo di completare questa riflessione con un secondo contributo che metta a tema lo specifico apporto della cresima in ordine alla identità e alla missione del fedele laico nella Chiesa e nel mondo.

Soffermandoci, per ora, al battesimo e al testo appena sopra citato, riprendiamo l'annotazione conciliare secondo la quale c'è una *misura* propria e specifica di *partecipazione* all'"*ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo*" e secondo questa misura il fedele laico – *per la sua parte* – compie – *nella Chiesa e nel mondo* – la missione che è propria di tutto il popolo cristiano.

Il contributo della missione laicale ha di certo "spazi di presenza e di missione" nella Chiesa, ma si espleta *peculiarmente* nel mondo nel pieno rispetto della *profezia,* della *regalità* e del *sacerdozio*, di cui ogni fedele è stato *sacramentalmente* rivestito nell'essenza e nel grado derivanti dal suo battesimo.

Il *contenuto* di questa missione è definito per i Padri conciliari da una espressione assai lineare: *ordinare secondo Dio le cose temporali*[2]. Noi vorremo solamente approfondire, in chiave *sacramentale*, alcuni aspetti di questa missione limitandoci a chiarire come la grazia del sacramento del battesimo contribuisca al positivo nella realizzazione di questa specifica missione.

[2] «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e *ordinandole secondo Dio*. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta [*Laicorum est, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere. In saeculo vivunt, scilicet in omnibus et singulis mundi officiis et operibus et in ordinariis vitae familiaris et socialis condicionibus, quibus eorum existentia quasi contexitur*]» (*ivi*, 37).

1. Brevi note introduttive

Il titolo del nostro contributo riporta un'espressione che si trova nella *Lettera a Tito*, e vorremo che proprio questa espressione, con il suo contenuto soteriologico[3], facesse da sfondo alla nostra riflessione:

> Ma quando apparvero la bontà di Dio, salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini, egli ci ha salvati, non per opere giuste da noi compiute, ma per la sua misericordia, con un'acqua che rigenera e rinnova nello Spirito Santo, che Dio ha effuso su di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, affinché, giustificati per la sua grazia, diventassimo, nella speranza, eredi della vita eterna (Tt 3,4-7).

Evidentemente non proporremo un'analisi di questo passo né del contesto nel quale esso viene collocato nel più vasto orizzonte della *Lettera*, ma ci soffermeremo sul contenuto teologico della sola espressione estratta dai versetti citati, la quale fa riferimento a questo *bagno di rigenerazione*[4].

Il semplicissimo richiamo scritturistico alla *Lettera a Tito* e il riferimento al battesimo contenuto nel passo della *Lumen Gentium* citato all'inizio, ci permetteranno in queste poche pagine di approfondire in che modo il dato *ontologico-sacramentale* caratterizzi l'*identità* e la *missione* che i fedeli laici *derivano* dalla loro incorporazione alla Chiesa e dalla loro peculiare partecipazione alla missione sacerdotale, profetica e regale di Cristo. Lo facciamo mantenendo sullo sfondo quella *teologia della Chiesa Corpo di Cristo*, di matrice paolina, che fu ripresa dal Concilio Vaticano II, successivamente definita *ecclesiologia di comunione*[5], e che ebbe nella teologia agostiniana del *Cristo totale* uno dei suoi più importanti sviluppi nella grande Tradizione ecclesiale (cfr. Carrabetta 2015).

---

[3] «L'obbedienza di Cristo al Padre ha reso possibile la sua opera di "giustificazione" dell'uomo, che viene così sottratto al "tempo della disobbedienza". Si ritorna […] sul vissuto della comunità, ora considerata nella sua dimensione sacramentale: l'evento soteriologico di Cristo – si precisa – si attua, oggi, mediante il battesimo e l'opera santificatrice dello Spirito (*"Egli ci ha salvati […] attraverso un bagno di rigenerazione e rinnovamento nello Spirito Santo"* (3,5)» (Iovino 2005: 171).

[4] «È l'espressione usata […] per indicare il battesimo. […] In quest'opera di rigenerazione agisce lo Spirito Santo come il dono per eccellenza ottenutoci da Cristo con la sua passione e morte. […] La potenza dello Spirito Santo spinge il battezzato a impegnarsi e distinguersi "nelle opere buone" (*Tt* 3,8)» (*ivi*: 268).

[5] Rimando a Battaglia (2013) per poter acquisire alcuni elementi di questa *ecclesiologia*.

Nell'orizzonte di questo mistero vanno inserite le note circa l'*unità* e la *diversità* che caratterizzano la Chiesa e la strutturano come un Corpo alla cui vita contribuisce l'apporto di molte membra permeate dall'azione dello Spirito Santo (cfr. Cantalamessa 2014: 15ss). In particolare, i sacramenti che le membra del Corpo ecclesiale ricevono concorrono a *definire* queste note, soprattutto sul versante della *diversità*, perché conferiscono al ricevente una specifica *forma cristica*. Infatti, ogni sacramento agisce *efficacemente* sull'ontologia della persona, *cristificandola* in una determinata forma e dunque abilitando la persona a vivere e a prolungare nella storia un particolare aspetto della vita di Cristo[6].

La *comunione* e la *ministerialità* da vivere all'interno della Chiesa sono dunque "segnate" da profili ben marcati alla cui definizione i *sacramenti* contribuiscono in una modalità determinante. L'una (la *comunione*) e l'altra (la *ministerialità*) possono essere autenticamente comprese solo se riportate e rilette nella luce della teologia paolina della Chiesa come Corpo esposta in *1Cor* 12 (anche 13-14) e in *Ef* 4[7], ma anche alla luce degli sviluppi dottrinali che la teologia dei grandi Dottori ha saputo offrire (cfr. Carrabetta 2015: 229-341). In fondo sono queste fonti il sostrato scritturistico e tradizionale dell'*Ecclesiologia* del Vaticano II.

La vera *ministerialità*, quella suscitata e governata dallo Spirito Santo per un'efficace edificazione dello stesso Corpo ecclesiale[8], si nutre di *comunione* e nutre la *comunione*, perchè nasce dall'assunzione, nella Chiesa e nel mondo, di quella peculiare responsabilità che scaturisce dal sacramento o dai sacramenti ricevuti; dai carismi con i quali lo Spirito Santo li correda, rendendo unico anche il modo di essere battezzati,

[6] «La tradizione afferma che per mezzo del primo e immediato effetto del sacramento il fedele riceve un nuovo modo di essere che prima non possedeva e che inizia proprio con l'azione sacramentale. Ciò vuol dire che i sacramenti donano la grazia di essere incorporati in vario modo nella Chiesa con una specifica unione con il Capo» (Testa 2001²: 94).

[7] Per i rimandi ad *Ef* facciamo riferimento a Penna (1988: 152-200). Per l'ecclesiologia paolina di *1Cor* rimandiamo a Fabris-Romanello (2009²: 225-232). Sant'Agostino con la sua ecclesiologia del "Cristo totale" ebbe grande considerazione per l'ecclesiologia paolina ed alcuni spunti essenziali ma molto importanti si potranno ricavare da un recente studio: cfr. Comi (2020: 89-106).

[8] «La terminologia dei ministeri si va precisando con la loro progressiva stabilizzazione nella compagine ecclesiale. In ogni caso, si tratta sempre di compiti che risalgono all'iniziativa del Signore risorto e sono destinati alla crescita di tutto il corpo ecclesiale Fabris-Romanello (2009²: 231).

cresimati, sposi, *ecc.*...; e dall'assunzione di quei ministeri (istituiti o non istituiti) che si assumono nella Chiesa, per indicazione e sotto il discernimento dell'autorità competente, al fine di arricchirla e costruire l'unità nella comunione e nella diversità (Cantalamessa 2014: 16).

I *sacramenti*, in particolare, segnano in modo determinante la vita di ogni membro del Corpo ecclesiale, in quanto conferiscono specificamente quelle sette *forme cristiche*[9] cui si accennava poco sopra, le quali associano il cristiano, per una grazia specifica ad ogni sacramento, a particolari misteri della vita di Cristo e a Lui lo *conformano* producendo un peculiare cambio di natura e al contempo definendo un determinato *profilo ecclesiale* che influirà sul "posto" da occupare nel Corpo e sulla missione da svolgere nella storia.

La prima *forma cristica* che si riceve per via sacramentale è quella della *figliolanza* frutto del Battesimo che rende conformi a Cristo, Figlio del Padre, e ci rende in Lui, con Lui, per Lui, partecipi della natura divina, abilitandoci ad una vita autenticamente *filiale*[10].

Il Battesimo in tal senso è questa prima *cristificazione* dell'uomo che lo rigenera, lo ricompone nel suo essere e lo eleva, *divinizzandolo*, ad uno stile di vita proiettato nel solco di quella relazione di perfetta obbedienza che Cristo ebbe con il Padre suo (cfr. Corea 2018: 99-117; Somme 1998: 15ss). Ci accingiamo perciò a tratteggiare, almeno in forma embrionale,

[9] «In che modo l'uomo è associato alla vita di Cristo, ne riceve la "Forma", o attraverso quale via, secondo il disegno divino, i misteri di Gesù si aprono sull'uomo e si ritrovano in lui, quasi nuovamente in lui germogliando e maturando? E la risposta è: attraverso i sacramenti. I sacramenti, prima di essere i segni efficaci della grazia [...] sono i segni della Grazia che è il Crocifisso risuscitato che nei sacramenti opera personalmente, associando alla propria esperienza di vita» (Biffi 2002: 35). Altri autori rimarcano: «Ogni Sacramento ha una manifestazione particolare dello Spirito Santo» (Fiozzo 2005: 185).

[10] «La Redenzione oggettiva nel modo e nella forma in cui essa è stata fatta (per Cristo, con Cristo e in Cristo) cambia la natura stessa dell'uomo, chiamato alla divinizzazione. È questo lo specifico cristiano: dalla carne alla "*divinità*" della persona umana. Trattasi certo di una partecipazione, ma è sempre partecipazione che, se colta nel suo senso e nel suo significato, permette al credente in Cristo di comprendere la sua nuova dignità e di viverla, portando sulla terra una nuova luce ed una nuova dimensione antropologica. "[...] che ne definisce ontologicamente la natura filiale» (Fiozzo 2005: 131).

come la grazia che scaturisce dal battesimo incide sull'ontologia della persona[11] e cosa determina sul piano della sua identità e missione.

2. *Identità e missione laicale segnate al positivo dal sacramento del Battesimo*

Il *battesimo*, nell'economia della grazia inaugurata da Cristo, introduce il redento in Cristo, proprio per il cambio ontologico conferitogli, in una *nuova relazione* con il Padre e con la creazione, oltre che con gli altri uomini[12]. La *vita nuova* da lui ricevuta non può non incidere sulle sue relazioni e tra di esse riacquista un significato speciale quella che il battezzato è chiamato a vivere con la creazione.

La *filiazione adottiva* pone il battezzato in un rapporto di perfetta obbedienza al Padre, sullo stesso stile che fu di Cristo. Rigenerato nelle acque del Battesimo egli "riceve" la dignità filiale e vive, come Cristo, per dare compimento ai desideri del Padre sostenuto dall'azione dello Spirito Santo. Tra i desideri del Padre non viene meno quello di dare compimento alla missione originaria di cui l'uomo era stato incaricato e di cui è scritto nel libro della *Genesi* nei suoi primi capitoli: portare a compimento l'opera della creazione.

La *creazione* era stata affidata all'uomo e alla donna perché fosse *sviluppato* e compiuto il disegno del Creatore su di essa. Perciò essi furono costituiti "*signori*" della creazione, non despoti e neppure *signori autonomi* di essa, per coltivarla e governarla, permettendo ad essa di adempiere il fine per cui era stata creata (cfr. Rotundo 2020: 119-123; 2021a: 18-20, 22-26). Per il battesimo la vocazione originaria a collaborare con l'Autore della creazione viene ridonata al redento perché, anche la creazione *ab-usata* in ragione del peccato (cfr. Di Palma 2020: 115-131; 2018: 135-150; Severino

[11] «Quando il credente esce dalle acque qualcosa di straordinaria rilevanza ontologica è successa. Da questo luogo rigenerante, da questo ventre (cf. *Gv* 3,1-15), si esce come Corpo di Cristo, come sue membra. È questa la nuova realtà che si compie nelle acque santificate dallo Spirito del Signore» (Comi 2020: 89).

[12] «Creature si nasce. Figli si diventa nell'acqua del Battesimo. Il rigenerato viene incorporato nel Cristo Figlio del Padre, diventa quindi fratello degli altri perché figlio dello stesso Padre. Diventa figlio nel Figlio suo Gesù Cristo. Gesù è figlio di Dio per generazione [...]. Mentre il battezzato è figlio di Dio per adozione» (Fiozzo 2005: 186).

2018: 151-158), venga restituita alla sua dignità e bontà originaria, ma anche ricondotta e riorientata a Cristo. Il Decreto *Apostolicam Actuositatem* non avrebbe potuto essere più chiaro a questo riguardo:

«Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione, e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo. Tutta l'attività del corpo mistico ordinata a questo fine si chiama "apostolato"»[13].

Tutti gli uomini vanno resi partecipi della "salvezza operata dalla redenzione" perché solo per questa via "il mondo intero" possa essere *effettivamente ordinato a Cristo*.

Il redento, dunque, è chiamato a "redimere" – evidentemente con Cristo, per Cristo ed in Cristo – ovvero a riportare nella verità che gli è propria per creazione e per redenzione tutto ciò che entra in relazione con lui; lui, che a sua volta, è stato riportato nella verità del suo essere ed anzi elevato ad una dignità ancora più grande. Ed è a questo riguardo che si comincia ad intravedere la straordinaria *rilevanza* del *lavacro della rigenerazione*[14].

Lo Spirito Santo da lui ricevuto come *Spirito di filiazione* lo ha rigenerato e pertanto lo ha rivestito di una capacità *soprannaturale* di operare il bene più grande. Per questo la *Lumen Gentium*, riprendendo

[13] «*Ad hoc nata est Ecclesia ut regnum Christi ubique terrarum dilatando ad gloriam Dei Patris, omnes homines salutaris redemptionis participes efficiat, et per eos mundus universus re vera ad Christum ordinetur. Omnis navitas Corporis Mystici hunc in finem directa apostolatus dicitur*», *Apostolicam Actuositatem*, 2.

[14] Su questo tema il Lazzati seppe cogliere, a nostro giudizio, in modo assai penetrante il pensiero dei Padri conciliari e di ciò che il Magistero chiedeva al *laicato* negli anni del Vaticano II. Per Lazzati proprio in forza del battesimo e della costante opera della Chiesa, il laico può adempiere la sua peculiare missione: «Accanto al fondamento teologico della vocazione laicale, Lazzati pone il fondamento che definisce "cristologico": attraverso il battesimo, l'uomo è innestato in Cristo riacquistando il dono della vita divina e, se lo vuole, ha la capacità di ordinare le realtà temporali. Questo alimentare nell'uomo la vita divina dopo la morte di Cristo è affidato alla Chiesa affinchè continui l'opera di Cristo stesso: è il fondamento "ecclesiologico" della vocazione laicale, ossia, la possibilità per l'uomo di recuperare la capacità di trattare le realtà temporali ordinandole secondo Dio. "Se così è, allora si capisce che il laico è soggetto attivo e responsabile della Chiesa, della missione della Chiesa. […] e tutta l'attività umana che dev'essere redenta attraverso l'opera della Chiesa, che continua l'opera di Cristo, la cui redenzione per ciò che attiene le realtà temporali è affidata ai laici. Ecco la grande responsabilità che pesa sui laici. Questa è veramente la novità che il Concilio Vaticano II ha portato nella storia della Chiesa"» (Fieni 2010: 405).

alcune espressioni del § 31 già richiamate, *vede* il laico tutto proteso a *ordinare a Dio* il mondo (*res temporales gerendo et secundum Deum ordinando*), nel quale lui viene mandato come fermento di vita evangelica. Così prosegue la citazione di quel paragrafo che prima avevamo omessa:

«Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri principalmente con la testimonianza della loro stessa vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore»[15].

Il *fedele laico* già colmo dello *Spirito della filiazione*, in quanto lui ne è stato costituito tempio, può assecondarne gli impulsi, può lasciarsi governare dallo "spirito evangelico", per esercitare efficacemente il proprio ufficio e contribuire alla santificazione del mondo "a modo di fermento". Il mondo si santifica restituendolo al suo statuto originario ed al suo fine, e dunque *illuminando* questo statuto e *ordinando* ogni realtà temporale a Cristo *"per mezzo del quale e in vista del quale furono create tutte le cose"* (Cf. *Col* 1, 16.20).

Cristo è il *mediatore* della creazione e il *fine* di essa, come pure delle realtà temporali. Portare Cristo al mondo e il mondo a Cristo non significa in alcun modo fare violenza al mondo, agli uomini, poiché Cristo è la Verità che dona verità a tutto ciò che esiste. Per questo tutte le cose vanno ricondotte a Cristo, e chi deve ricondurle a Cristo e permearle di spirito evangelico, è proprio il *fedele laico*. Il Decreto sull'*Apostolato* non si discosta in nulla dalla *Lumen Gentium*[16].

I fedeli laici in forza della loro *particolare* partecipazione all'*ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo*, hanno un "proprio compito"

---

[15] «*Ibi a Deo vocantur, ut suum proprium munus exercendo, spiritu evangelico ducti, fermenti instar ad mundi sanctificationem velut ab intra conferant, sicque praeprimis testimonio vitae suae, fide, spe et caritate fulgentes, Christum aliis manifestent. Ad illos ergo peculiari modo spectat res temporales omnes, quibus arcte coniunguntur, ita illuminare et ordinare, ut secundum Christum iugiter fiant et crescant et sint in laudem Creatoris et Redemptoris*», *Lumen Gentium*, 31.

[16] Cfr. *Apostolicam Actuositatem*, 2.

all'interno della missione che tutto il popolo di Dio è chiamato a svolgere. Tale missione si lega alle realtà temporali che vanno "*ricondotte*" a Cristo e "*rifinalizzate*" a lui e ciò deve accadere facendo sì che il battezzato le *animi* e le *perfezioni* dall'interno permeandole di spirito evangelico.

Il battesimo abilita a questo: il redento vivendo da vero figlio nel Padre, in Cristo Gesù e per la sua grazia, e da vero tempio dello Spirito Santo, può espletare questa missione ed essere *tramite* efficace fra la creazione ed il suo Autore. Ciò può avvenire evidentemente se lui cresce nella santità, da lui riacquisita per i meriti di Cristo e per il conferimento del cuore di carne che lo Spirito Santo ha trapiantato in lui, proprio grazie alla *rigenerazione battesimale*[17]. Così il cristiano, lasciandosi "fare vero" ogni giorno dalla luce della Parola di Cristo e dalla grazia dei sacramenti, riesce a "fare vera" la creazione ed ogni realtà temporale che in essa si afferma e si sviluppa, ovvero a portare in esse, custodendola e facendola permanere in questo statuto, la loro *verità di origine* e *di fine*[18].

Il redento, ancora, riesce a corrispondere al disegno originario che era stato affidato all'uomo come custode della creazione. Questo *ministero altissimo*, inficiato dal peccato (cfr. Rotundo 2020: 123-129; Caimi 2010: 420-421)[19], trova finalmente nella grazia di Cristo e nella sapiente azione dello Spirito Santo quegli aiuti per risollevare la creazione dalla sua pesante umiliazione nella quale è caduta proprio per la condizione di infermità nella quale si trovava il suo *custode*:

> È dunque evidente che in ragione del posto occupato dall'uomo nella creazione – che è un posto di preminenza e di responsabilità [...] e

[17] «Solo un uomo ripiantato da Cristo nella verità del nuovo statuto ontologico della figliolanza adottiva ricevuta per Battesimo potrà donare alla *creazione* e a tutto ciò che si vive in essa l'altissima dignità che il Creatore ha dato a tutto quanto esiste» (Rotundo 2021a: 30); cfr (Fieni 2010: 405).

[18] «La sapienza, invece, – come "dono che discende dall'alto" – [...] a sua volta permette di entrare nella scienza del buon uso di ogni cosa, perché ci fa penetrare nell'uso secondo verità di ogni cosa. [...] Non basta innovare, ma bisogna innovare per il buon uso, per il miglior uso, per il perseguimento del *vero fine*, per il compimento dell'ottimo, per il bene dell'uomo» (Rotundo 2022: 27); questi temi vengono ripresi e ulteriormente sviluppati in Rotundo (2022a).

[19] «Dopo il peccato, non essendo più l'uomo come doveva essere, cioè in intimo legame con Dio, ma avendo fatto di sé Dio ("sarete come Dio": ecco la tentazione) invece di indirizzare tutto a Dio [...] indirizza tutto a sé. E la norma nell'attendere alle cose (nello svolgere le attività temporali) non è più la volontà di Dio, il disegno di Dio, ma la prepotenza delle tre concupiscenze» (Caimi 2020: 421).

> perciò di *custodia* ma anche di *sviluppo* – se l'uomo vive in uno stato di *falsità ontologica*, quale quello determinato dal peccato, non può non risentirne l'ambito delle relazioni da lui vissute. Ogni alterazione del rapporto con Dio, diviene alterazione dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini e con l'intera creazione. […] L'uomo è il *trait d'union*, il punto di aggancio, di ancoraggio, il cardine a partire dal quale, nella creazione, tutto ruota o tutto si ferma, tutto si eleva o tutto si deprime, tutto si salva o tutto si perde, tutto entra nella sua verità costitutiva e viene orientato al fine suo proprio per l'attività *sapiente* dell'uomo o tutto viene trascinato in uno stadio di *falsità ontologica* che è fonte di vera sofferenza per gli altri uomini e per la stessa creazione (Rotundo 2021a: 23).

Ciò che l'autore osserva permette a noi di ampliare l'orizzonte dell'apostolato laicale, in forza proprio della *natura nuova* da lui ricevuta nel battesimo, ai vari ambiti della scienza, della tecnica, dell'arte, della politica, dello sport, della cultura in generale e di ogni settore che mette in relazione il cristiano alla materia o alle cose temporali.

Vi è una missione e una prospettiva, non sbaglieremmo a parlare di vocazione, prettamente cristiana di vivere in questi ambiti secondo lo specifico della fede per ricondurre ognuno di essi in una verità che al momento appare sin troppo evidente che sia smarrita. Un *fedele laico* che voglia portare nella verità ogni ambito dei settori appena sopra menzionati e *ordinare le realtà temporali secondo Dio*, e questa missione non è venuta meno, deve lui stesso personalmente crescere ininterrottamente nella verità del suo *nuovo essere* ricevuto per il sacramento del battesimo[20].

[20] Lazzati stesso aveva ben colto questa necessità di vivere in pienezza la *santità battesimale* e la declinava in due modi: «la fedeltà a Cristo […] deve essere vissuta dentro le realtà temporali, sforzandosi di conoscerle e di dominarle. […] Il fare *quello* che Dio vuole implica, di conseguenza, il fare *come* Dio vuole e, pertanto, quando si parla di lavoro "perfettamente" svolto vanno tenute presenti due esigenze. La prima è che Dio chiede a ciascuno la "perfezione tecnica" di ciò che si fa, perfezione non da intendersi in senso assoluto, ma in senso relativo, secondo la misura delle capacità di ognuno. Ne scaturisce che il "vero progresso" altro non è che la quotidiana capacità di migliorarsi e "perfezionarsi" nel contesto in cui si opera e, nello stesso tempo, la quotidiana capacità di scoprire nuovi mezzi da porre a servizio dell'umanità tutta, custodendo e difendendo vigorosamente ciò che di buono e utile è stato scoperto. Questo è il dovere del cristiano e la ricerca della perfezione è finalizzata esclusivamente all'espansione del creato. La seconda è che occorre agire secondo la legge di Dio, ossia, secondo la morale.

È il conferimento di questo sacramento, evidentemente in un pieno e progressivo orizzonte di fede, la via più concreta che consentirà la soluzione dei molti problemi che affliggono l'umanità in molti ambiti sociali, economici, culturali, politici, amministrativi, tecnologici, scientifici. È solo l'*uomo nuovo* che – per Cristo, in Cristo, con Cristo, – può "fare nuove tutte le cose", essendo questa esclusiva e unica missione di Cristo: *"Ecco, io faccio nuove tutte le cose"* (cf. *Ap* 21,5). Questa frase non è da intendersi solo in chiave escatologica.

3. Conclusione

Ai Padri conciliari non mancò la consapevolezza – con uno straordinario *realismo* scaturito da una vera *teologia della storia* – di quanto il peccato incidesse nella storia dell'attività umana *corrompendo* la creazione e tutto quanto in essa viene posto in essere (cfr. *Gaudium et spes,* 37). Tralasciando il resto, per cause di forza maggiore, riprendiamo la parte finale di *Gaudium et spes*, § 37, che è per noi di fondamentale importanza: "*Redento da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito Santo, l'uomo, infatti, può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve: le vede come uscire dalle sue mani e le rispetta".*

Quest'opera di redenzione dell'uomo perché il creato stesso sia redento e ogni attività umana torni a far sì che anche la creazione sia orientata a Cristo chiama *necessariamente* in causa l'opera missionaria, unica ed insostituibile, della Chiesa.

L'*Apostolicam Actuositatem* ricordava "ieri", ed oggi queste parole non hanno perduto di attualità, anzi, attendono di essere compiute:

> Nel corso della storia, l'uso delle cose temporali è stato macchiato da gravi manchevolezze, perché gli uomini, in conseguenza del peccato originale, spesso sono caduti in moltissimi errori intorno al vero Dio, alla natura dell'uomo e ai principi della legge morale: allora i costumi e le istituzioni umane sono stati corrotti e non di rado conculcata la stessa persona umana. Anche ai nostri giorni, non pochi, ponendo un'eccessiva fiducia nel progresso delle scienze naturali e della tecnica

"Perfezione tecnica" e "progresso" come sviluppo della realtà devono essere sempre conformi alla legge di Dio. È una "fedeltà" da cui non si può prescindere» (Fieni 2010: 406).

> inclinano verso una specie di idolatria delle cose temporali, fattisi piuttosto schiavi che padroni di esse. È compito di tutta la Chiesa aiutare gli uomini affinché siano resi capaci di ben costruire tutto l'ordine temporale e di ordinarlo a Dio per mezzo di Cristo. È compito dei pastori enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo. I laici devono assumere il rinnovamento dell'ordine temporale come compito proprio e in esso, guidati dalla luce del Vangelo e dal pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana, operare direttamente e in modo concreto; come cittadini devono cooperare con gli altri cittadini secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità; dappertutto e in ogni cosa devono cercare la giustizia del regno di Dio. L'ordine temporale deve essere rinnovato in modo che, nel rispetto integrale delle leggi sue proprie, sia reso più conforme ai principi superiori della vita cristiana e adattato alle svariate condizioni di luogo di tempo e di popoli. Tra le opere di simile apostolato si distingue eminentemente l'azione sociale dei cristiani. Il Concilio desidera oggi che essa si estenda a tutto l'ambito dell'ordine temporale, anche a quello della cultura[21].

L'ermeneutica del Vaticano II, talvolta assai *selettiva*, *riduttiva*, tal altra del tutto *forviante*, ha permesso che venissero trascurati parti

---

[21] «*Decursu historiae, rerum temporalium usus gravibus foedatus est vitiis, quia homines, originali labe affecti, in perplures saepe lapsi sunt errores circa verum Deum, naturam hominis et principia legis moralis: unde mores et institutiones humanae corruptae, et ipsa persona humana non raro conculcata. Nostris quoque diebus, non pauci, disciplinarum naturalium et technicarum artium progressibus plus aequo fidentes, in rerum temporalium veluti idololatriam declinant, potius earum servi effecti quam domini. Totius Ecclesiae est ad hoc operam navare, ut homines capaces reddantur universum ordinem rerum temporalium recte instituendi et ad Deum per Christum ordinandi. Ad Pastores spectat principia circa finem creationis et usum mundi clare enuntiare, auxilia moralia et spiritualia praestare, ut ordo rerum temporalium in Christo instauretur. Laicos autem oportet ordinis temporalis instaurationem tamquam proprium munus assumere et in eo, lumine Evangelii ac mente Ecclesiae ductos et caritate christiana actos, directo et modo definito agere; qua cives cum civibus, specifica peritia et propria responsabilitate cooperari; ubique et in omnibus iustitiam regni Dei quaerere. Ita instaurandus est ordo temporalis ut, propriis eiusdem legibus integre servatis, ulterioribus vitae christianae principiis conformis reddatur, variisque locorum, temporum et populorum, condicionibus aptatus. Inter opera huiusmodi apostolatus eminet actio socialis christianorum, quam hodie ad totam provinciam temporalem, etiam ad culturam, sese extendere cupit Sancta Synodus*» (*Apostolicam Actuositatem*, 7).

essenziali della sua dottrina. Perciò è fondato e ragionevole pensare con il Marchetto che la questione *ermeneutica* e dunque la *ricezione* del Vaticano II, sia problema del tutto aperto e da affrontare (cfr. Marchetto 2021a: 84).

Quanto abbiamo voluto significare in queste poche pagine ha un solo intento: rimarcare come il battesimo segni in modo determinante, e abbiamo solo accennato ad alcuni aspetti, l'*identità* e la *missione* del laico. La *nuova relazione* che scaturisce dal battesimo fa sì che il cristiano, arricchito dalla carità del Padre, plasmato dalla grazia di Cristo e fortificato dalla potente azione santificatrice dello Spirito, operi per rapporto alla creazione con una nuova intelligenza, una volontà corroborata dalla virtù e soprattutto con un cuore nuovo (*cristico*) che è quello impiantato in lui con questo sacramento, a condizione che prenda sul serio la vocazione che gli deriva dal sacramento battesimale.

Dove il peccato porta disordine e disarmonia[22], la grazia rigeneratrice di Cristo non solo porta ordine ed armonia, ma elevazione e vero sviluppo[23]. È pertanto logico che per poter risolvere i *mali del creato*, i cosiddetti problemi *ecologici*, che sono tutti alla radice di origine antropologica, è al battesimo che bisogna cominciare a guardare e dunque alla fede, e perciò stesso alla Chiesa, nel cui orizzonte esso necessariamente deve essere amministrato e portato a sviluppo.

---

[22] «Il mondo dopo il peccato è diverso da come l'ha pensato Dio, perché in esso l'uomo ha portato il disordine, sconvolgendo il piano di Dio; le attività temporali sono diverse non nel loro aspetto tecnico, ma nel loro rapporto con l'uomo. Per esse l'uomo diventa il tiranno che impone alle cose la propria volontà» (Caimi 2010: 421).

[23] «L'*etica* è proprio questo *vivere* e *progredire* nella *verità* del proprio essere creato e soprannaturale (per quanti si aprono ai misteri della fede e li accolgono, che è vera vocazione di ogni uomo), aiutando a *vivere* e *progredire* nella propria *verità ontologica* ogni altro essere creato. L'*etica* giunge alla sua pienezza antropologica quando assunta dalla cristologia viene portata nell'orizzonte della *cristificazione*. Quando l'antropologia si radica in questo mistero è allora che la creazione respira *armonia perfetta* perché tutto viene ad essere impiegato nel rispetto della verità del suo statuto ontologico e anche del fine impresso nella sua natura dal Creatore dell'universo» (Rotundo 2021a: 25).

Bibliografia

Concili Ecumenico Vaticano II

(1965) Cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, in *AAS* 57, 5-71.

(1966a) Cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, in *AAS* 58, 1026-1115.

(1966b) Decr. *Apostolicam Actuositatem*, 18 novembre 1965, in *AAS* 58, 837-864.

Battaglia, R.D.

(2013) *La Chiesa evento di comunione. La riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del* 1985, Cantagalli, Siena.

Biffi, I.

(2002) *Il mistero dell'esistenza cristiana. Conformi all'immagine del Figlio* (Opuscoli 7), Jaca Book, Milano.

Caimi, L.

(2010) *Laici e impegno temporale: un inedito di Giuseppe Lazzati*, in *Studium*, 06 (fasc. 3): 416-424.

Cantalamessa, R.

(2014) *Amare la Chiesa* (I Misteri di Cristo), Ancora, Milano.

Carrabetta, G.

(2015) *Agostino d'Ippona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo totale*, Studi e ricerche, Assisi.

Cicione, F

(2022) (a cura di), *Quattordici Lezioni sull'Innovazione ed il suo "intorno"* (Harmonic Innovation), Rubbettino, Soveria Mannelli.

Cicione, F. – Felice, L. – Marino, D.

(2022) (eds.) *Harmonic Innovation. Super Smart Society 5.0 and Technological humanism* (Lectures Notes in Networks and Systems, 282), Springer, Cham, Switzerland.

Comi, G.

(2020) *Cambia il cuore. La morale del Cristo totale in S. Agostino* (Logos), Tau, Todi.

Corea, G.N.

(2018) *L'uomo nuovo divinizzato in Cristo. Progetto divino e impegno umano nel mosaico cappadoce* (Studi e Ricerche), Cittadella, Assisi.

Del Pizzo, F. – Gargiulo A.

(2020) (a cura di) *Teologia, economia e lavoro. Per un umanesimo della fraternità*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

Del Pizzo, F. – Giustiniani, P. (a cura di)

(2018) *Il biosistema tra tecnica ed etica. Nuove questioni di bioetica ambientale*, Mimesis, Milano

Di Palma, G.

(2020) *Quale tipo di dominio umano sull'ambiente? Riflessioni su alcuni riferimenti biblici*, in Giustiniani-Parente (2020: 115-131).

Di Palma, G.

(2018) *"Tutta insieme la creazione geme e soffre…" (Rm 8,22)*, in Del Pizzo-Giustiniani (2018: 135-150).

Fabris, R.-Romanello, S.

(2009²) *Introduzione alla lettura di Paolo*, Borla, Roma.

Fieni, S.

(2010) *Giuseppe Lazzati: "per me vivere è Cristo". Il quotidiano via privilegiata alla santità*, in *Studium*, 06 (fasc. 3): 397-413.

Fiozzo, A.

(2005) *Spiritualità trinitaria. Il riflesso del mistero di Dio nella vita cristiana secondo testi ufficiali del Grande Giubileo del 2000*, Soveria Mannelli (Cz).

Iovino, P.

(2005) (a cura di) *Lettera a Timoteo - Lettera a Tito* (I Libri Biblici - Nuovo Testamento), Paoline, Milano.

Giustiniani, P. – Parente, L. (a cura di)

(2020) *Diritti umani e diritti dell'ambiente. Verso nuovi confronti*, Mimesis, Milano.

Marchetto, A.

(2021) (a cura di) *Ancora sul Vaticano II. Studi storici ed ermeneutici in tempo di lockdown*, Marcianum Press, Venezia.

(2021a) *Per una corretta ermeneutica del Concilio Vaticano II*, in Marchetto (2021: 81-86).

Rotundo, N.

(2020) *Il lavoro nella dottrina sociale: cristificare il cristiano per rendere efficiente il lavoro e l'economia*, in Del Pizzo-Gargiulo (2020: 115-136).

(2021) (a cura di) *L'uomo al centro. Per un'ecologia integrata* (Tra storia e religioni), Rubbettino, Soveria Mannelli.

(2021a) *Verso un'ecologia economica*, in Rotundo (2021: 15-41).

(2022) *Sul rapporto tra Etica e Innovazione*, in Cicione (2022: 15-36).

(2022a) *Harmonic Ethics. A Sapiential Theological Look at Harmonic Innovation*, in Cicione-Felice-Marino (2022: 9-22).

Severino, A.

(2018) *Riflessioni sul tema della sofferenza a partire dal commento di San Tommaso a Rm 8,18-22*, in Del Pizzo-Giustiniani (2018: 151-158).

Somme, L.-T.

(1998) *La divinisation dans le Christ*, Ad Solem, Genève.

Testa, B.

(2001²) *I sacramenti della Chiesa* (AMATECA 9), Jaca Book, Lugano-Milano.

SReF 0/2 (2023): 219-233

L'importanza della conoscenza del culto israelitico antico e del contributo della Letteratura Rabbinica nello studio dell'AT

FULVIO DI GIOVAMBATTISTA [*]

Proprio nel quadro della formazione e della divulgazione delle moderne ricerche scientifiche in ambito biblico rivolte agli studenti del nostro Istituto, e nello sforzo di attuare gli auspici del Concilio Vaticano II perché essi possano raggiungere «una intelligenza sempre più profonda delle Sacre Scritture … che illumina la mente, corrobora le volontà e accende i cuori degli uomini all'amore di Dio» (*Dei Verbum*, 23), uno degli intenti precipui ed innovativi del nostro corso di *Esegesi e Teologia dell'AT*, è proprio quello di evidenziare l'importanza dei testi cultuali veterotestamentari, poco letti e conosciuti e ancor meno studiati (Deiana 1994: 15; 2005: 5; Milgrom 2004: xii; Balentine 2008: 35), per una migliore penetrazione dei testi biblici. In effetti va rilevato che praticamente non si incontra capitolo della Scrittura che non contenga riferimenti diretti o allusivi al culto, in quanto esso costituiva un elemento centrale, essenziale della vita di fede del singolo e

[*] fulvio.digiovambattista@ecclesiamater.org. Docente Incaricato di *Antico Testamento* presso l'I.S.S.R. *Ecclesia Mater*, Roma.

Per le abbreviazioni adottate nelle citazioni di brani della Letteratura Rabbinica ci si atterrà alle indicazioni contenute in Bazyliński 2009: 127-132, mentre per quelle presenti nei riferimenti delle note si fa ricorso a Schwertner 2016[3]. Tutte le date riportate a riguardo di autorità rabbiniche sono riprese dai rispettivi articoli della EJ. Tutte le traduzioni proposte sono personali e le illustrazioni riportate sono state realizzate in proprio al computer.

dell'intero popolo di Israele. Unitamente a ciò si affianca, seppure in modo debitamente separato, l'introduzione alla conoscenza dell'ermeneutica rabbinica, che non di rado getta una luce nuova e, in modo sorprendente, spirituale su molti testi. Alcuni esempi serviranno a meglio illustrare tale approccio didattico.

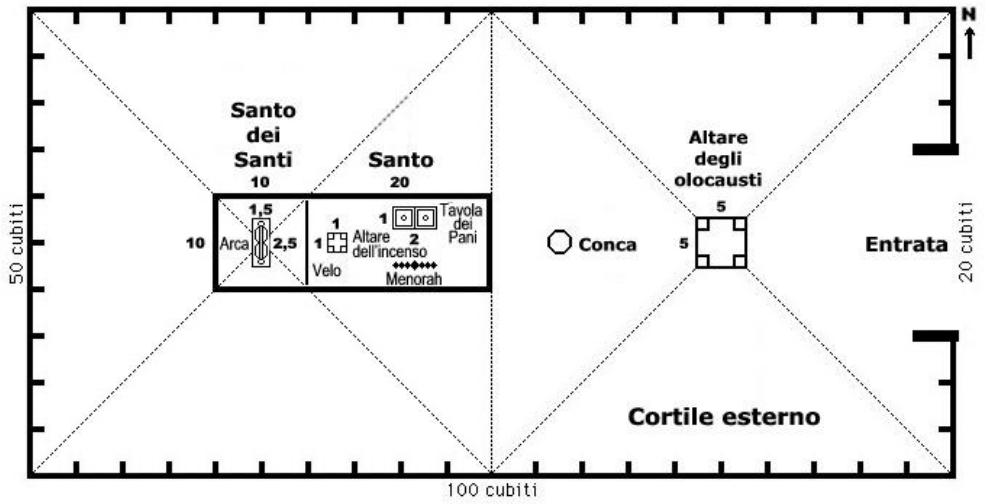
1. Gen 1,14 e la fissazione del Calendario liturgico

In effetti già in *Gen* 1,14 (P) nel primo racconto della Creazione ricorre il termine *mô'ădîm* [מוֹעֲדִים], pl. di *mô'ēd* [מוֹעֵד], lemma che compare 223x e deriva dal verbo *yā'ad* [יָעַד], «fissare, stabilire (un tempo o un luogo)», da cui deriva ugualmente il termine *'ēdâ* [עֵדָה], «adunata», «comunità», e quindi poteva indicare sia un «tempo», sia un «luogo fissato» (*Sal* 74,8; *Lam* 2,6; *Sof* 3,18), sia un «incontro», come si riscontra nel caso del Santuario portatile dell'esodo, designato come *'ŏhel mō'ēd* [אֹהֶל מוֹעֵד], «Tenda del Convegno», in quanto era il luogo dove Dio si incontrava con il popolo ed in particolare con Mosè per parlargli (*Nm* 7,89) «faccia a faccia» (*Es* 33,11), «bocca a bocca» (*Nm* 12,8). Pertanto in particolare con tale lemma si indicavano le Feste, le solennità religiose in generale, e non a caso Gerusalemme veniva indicata come «città delle nostre Feste» (*qiryat mō'ădḗnû* [קִרְיַת מוֹעֲדֵנוּ]) (*Is* 33,20). Quindi sebbene molti autori e traduzioni ritengano che in *Gen* 1,14 si debba intendere che Dio abbia fissato gli astri per indicare «le stagioni [astronomiche]» (CEI 1974), proprio perché si tratta di un passo della Tradizione Sacerdotale (P), interessata soprattutto alla separazione tra tempo sacro e tempo profano e pertanto alla fissazione del calendario liturgico delle Feste, pare più centrato rendere qui tale termine con «le solennità, le Feste religiose» (CEI 2008) (cfr. anche *Sir* 43,7: *apò selḗnēs sēmeîon heortês* [ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς], «dalla luna l'indicazione della Festa [di Pasqua]»; *Sal* 89,38b: «come la luna salda per sempre e fedele testimone [della Pasqua] nel cielo») (Borgonovo 2012: 411-413).

2. La Teofania al Sinai archetipo della Tenda del Convegno

Inoltre si consideri la struttura della seconda parte del libro dell'Esodo: dopo la pericope della teofania al Sinai (*Es* 19–24), seguono due sezioni – alquanto prolisse e per il lettore moderno piuttosto farraginose, per non dire noiose, e di cui non se ne capisce il reale senso nell'attuale contesto –, quella

delle prescrizioni sulla costruzione della Tenda del Convegno e dei suoi arredi (*Es* 25–31), e quella dell'esecuzione pedissequa di tali prescrizioni (*Es* 35–40), intervallate dall'episodio del vitello d'oro (*Es* 32–34). L'affiancamento di tali sezioni acquista invece luce se si constata che in base all'ordine decrescente di santità si può vedere la Tenda del Convegno come composta di tre zone: il Santo dei Santi, il Santo e il Cortile. Infatti la Tenda era delimitata da un recinto rettangolare, detto *ḥāṣēr* [חָצֵר], di dimensioni 100x50 cubiti ed orientato con il lato più lungo sulla direttrice est-ovest e con l'entrata (*šá'ar* [שַׁעַר]), larga 20 cubiti, posta sul lato orientale (*Es* 27,9-19). Il recinto aveva la funzione di separare l'area sacra al suo interno da quella profana al di fuori. Lo spazio al suo interno era diviso in due zone quadrate perfettamente uguali, di 50x50 cubiti:



La Tenda del Convegno

quella a oriente era occupata dal Cortile, detto «atrio» (*'ăzārâ* [עֲזָרָה]) (*2Cr* 4,9; 6,13), accessibile anche ai laici e con al centro l'Altare degli olocausti, l'altra conteneva il Santuario vero e proprio. Questo si componeva di due parti di dimensioni diseguali, il Santo e il Santo dei Santi, separati dal Velo (*pārṓket* [פָּרֹכֶת]), una cortina di porpora e lino decorata con ricami raffiguranti dei Cherubini. Nel Santo avevano accesso solo i Sacerdoti per eseguire i diversi riti connessi con gli oggetti ospitati al suo interno, ossia la Tavola dei pani, il Candelabro e l'Altare dell'incenso. Il Santo dei Santi, una struttura perfettamente cubica, di 10 cubiti di spigolo, era la zona più santa dell'intero

complesso, tanto che vi poteva accedere soltanto il Sommo Sacerdote una volta all'anno, nel Giorno dell'Espiazione. Al suo interno era ospitato l'oggetto più sacro, l'Arca, in cui erano deposte le Tavole della Legge. E proprio l'antica tradizione della teofania al monte Sinai (*Es* 19–24) è l'archetipo immediato della Tenda del Convegno! (Milgrom 1991: 58-61; 139-143; 251) Difatti anche il Sinai in quell'occasione era delimitato (*Es* 19,12), e diviso in tre zone di differente santità: la sua sommità ardente, da cui usciva la voce di Dio (*Es* 19,20) e su cui solo Mosè poté salire per ricevere le Tavole della Legge (*Es* 19,20b; 34,2b); le sue pendici coperte dalla nuvola, cui poterono accedere, in compagnia di Mosè, i settanta anziani e i Sacerdoti, cioè Aronne e i suoi figli Nadab e Abiu (*Es* 24,1); la base del monte, sotto la nuvola, dove Mosè eresse un altare e dodici stele e dove celebrò il rito dell'Alleanza con il sangue dei sacrifici ivi immolati (*Es* 24,4). Il Sinai fu perciò solo il luogo dell'incontro iniziale tra Dio e Mosè. In seguito, sul modello della teofania al Sinai, Dio designò la Tenda del Convegno come il luogo dei loro successivi incontri, santificandola con la sua Gloria (*kābôd* [כָּבוֹד]), la nube che lo nascondeva ma ne rivelava altresì la presenza. In effetti *Es* 40,17 riferisce che i lavori di costruzione della Tenda terminano nel giorno d'inizio del nuovo anno, a sottolineare che una nuova era cominciata nella vita del popolo. In tal modo la Tenda diventò, per così dire, un «Sinai portatile», e venne perciò a costituire il luogo dell'incontro, della comunicazione tra Dio ed il suo popolo: dall'Arca, nella nube, Dio parlava ad Israele, mentre dall'Altare degli olocausti gli Israeliti potevano raggiungere il cielo attraverso l'offerta dei sacrifici. Ed è singolare il fatto che proprio questi ultimi due elementi occupino il centro dei due quadrati uguali in cui si può dividere lo spazio all'interno del recinto (Davies 1962: 498-506).

3. La Pasqua al centro del Decalogo nella versione del Dt

Si prendano quindi in esame le due versioni del Decalogo di *Es* 20,2-17 (non P) e *Dt* 5,6-21, che presentano numerose differenze più o meno rilevanti, ma decisamente la più importante è la motivazione del Sabato: per *Es* 20,11 si fonda sulla creazione (*teologia della creazione*), mentre per *Dt* 5,25 sulla liberazione dall'Egitto (*teologia della storia*). E ciò porta ad avere due strutture differenti:

a) *Es* 20,2-17 consiste, anche conformemente al contesto immediato della

Teofania al Sinai dove sono consegnate le due Tavole della Legge (cfr. *Es* 24,12; 31,18; 32,15-16.19; 34,1.4.28-29; *Dt* 4,12-13; 5,22; 9,9-12.15.17; 10,1), di due pentadi, così più facilmente memorizzabili: la prima pentade sulla sfera divina – amore a Dio, dove in ogni comandamento compare la frase «YHWH, il tuo Dio» –, e la seconda pentade sulla sfera sociale, detti appunto *comandamenti sociali* – amore al prossimo, dove mai compare il Tetragramma YHWH:

b) *Dt* 5,6-21 si divide invece in 3 parti, con il comandamento del Sabato al centro e collegato, per mezzo di aggiunte redazionali accuratamente create ed inserite rispetto alla versione di *Es*, da richiami verbali all'inizio (5,6 ↔ 5,15: «far uscire») e alla conclusione del brano (5,12 ↔ 5,16: «come ti ha comandato»; 5,14 ↔ 5,21: «bue-asino»):

A.	5,6-11	comandamenti relativi a YHWH
X.	5,12-15	Sabato [Pasqua]
A'.	5,16-21	comandamenti sociali

La seconda parte (A') forma una catena coordinata: dopo il «non» (*lo'* [לֹא]) iniziale di 5,17 si ha 5x «e non» (*w^{e}-lo'* [וְלֹא]), mentre i sei «non» (*lo'* [לֹא]), di *Es* 20,13-17 si susseguono senza coordinazione. Così si distingue un comandamento positivo, di rispettare i genitori, e una serie di sei divieti, ed anche la prima parte inizia con un'affermazione (5,6) seguita da cinque divieti tutti relativi a YHWH. Pertanto il testo di *Dt* è più strutturato, più organico, specialmente nella sua seconda parte, dove appaiono anche le differenze maggiori, stilistiche e contenutistiche, rispetto al testo di *Es*. La struttura di *Dt* pone così in risalto il comandamento del Sabato che è, allo stesso tempo, un comandamento verso YHWH e un comandamento sociale: imperniato sull'esperienza dell'esodo, questo comandamento diventa il simbolo dei doveri verso YHWH, il Dio liberatore (5,6.15), e verso il prossimo «liberato» (5,14.21) (Weinfeld 1991: 236-327; Zenger 2013^{3}: 133-136; Boschi 2012: 506-510; Dohmen 2014: 193-219; Otto 2012: 700-704.). Ma in realtà il redattore vuole porre al centro non tanto il Sabato quanto la Pasqua. Al riguardo è importante notare come in *Es* 20,8 si impiega come futuro ingiuntivo l'infinito assoluto Q *zākôr* [זָכוֹר], «ricorderai», dal verbo *zākar* [זָכַר], «ricordare» (Joüon – Muraoka 2011^{2}, 399 §123 *v*): per ordinare di commemorare (concetto centrale di P, come il lemma *zikkārôn*

[זִכָּרוֹן], «memoriale» (*Es* 12,14)), celebrare un giorno come festa religiosa, lo stesso verbo, nella stessa forma qui impiegata, in relazione ad una festa ricorre, oltre che qui riguardo al Sabato, solo in *Es* 13,3 (non P) in riferimento al giorno dell'esodo, della liberazione dall'Egitto, ossia della Pasqua:

> *Es* 13,3: «*Ricorderai* questo giorno in cui usciste dall'Egitto, dalla casa di schiavi, perché con forza di mano fece uscire YHWH voi da ciò: e non si mangi cosa lievitata»

quando aveva pure inizio la Festa degli Azzimi, dove il ricordo della Pasqua e del suo pasto si esplicava attraverso la sola consumazione degli azzimi. *Dt* 5,15 usa un verbo diverso, *šāmôr* [שָׁמוֹר], ma anch'esso un infinito assoluto Q impiegato come futuro ingiuntivo (*šāmôr … l^{e}-qaddešô* [… שָׁמוֹר לְקַדְּשׁוֹ], lett. «osserverai … per santificarlo», si deve intendere in senso avverbiale: «santificarlo accuratamente»), da *šāmar* [שָׁמַר], «osservare», che è impiegato anche in *Es* 31,13.14.16 (P) proprio in relazione al Sabato, ma anche in *Dt* 16,1, e nella stessa forma (*šāmôr* [שָׁמוֹר]: presente solo in *Dt* 5,12; 6,17; 16,1), pure qui in riferimento alla Pasqua: quindi per il *Dt*, come incisivamente sintetizza Simone Paganini nel suo commentario, «le due feste – quella che scandisce il ritmo settimanale e quella che scandisce il ritmo annuale – sono in questo modo collegate e messe in parallelo fra loro» (Paganini 2011: 277). Così pure il verbo *zākar* [זָכַר], ritorna in *Dt* 5,15 (*w^{e}-zākartā* [וְזָכַרְתָּ]: forma verbale diversa, *w^{e}-qātaltí*, ma del tutto equivalente ad un futuro con valore ingiuntivo (Joüon – Muraoka 2011^{2}, 372 §119 *p*)):

> *Dt* 5,15: «*E ricorderai* che schiavo fosti nel paese d'Egitto e ti fece uscire YHWH, il tuo Dio, di là, con mano potente e braccio teso: perciò ti ha comandato YHWH, il tuo Dio, di fare il giorno di Sabato»

dove si fonda, come detto, l'osservanza del Sabato sull'uscita dall'Egitto e non sulla creazione come in *Es* 20,11 (anche *Es* 31,17):

***Es* 20,8 (non P)** **Sabato**	***Es* 13,3 (non P)** **Pasqua**	***Dt* 5,12.15** **Sabato**	***Dt* 16,1** **Pasqua**
zākôr *'et yôm ha-šabbāt*	***zākôr*** *'et ha-yôm ha-zeh*	***šāmôr*** *…* ***we-zākartā***	***šāmôr***

זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת	זָכוֹר אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה	שָׁמוֹר... וְזָכַרְתָּ	שָׁמוֹר
ricorderai il giorno di Sabato	***ricorderai*** questo giorno	***osserverai*** ... ***e ricorderai***	***osserverai***

Tutto ciò, come si diceva, è un indizio assai importante dell'esistenza in diversi ambienti, pur diversi da P, di una tradizione sulla relazione tra la Festa di Pasqua ed il Sabato: tutto sommato il Sabato risulta esser anch'esso una commemorazione della Pasqua in una forma semplificata, solo attraverso il riposo, la cessazione dal proprio lavoro, cioè solo attraverso uno degli elementi prescritti per la celebrazione della Pasqua (*Es* 12,16; *Lv* 23,7; *Nm* 28,18) (Di Giovambattista 2023: 25-27).

4. Elia a Zarepta ed Eliseo a Sunem

Si considerino infine le seguenti due pericopi assai conosciute:

1) *1Re* 17,8-16: si tratta dell'episodio di Elia con la vedova di Zarepta di Sidone, cui il profeta chiede di preparargli una **focaccia**; propriamente il termine usato è *'ūgâ* [עֻגָה], che indica una sorta di pane rotondo azzimo (*Es* 12,39) e che ricorre solo altre 6x:

   – *Gen* 18,6: Durante la visita dei tre personaggi divini alle Querce di Mamre, Abramo dice a Sara di impastare 3 staia di «farina di semolino» (*qémaḥ sṓlet* [קֶמַח סֹלֶת]) per farne «focacce» (*'ūgôt* [עֻגֹת])[1]. Per BerR 48,12 l'episodio avviene la vigilia di Pasqua, per l'esattezza la seconda metà della vigilia di Pasqua, ossia del 14 di Nisan, quando si preparava la Pasqua e già non si potevano più mangiare cose lievitate[2]. Ed in effetti i tre personaggi divini partiti da Abramo dopo la loro visita giungono a Sodoma da Lot la sera di quello stesso giorno (*Gen*

[1] LXX *enkryphías* [*ártos*] [ἐγκρυφίας (ἄρτος)], «[pane] cotto sotto la cenere», da *krýphios* [κρύφιος], «nascosto» | *Vg subcinericios panes*, «pani [cotti] sotto la cenere» | Targum Onqelos e Targum Peudo-Jonathan *g^{e}rîṣān* [גְּרִיצָן], «pane o focaccia formata di fette ritorte insieme o di strati uno sull'altro», pl. di *g^{e}rîṣâ* [גְּרִיצָה], «fetta», dal verbo *gāraṣ* [גָּרַץ], «tagliare» (Jastrow 1903: 268).

[2] Si adopera l'espressione *p^{e}ras ha-pésaḥ* [פְּרַס הַפֶּסַח], lett. «metà della Pasqua»; in altri passi rabbinici tale formulazione viene intesa come la metà del periodo di preparazione alla Pasqua, che iniziava 30 giorni prima della Festa e durante i quali erano spiegate le leggi relative ad essa, quindi 15 giorni prima della Pasqua, ossia il 1 di Nisan (cfr. mSheq 3,1; ySheq 3,1 [47b]: «Disse R. Abbahu (*amorà* palestinese del III-IV sec. d.C.): "Ogni volta che si parla di metà (*p^{e}ras* [פְּרַס]) [in rapporto a una Festa], [si intende] la metà dei 30 giorni prima della Festa, in cui si studiano le sue leggi"»).

19,1) e Lot prepara loro delle «azzime» (*maṣṣôt* [מַצּוֹת], *Gen* 19,3: qui prima ricorrenza di questo termine che ricompare in seguito solo a partire da *Es* 12,8), propriamente i pani della cena pasquale (*Es* 12,8): Rashi nel suo commento a questo passo afferma semplicemente: «*E fece cuocere azzimi* (*Gen* 19,3b): Era Pasqua»! (*û-maṣṣôt ʾāpâ – pésaḥ hāyâ* [ומצות אפה – פסח היה]) Alla base di tale interpretazione soggiace l'assunzione rabbinica che i Patriarchi si attenessero alle disposizioni della Legge prima che fossero promulgate al Sinai (cfr. *Gen* 26,5; mQid 4,14; bYom 28b; bSot 14a; bQid 82a; yQid 4,12 [66b]; BerR 79,6; 92,4; 95,3; PRE 31,1), e pertanto nella fattispecie si attribuisce grande onore anche a Lot. Inoltre tale associazione risulta anche dalla tradizione riportata in bRHSh 10b che afferma che Isacco nacque a Pasqua, evidentemente come compimento della promessa fatta in *Gen* 18,14b: «Al tempo stabilito tornerò da te in questa stessa data e a Sara [sarà] un figlio». Tra l'altro il Libro dei Giubilei, un apocrifo giudaico composto verso la metà del II sec. a.C., lascia intendere che il tentato sacrificio di Isacco di *Gen* 22 ebbe luogo la notte di Pasqua (*Giub* 17,15–18,19) (Charles 1902: 120-124; Tabory 2008: 4-5; Bokser 1986: 19; Segal 1963: 19-22; Le Déaut 1963: 179-184): forse tale ulteriore associazione di Isacco con la Pasqua potrebbe esser dovuta al fatto che la prima ricorrenza del termine *śeh* [שֶׂה], «caprovino», che indica un capo del gregge, delle pecore o delle capre, compare proprio in *Gen* 22,7.8 e poi si ritrova in relazione alle norme sulla scelta della vittima pasquale in *Es* 12,3.3.4.4.5 (Lori 2018: 472; Di Giovambattista 2023: 28-29).

– *Nm* 11,8: in *Nm* 11,7-9, in rapporto alla precedente mormorazione del popolo sulla manna (11,4-6), si fornisce una descrizione botanica e culinaria della stessa:

1) era simile al seme del «coriandolo» (*gād* [גַּד]) (*Nm* 11,7a; lo stesso in *Es* 16,31; *Es* 16,14 invece dice che era fine come la «brina» (*kᵉpôr* [כְּפֹר]))
2) aveva l'aspetto (lett. «occhio», *ʿáyin* [עַיִן]), ossia il colore, del «bdellio» (*bᵉdólaḥ* [בְּדֹלַח]) (*Nm* 11,7b), una sorta di resina gommosa odorifera trasparente di colore giallastro, in *Gen* 2,12 indicata come uno dei prodotti famosi della terra di Avila (invece per *Es* 16,31 era «bianca» (*lābān* [לָבָן]))
3) il popolo la raccoglieva, la macinava nella mola o la pestava nel mortaio, la bolliva nella pentola e ne faceva «focacce» (*ʿūgôt* [עֻגֹת]) (*Nm* 11,8a)[3]

[3] LXX *enkryphías* [ἐγκρυφίας], | *Vg tortulas*, «focacce» | Targum Onqelos *gᵉrîṣān* [גְּרִיצָן] | Targum Peudo-Jonathan *ḥărārān* [חֲרָרָן].

4) aveva il sapore di «succo d'olio»/«leccornia da fornaio preparata con olio» (*l*^{e}*šad ha-šémen* [לְשַׁד הַשָּׁמֶן]) (*Nm* 11,11,8b; invece per *Es* 16,31 il suo gusto era come di una «schiacciata con miele» (*k*^{e}*-ṣappîḥit bi-dbāš* [כְּצַפִּיחִת בִּדְבָשׁ])[4].
5) cadeva la notte sull'accampamento quando cadeva la rugiada (*Nm* 11,9; parimenti *Es* 16,13b-14).

– *1Re* 19,6: Elia s'inoltra nel deserto del Sinai per sfuggire a Gezabele, moglie del re Acab, che vuole ucciderlo dopo che al Monte Carmelo il profeta ha ucciso 450 profeti di Baal e 400 di Asera (*1Re* 18); egli si addormenta angosciato sotto un ginepro e viene svegliato da un angelo che gli fa trovare un orcio con acqua ed una «focaccia [cotta] su pietre roventi/ su carboni» (*'ūgat r*^{e}*ṣāpîm* [עֻגַת רְצָפִים])[5].
– *Ez* 4,12: durante l'esecuzione di un 'segno profetico' a lui ingiunto da Dio, per 390 (per espiare per Israele, *Ez* 4,4-5)+40 giorni (per espiare per Giuda, *Ez* 4,6) il profeta deve giacere incatenato (*Ez* 4,7-8) su un fianco (sinistro per Israele e destro per Giuda), e per i primi 390 giorni deve bere solo 1/6 di *hîn* [הִין] di acqua (ossia circa 0,6 litri, *Ez* 4,11) e mangiare del pane del peso di 20 sicli (appena 230 grammi, *Ez* 4,10) fatto di grano, orzo, fave, lenticchie, miglio e farro (*Ez* 4,9) ed in forma di una «focaccia di orzo» (*'ūgat ś*^{e}*ōrîm* [עֻגַת שְׂעֹרִים]) (*Ez* 4,12) e cotta su escrementi di bue (*Ez* 4,15)!
– *Os* 7,8: Efraim che si mescola con altri popoli viene paragonato a una «focaccia non rivoltata», ossia non cotta bene (*'ūgâ b*^{e}*lî hăpûkâ* [עֻגָה בְּלִי הֻפוּכָה], ptc. pass. f. s. Qal dal verbo *hāpak* [הָפַךְ], «girare, rivoltare»).

---

[4] LXX *enkrís* (, *-ídos*) *ex elaí(o)u* [ἐγκρίς (, -ίδος) ἐξ ἐλαίου], «focaccia fritta in olio e condita con miele» | *Vg panis oleatis*, «pane con olio» | Targum Onqelos *d*^{e}*-lîš b*^{e}*-mišḥā'* [דְלִישׁ בְּמִשְׁחָא], «ciò che è impastato con olio» | Targum Peudo-Jonathan *bîzzā' dî m*^{e}*sarb*^{e}*lā' b*^{e}*-šûm*^{e}*nā'* [בִּיזָּא דִּי מְסַרְבְּלָא בְּשׁוּמְנָא], «seno ricoperto con grasso» (intende *l*^{e}*šad* [לְשַׁד] nel TM come *šad* [שַׁד], «seno»; cfr. Tanḥuma *Shemot* 25: «e i lattanti [trovavano nella manna un sapore] come il latte dai seni delle loro madri» (*w*^{e}*-ha-yôniqîm k*^{e}*-ḥālāb mi-š*^{e}*dê 'immām* [וְהַיּוֹנְקִים כְּחָלָב מִשְּׁדֵי אִמָּם]): «R. Yosè bar Hanina disse: "La manna scendeva per ogni Israelita con un gusto che variava secondo le necessità di ogni persona. I giovani la mangiavano come pane, poiché è detto: 'Ecco farò piovere per te pane dal cielo' (*Es* 16,4); gli anziani come schiacciata con miele, poiché è detto: 'Ed il suo gusto era come di schiacciata con miele' (*Es* 16,31); e i lattanti come il latte dai seni delle loro madri, poiché è detto: 'Ed il gusto di essa era come il gusto di un seno grasso' (*Nm* 11,8); e i malati come semolino mescolato con miele, poiché è detto: 'Tu mangiasti semolino e miele ed olio' (*Ez* 16,13); ed i pagani la trovavano amara come il coriandolo, poiché è detto: 'Ora la manna era come il seme del coriandolo' (*Nm* 11,7)"».

[5] LXX *enkryphías olyrítēs* [ἐγκρυφίας ὀλυρίτης], «[pane] cotto sotto la cenere di segale», da *olrýa* [ὀλύρα], «segale» | *Vg subcinericius panis* | Targum Peudo-Jonathan *ḥăărārā' m*^{e} *'app*^{e}*pā'* [חֲרָרָא מְעַפְּפָא], «sottile focaccia [cotta sui carboni] arrotolata», ptc. pass. f. s. Pael dal verbo *'ăpap* [עָפַף], «raddoppiare; avvolgere; piegare in due, arrotolare; congiungere; intrecciare».

Dai passi precedenti si nota come si abbia una marcata associazione del termine *ʿūgâ* [עֻגָה] alla Pasqua, con riferimenti diretti agli azzimi pasquali e alla Festa degli Azzimi, e alla manna. Pertanto già a partire da questo brano all'inizio del ciclo di racconti che lo riguarda, come d'altronde nel suo prosieguo, Elia viene presentato come un nuovo Mosè: ed infatti come durante la guida di Mosè Dio non fece mancare la manna al suo popolo durante tutto il tempo della sua marcia nel deserto, parimenti, per tutta la durata di un periodo di carestia, Dio non fece mancare la farina nella giara e l'olio nell'orcio della vedova presso cui Elia venne mandato (si tenga presente che la manna aveva il sapore di una leccornia da fornaio preparata con olio).

2) *2Re* 4,8-10: è l'inizio del piccolo ciclo di racconti che riguardano la donna sunammita[6], ricca ma sterile, che con la sua insistenza ottenne che il profeta Eliseo si fermasse a mangiare presso di lei quando passava per quella città, ed in seguito convinse il vecchio marito ad approntare nella sua casa una piccola «camera al piano di sopra in muratura» (CEI 1974; CEI 2008: «stanza superiore in muratura»), arredata con «un letto, un tavolo, una sedia e una lampada» (CEI 1974; CEI 2008: «un letto, un tavolo, una sedia e un candeliere»); vengono utilizzati i seguenti termini assai indicativi, in quanto presentano un crescendo di riferimenti prima impliciti poi ambigui ed infine sempre più espliciti ad elementi del luogo di culto, cioè della Tenda del Convegno e del Tempio:

– *ʿăliyyat-qîr* [עֲלִיַּת־קִיר], «stanza superiore in muratura (lett. «di, con muro»)» (*2Re* 4,10.11): il lemma *ʿăliyyâ* [עֲלִיָּה], ricorre 19x; indicava una camera costruita sul tetto di una casa lussuosa (cfr. *Ger* 22,13.14), fresca ed isolata, perciò anche tipica delle regge, come quelle di Eglon re di Moab (*Gdc* 3,20.23.24.25) e di Acazia re di Israele (852-851 a.C.: *2Re* 1,2), e presente pure sulle torri (*2Sam* 19,1) e gli angoli delle mura di cinta (*Ne* 3,31.32); curiosamente anche il profeta Elia presso la vedova di Zarepta abitava in una camera posta al piano superiore (*1Re* 17,19.23); alcuni re di Giuda eressero degli altari idolatrici sul tetto di una stanza superiore costruita da Acaz (742-726 a.C.) in uno dei Cortili del Tempio,

[6] Abitante di Sunem (*šûnēm* [שׁוּנֵם]), città nominata 3 volte nell'AT (*Gs* 19,18; *1Sam* 28,4; *2Re* 4,8): si trovava nel territorio della tribù di Issacar, situato a sud del Mare di Galilea, e ivi si accamparono i Filistei prima della battaglia sul Monte Gelboe dove Saul e suo figlio Gionata trovarono la morte.

che vennero distrutti in seguito da Giosia (640-609 a.C.: *2Re* 23,12); ed in effetti nel Tempio di Gerusalemme erano presenti delle stanze superiori (*1Cr* 28,11), ricoperte d'oro (*2Cr* 3,9); anche nella Dimora celeste di YHWH vi sono delle stanze superiori che contengono le acque con cui Egli irriga i monti (*Sal* 104,3.13).

– *šūlḥān* [שֻׁלְחָן], «tavolo»: termine che ricorre 71x ed indica sia un tavolo profano (es. *1Sam* 20,34), sia la Tavola dei pani (27x[7]), posta sul lato settentrionale del Santo e che era l'oggetto più santo dopo l'Arca (*Es* 25,23-30; 37,10-16) (per ulteriori dettagli: Di Giovambattista 2016: 32-34; 217-219).

– *kissē'* [כִּסֵּא], «sedia»: ricorre 133x ed indica un seggio di onore (*2Re* 4,10; *Pr* 9,14; *Is* 22,23), come quello del Sommo Sacerdote (*1Sam* 1,9; 4,13.18) o del governatore (*Ne* 3,7; *Est* 3,1) o di un giudice (*Sal* 94,20; sul trono il re siede anche per giudicare: es. *Pr* 20,8), ma soprattutto il trono di un re (es. *Es* 11,5), in modo specifico il trono del re Davide (es. *2Sam* 3,10), ma anche il trono di YHWH, considerato il Re celeste (es. *Is* 6,1) che ha il suo trono in cielo (es. *Sal* 11,4; 103,19); tuttavia vengono pure indicati come trono di YHWH sia il cielo stesso (*Is* 66,1), sia Gerusalemme (*Ger* 3,17), sia il Tempio (*Ger* 17,2; *Ez* 43,7); in altri passi si dice poi che YHWH siede sui Cherubini (*Sal* 18,1; 80,2; 99,1; *2Sam* 22,11; *2Re* 19,15; *Is* 37,16; *Ez* 9,3), in particolare i due Cherubini del Propiziatorio posto sopra l'Arca (*1Sam* 4,4; *2Sam* 6,2; *1Cr* 13,6): ed in effetti per dare i suoi ordini YHWH parlava a Mosè e al popolo da sopra il Propiziatorio in mezzo ai due Cherubini (*Es* 25,22; *Nm* 7,89); si noti inoltre che l'Arca vieni altresì indicata come «sgabello» (*hădōm* [הֲדֹם], 6x) dei piedi di YHWH (*1Cr* 28,2), oltre che il Tempio (*Sal* 99,5; 132,7; *Lam* 2,1; cfr. anche *Is* 60,13; *Ez* 43,7) e la terra (*Is* 66,1; cfr. *Mt* 5,35; *At* 7,49).

– *m^{e}nôrâ* [מְנוֹרָה], «lampada»: ricorre 42x sempre come termine tecnico sacerdotale per indicare il Candelabro d'oro (LXX λυχνία, 34x) posto nel Santo (*Es* 26,35; 40,3-4.24), tranne in *2Re* 4,10 dove si ha un uso profano (per ulteriori dettagli: Di Giovambattista 2016: 34-35).

Si riscontra pertanto nel brano la presenza di termini tecnici di oggetti situati nel Tempio o l'allusione ad essi: si vuol così indicare che la sunammita ritiene che accogliendo Eliseo, espressamente da lei indicato come «uomo di Dio» (*'îš 'ĕlôhîm* [אִישׁ אֱלֹהִים]), un «santo» (*qādôš* [קָדוֹשׁ]) (*2Re* 4,9), accolga lo stesso Dio, il Santo, e perciò gli appronta una stanza arredata

[7] *Es* 25,23.27.28.30; 26,35; 30,27; 31,8; 35,13; 37,10.14.15.16; 39,36; 40,4.22.24; *Lv* 24,6; *Nm* 3,31; 4,7; *1Re* 7,48; *1Cr* 28,16; *2Cr* 4,8.19; 13,11; 29,18; *Ez* 41,22; 44,16.

come il Tempio, la casa di Dio! E tale teologia si ritrova in modo esplicito nel NT (cfr. *Mt* 14,40: «Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato»; 18,5; *Mc* 9,37; *Lc* 9,48; *Gv* 13,20).

5. Conclusione

La precedente rassegna di esempi si spera sia stata utile a far percepire il taglio innovativo e stimolante della didattica del corso, che ambisce a far cogliere il profondo messaggio teologico e spirituale che si cela dietro i testi bilici, senza trascurare, ma anzi affiancando ad essa, gli approcci più classici e attualmente più comunemente insegnati nei vari Atenei.

Bibliografia

Balentine, Samuel Eugene

(2008) *Levitico*, Claudiana, Torino.

Bazyliński, Stanisław

(2009) *Guida alla ricerca biblica*, Gregorian & Biblical Press – San Paolo, Roma – Cinisello Balsamo.

Bokser, Baruch Micah

(1986) *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, University of California, Berkeley, CA.

Borgonovo, Gianantonio

(2012) *L'inno del Creatore per la bellezza della Creazione (Gn 1,1-2,4a)*, in (a cura di G. Borgonovo) *LOGOS Corso di Studi Biblici 2, Torah e Storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Leumann (TO).

Boschi, Bernardo Gianluigi

(2012) *La teofania del Sinai (Es 19–24)*, in (a cura di G. Borgonovo) *LOGOS Corso di Studi Biblici 2, Torah e Storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Leumann (TO).

Charles, Robert Henry

(1902) *The book of Jubilees, or, The little Genesis/translated from the editor's Ethiopic text and edited, with introduction, notes, and indices*, Black, London.

Davies, Gwynne Henton

(1962) "Tabernacle", *IDB* 4, Abingdon Press, Nashville – New York: 498-506.

Deiana, Giovanni

(1994) *Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, EDB, Bologna.

Deiana, Giovanni

([2005]) *Levitico*, Paoline, [Milano].

Di Giovambattista, Fulvio

(2016) *Il sistema sacrificale israelitico alla luce della Pasqua e nella Tradizione Rabbinica*, Lateran University Press, Roma.

Di Giovambattista, Fulvio

(2023) "La Pasqua centro del culto israelitico nella fonte P", *Lateranum* 89/1, 9-30.

Dohmen, Christoph

(2014) *Decalogue*, in *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, (a cura di T.B. Dozeman – C.A. Evans – J.N. Lohr), *VTSup* 164, Brill, Leiden – Boston: 193-219.

Jastrow, Marcus

(1903) *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, I-II, Luzac & Co., London – G. P. Putnam's Sons, New York.

Joüon, Paul – Muraoka, Takamitsu

(2006) *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 27, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011².

Le Déaut, Roger

(1963) *La Nuit Pascale*, AnBib 22, Biblical Institute Press, Roma.

Lori, Germano

(2018) "Il carattere profetico del sacrificio di Abramo. Analisi retorica di Genesi 22,1-19", *Lateranum* 84/3: 457-487.

Milgrom, Jacob

(1991) *Leviticus 1–16*, Anchor Bible 3, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland.

Milgrom, Jacob

([2004]) *Leviticus. A Book of Ritual and Ethics*, Fortress Press, Minneapolis MN.

Otto, Eckart

(2012) *Deuteronomium 1-11 / Zweiter Teilband: 4,44–11,32 / übersetzt und ausgelegt*, HThKAT 5.2, Herder, Freiburg – Basel – Wien.

Paganini, Simone

(2011) *Deuteronomio / nuova versione, introduzione e commento*, I libri biblici. Primo Testamento, 5, Paoline, Milano.

Schwertner, Siegfried Manfred

(1974) *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, de Gruyter, Berlin – New York 1992[2].

Segal, Judah Benzion

(1963) *The Hebrew Passover from Earliest Times to A.D. 70*, Oxford University Press, London.

Tabory, Joseph

(2008) *JPS commentary on the Haggadah: historical introduction, translation, and commentary*, Jewish Publication Society, Philadelphia.

Weinfeld, Moshe

(1991) *Deuteronomy 1–11*, *AB* 5, Doubleday, New York.

Zenger, Erich

(2005) (a cura di) *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2013[3].

SReF 0/2 (2023): 235-252

La Teologia, il respiro intelligente e contemplante della fede

MICHELE BENEDETTO FILIPPI

«la fede, se non è pensata, non è fede»
(AGOSTINO, *La predestinazione dei santi*, 2, 5).

«non potremmo neppure credere, se non avessimo un'anima razionale»
(AGOSTINO, *Lettera 120*, 1, 3).

1. *Pensare la fede come conseguenza della contemplazione del mistero*

Comune a molti cristiani è oggi la diffidenza verso tutto ciò che accosta l'intelligenza alla fede, quasi come se l'intelligenza togliesse spontaneità alla fede, o come se la prima fosse una sorta di nemica diabolica della seconda.

Ma il vero dramma del pensiero comune attuale è la pretesa di voler allontanare la fede dall'intelligenza fino all'opposizione, sia nel contesto del pensiero filosofico ateo (dove la contrapposizione si pone sul piano di razionale/irrazionale relegando la fede a quest'ultimo), sia in quello del pensiero e della prassi cristiana, in cui spesso si cavalca l'illusione di dare una prassi senza pensiero.

Cosa c'è di attuale in una riflessione razionale sul dato rivelato? Tutto, sia in virtù dell'eternità dell'«oggetto», sia in virtù della necessità dell'uomo credente di conoscere e amare Dio, nell'integrità dell'umanità che da Dio ha ricevuto.

Il vero problema dell'esperienza di fede presente nella modernità (che sembra dar ragione alle indebite semplificazioni e falsificazioni che provengono da alcuni non credenti) è una sua eccessiva polarizzazione emozionale, che discredita l'intelligenza in favore di un presunto sentire, percepito come più autentico.

Ma l'intelligenza è dono divino, è una di quelle caratteristiche dell'uomo che dicono il suo essere immagine e non semplice vestigio di Dio, unitamente all'essere, alla libertà, al volere, alla capacità di amare.

Compito della Teologia è quindi pensare il mistero di Dio che si rivela e, alla luce del mistero di Cristo Verbo incarnato, pensare l'uomo.

Il primo aspetto è congenere alla natura stessa della contemplazione. Come non pensare le grandi riflessioni sul mistero trinitario se non scaturenti dalla contemplazione del mistero di chi li ha elaborati, e come un orante omaggio dell'intelletto che conosce e riconosce il Dio in cui crede e si lascia illuminare e guidare dalla sua stessa grazia?

È impossibile avvicinarsi ai grandi trattati *De Trinitate* dei giganti della Teologia senza riconoscere in essi stessi, nelle loro argomentazioni, spesso intessute dai fili d'oro di una preghiera esplicita, lo stesso atto di contemplazione del mistero.

Tanto Agostino, quanto Boezio al termine dei loro trattati sulla Trinità non fanno altro che riconoscere l'inesauribilità del mistero divino, ma anche la legittimità di un percorso intellettuale che da esso trae origine e sostanza e a esso ritorna inevitabilmente:

> Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede, per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, ed ho molto disputato e molto faticato. Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre la tua faccia con ardore. Dammi Tu la forza di cercare, Tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta. Davanti a Te sta la mia forza e la mia debolezza: conserva quella, guarisci questa. Davanti a Te sta la mia scienza e la mia ignoranza; dove mi hai aperto, ricevimi quando entro; dove mi hai chiuso, aprimi quando busso. Fa' che mi ricordi di te, che comprenda te, che ami te. Aumenta in me questi doni, fino a quando Tu mi abbia riformato interamente… Parlando di Te un sapiente nel suo

> libro, che si chiama Ecclesiastico, ha detto: Molto potremmo dire senza giungere alla meta, la somma di tutte le parole è: Lui è tutto [Sir 43, 29]. Quando dunque arriveremo alla tua presenza, cesseranno queste molte parole che diciamo senza giungere a Te; Tu resterai, solo, tutto in tutti, e senza fine diremo una sola parola, lodandoti in un solo slancio e divenuti anche noi una sola cosa in Te. Signore, unico Dio, Dio Trinità, sappiano essere riconoscenti anche i tuoi per tutto ciò che è tuo di quanto ho scritto in questi libri. Se in essi c'è del mio, siimi indulgente Tu e lo siano i tuoi. Amen (Agostino 1987: V, 28, 51).

> Se, con l'aiuto della grazia divina, ho fornito degli opportuni ausili argomentativi ad una dottrina di per sé saldissima che riposa sulle fondamenta stesse della fede, la gioia dell'opera compiuta rifluirà là donde è venuto l'aiuto al suo compimento. Se poi la natura umana non è stata capace di andare al di là di se stessa, quel che la debolezza ha impedito lo compirà la preghiera (Boezio 1979: *De Trinitate*, VI).

La Teologia, rettamente intesa e praticata, ha il compito di liberare il campo da questi fraintendimenti: se la prassi esprime la carità e lo slancio del cuore credente, essa non può mai privarsi dell'intelligenza, la deve esprimere, come sapienza che guida le scelte alla luce della rivelazione di Dio e le conforma, per mezzo dei sette doni dello Spirito, all'agire e pensare di Cristo. Lo stesso pensiero cristiano è pervaso dalla carità divina ed è uno dei modi in cui la si vive.

La Teologia, rettamente intesa e praticata, ricorda che ci poniamo davanti a Dio con tutta nostra persona, la fede stessa, infatti, è un atto della persona umana che ne coinvolge tutte le dimensioni. Potremmo porci delle domande di verifica chiedendoci: può darsi per un credente una carità che non sia intelligente e, d'altro canto, può darsi un'intelligenza che non sia caritatevole? In entrambi i casi, non si darebbe una vera conformazione a quel Dio che ci ha fatti capaci di amare e pensare, a immagine sua che è Amore e Somma Sapienza.

Ma se la Teologia è opera del credente, essa è pure atto pienamente ecclesiale, che non può prescindere dalla comunione del teologo con la Chiesa oggi vivente e con quella delle generazioni passate. Anzi, è forse proprio la Teologia a ricordare continuamente questo aspetto sincronico e diacronico della comunione ecclesiale, poiché il suo sguardo è sempre rivolto

pienamente a presente, ma pure al passato in cui la grazia di Cristo si è manifestata e donata e al futuro in cui Dio porterà a compimento ogni cosa. Così la Teologia, atto ecclesiale nella storia, ci permette di mantenerci vigilanti, sempre fedeli alla fede ricevuta e in attesa della beata speranza. In questo senso, diventa esercizio vivo delle virtù teologali e atto profetico che annuncia la presenza di Dio in ogni luogo e in ogni tempo.

2. *Schema del corso*

Il corso T104 *Introduzione alla Teologia e Metodologia* vuole indagare l'essenza del teologare nella Chiesa ponendosi in ascolto della comprensione che della Teologia si è avuta nei secoli, con lo sguardo rivolto in particolare ad alcune figure importanti del pensiero teologico. Qui di seguito riportiamo lo schema delle 23 lezioni che compongono il corso:

PARTE I METODOLOGIA GENERALE DELLO STUDIO

I 1. Introduzione: presentazione del corso
II 2. Premessa necessaria: il lavoro intellettuale e la spiritualità dello studio
III 3. Metodologia dello studio: lezioni e studio personale (I)
IV 4. Metodologia dello studio: studio personale (II) e prova d'esame
V 5. Metodologia dello studio: l'informatica applicata allo studio
VI 6. Metodologia dello studio: Preparazione di un elaborato o tesi
VII 7. Metodologia dello studio: lo studio della teologia nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose. Riferimenti bibliografici per la teologia.

PARTE II: TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

VIII 1. Dal discorso filosofico su Dio alla Teologia: la questione di Dio in alcuni filosofi antichi
IX 2. Dal discorso filosofico su Dio alla Teologia: *Liber naturae et liber scripturae* nel medioevo. Dall'*id quo maius cogitari nequit* di Anselmo alle *viae* di Tommaso.
X 3. Dal discorso filosofico su Dio alla Teologia: La modernità fra la lontananza da Dio e il pensiero metafisico

PARTE III: COSA È LA TEOLOGIA

XI 1. Cosa è la Teologia: definizioni provvisorie e ragionevolezza di un percorso.
XII 2. Cosa è la Teologia: Il mondo antico pagano. La voce dei Padri (Clemente e Origene)
XIII 3. Cosa è la Teologia: Agostino e Girolamo
XIV 4. Cosa è la Teologia: Anselmo d'Aosta, Pietro Abelardo e Bernardo di Clairvaux
XV 5. Cosa è la Teologia: Tommaso d'Aquino
XVI 6. Cosa è la Teologia: Bonaventura da Bagnoregio
XVII 7. Cosa è la Teologia: John Henry Newman. La teologia oggi

PARTE IV: IL METODO TEOLOGICO

XVIII 1. Metodo teologico: *auditus fidei* e *intellectus fidei*. Alle sorgenti della riflessione teologica: I *loci theologici*.
XIX 2. Metodo teologico: Il teologo in ascolto della Scrittura.
XX 3. Metodo teologico: Il teologo in ascolto della Tradizione.
XXI 4. Metodo teologico: il teologo e il Magistero.
XXII 5. Metodo teologico: la questione del dogma.

EPILOGO

XXIII La gratuità della riflessione teologica. Teologia e santità.

3. Metodologia generale dello studio e della ricerca accademica

La prima parte del corso è dedicata a una panoramica sulle questioni metodologiche generali che riguardano lo studio universitario.

Questa sezione si apre con una lezione dedicata al pensare lo studio come un'attività che coinvolge l'interiorità dell'uomo, nel tentativo di abbozzare una «spiritualità dello studio» in un senso ampio: non solo secondo la prospettiva della vita spirituale cristianamente intesa, ma anche come buon esercizio dell'interiorità umana e ricerca di tutte quelle dinamiche che la favoriscono.

La riflessione parte da due testi significativi della pedagogia medievale: il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore e l'*Epistula de modo studendi* attribuita a Tommaso d'Aquino. A partire dalle sempre valide suggestioni presenti in queste opere, si cerca di portarle all'oggi dello studente, per elaborare regole realistiche a vantaggio dell'attività dello studio, non solo in senso pratico (per esempio: come evitare le distrazioni, come spendere bene il tempo dello studio, ecc.), ma anche perché lo studio possa diventare fonte di crescita interiore e relazionale, con se stessi, con il prossimo e con Dio.

Nelle lezioni seguenti si danno delle indicazioni concrete sul modo di ascoltare, prendere appunti, leggere un testo scientifico, concentrarsi, memorizzare, esporre, affrontare gli esami scritti e orali, comporre gli elaborati e la tesi, utilizzare e 'vivere' le biblioteche, consultare i repertori bibliografici, utilizzare con profitto gli strumenti informatici per la ricerca e la redazione dei testi.

Un'ultima lezione è dedicata alla comprensione della specificità dello studio in un Istituto di Scienze Religiose, con particolare riferimento al documento CEC 2008.

Testi di riferimento e approfondimento della prima parte: Ugo di san Vittore (1987), Tommaso D'Aquino (1954), Sertillanges (1998), Guitton (1987), CEC (2008).

4. Il Dio dei filosofi

La seconda parte del corso, articolata in tre lezioni, propone una panoramica sulla questione su Dio, attraverso l'analisi di alcuni testi scelti di grandi filosofi per mostrare la presenza costante di tale questione nella storia della filosofia.

Si inizia a prendere in considerazione la visione del divino propria del mito greco e la domanda sul principio posta dai filosofi presocratici per poi analizzare l'evoluzione del concetto di partecipazione in Platone (Parmenide, Filebo e Timeo) e il primo motore immobile di Aristotele. Saranno quindi considerati alcuni temi medievali cari alla riflessione filosofica su Dio: le riletture del Timeo platonico del XII secolo che, stimolando l'indagine razionale del creato, affermano la presenza di una vera e propria impronta trinitaria creatrice, il creato mostra già come *liber naturae* la presenza di quel

Dio uno e trino di cui ci parla in pienezza il *liber Scripturae*; a tal proposito si considera anche l'ermeneutica che Bonaventura fa di questo accostamento, laddove mostra che a motivo del peccato originale l'uomo fa fatica a leggere nel creato la presenza del Creatore e ha bisogno del *liber Scripturae* per imparare a rileggere correttamente il *liber naturae*; le «prove» dell'esistenza di Dio, attraverso il testo del *Proslogion* di Anselmo e la *Summa Theologiae* p. I, q. 2, a.3 di Tommaso, dove i due autori mostrano vie razionali che nascono all'interno del contesto della fede rivelata e in esso trovano la loro forza. Nell'ultima lezione di questa sezione si considerano alcuni autori della modernità che hanno segnato profondamente l'approccio degli ultimi secoli alla questione di Dio in filosofia: anzitutto Cartesio, che manifesta la tendenza moderna a utilizzare la prova anselmiana al di fuori del *credimus* in cui l'autore medievale l'aveva collocata e sviluppata; poi Kant, che critica la validità delle prove razionali dell'esistenza di Dio, esistenza inattingibile alla potenza della speculazione; quindi alcuni degli autori del «pensiero della lontanza da Dio» (secondo l'espressione di Coreth 2004, pp. 317-349), i quali escludono una legittimità filosofica della questione di Dio in nome della scienza e del progresso (positivismo, materialismo e neopositivismo), in nome dell'uomo e della sua libertà (Feurbach e Nietzsche), in nome della società e della giustizia sociale (Marx, il marxismo e il neomarxismo).

Testi di riferimento e approfondimento della seconda parte: Platone (1993), Aristotele (1993), Agostino (1987), Alano di Lilla (1855), Guglielmo di Conches (1980), Adelardo di Bath (1965), Adelardo di Bath (1999) Bonaventura (1993), Bonaventura (2003), Anselmo (2002), Tommaso d'Aquino (1988), Descartes (1994), Kant (2005), Feurbach (2003), Feurbach (2013), Nietzsche (1977), Gödel (2006), Coreth (2004), Weischedel (2005), Weischedel (1996/1), Weischedel (1996/2), Gregory (2007), Timossi (2005), Tomatis (2010).

5. Cosa è la Teologia?

La prima lezione di questa sezione introduce la questione circa la natura della Teologia attraverso la semplice domanda: che cosa è la Teologia? Gli studenti sono invitati a dare una prima risposta personale sulla base di ciò che conoscono allo stato attuale, dando per assunto che chi sceglie di fare

un certo itinerario universitario di studi, abbia già un'idea di ciò che va a studiare. Si propongono poi alla riflessione e si commentano due definizioni di Teologia, la prima più «classica» (cfr. Congar 2011, trad. it.), la seconda più «contemporanea» (cfr. Fisichella et al. 1999). Per mostrare ulteriormente la ragionevolezza dello studio della teologia e la sua significatività per l'oggi si commentano alcuni passi del Discorso di Ratisbona di Benedetto XVI. Fatte queste premesse, e dopo aver considerato l'uso filosofico antico del termine *theologia*, ci si pone in ascolto della voce di alcuni grandi maestri per comprendere il loro modo di intendere la riflessione razionale sul dato rivelato.

Nei primi secoli il tema della ricerca di sistematizzazioni del sapere su Dio si intreccia strettamente con quello della effettiva necessità di produrre un pensiero su Dio che faccia suoi gli strumenti propri alla filosofia pagana. Dopo una prima diffidenza, l'uso degli strumenti filosofici per teologare sarà infine accolto, sia a motivo del confronto ancora vivo con il paganesimo, sia perché gli autori cristiani porranno la Scrittura come sorgente e centro indiscusso della riflessione. Si attesta così l'idea che è la Rivelazione il principio di partenza di ogni teologare che può così utilizzare in modo legittimo anche gli strumenti messi a disposizione dalla filosofia degli antichi. Questo appare chiaro nell'opera di autori come Clemente di Alessandria e Origene e, in seguito, di grandi cultori dell'antichità quali sono, per esempio, Agostino, Girolamo e Boezio. Di Agostino, in particolare, si analizza la distinzione in *scientia* e *sapientia* dell'unica scienza della fede, così come si trova negli ultimi libri del *De Trinitate*. Di Girolamo si studia il superamento della tensione fra la forma scarna e disadorna della Scrittura rispetto a quella curata e strutturata dei filosofi e dei retori pagani. Di Boezio, infine, si considera l'applicazione della dialettica e di tutti gli strumenti filosofici possibili alla Teologia (via già in parte percorsa da Agostino) che ne accentua la natura scientifica.

Per quanto concerne la riflessione teologica medievale si prendono in considerazione i contributi di Anselmo d'Aosta e Pietro Abelardo i quali, sulla linea tracciata dai padri, ricercano un equilibrio fra principio d'autorità e principio di ragione, attraverso l'uso della dialettica applicata alla riflessione teologica. Con essi si considera anche Bernardo di Chiaravalle che rappresenta, invece, uno degli esempi più alti della teologia monastica,

decisamente avversa all'uso delle arti liberali e della filosofia in Teologia e più saldamente ancorata al senso spirituale delle Scritture.

La visione scolastica della Teologia è esemplificata attraverso due autori: Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio. Nel loro pensiero convergono in un equilibrio mirabile l'aspetto contemplativo e quello riflessivo, la fede in Dio e la ragione che illuminata dalla stessa fede contempla il mistero e lo comunica fedelmente. La Teologia diventa così opera della fede che crede e della ragione che contempla, e tale contemplazione sfocia nella trasmissione che il teologo opera, secondo le parole di Tommaso: «contemplari et contemplata aliis tradere» (Tommaso D'Aquino 1988: II II, q. 188, a. 6).

La sezione si conclude con una lezione su John Henry Newman, centrata sull'analisi dell'opposizione fra principio dogmatico e principio liberale, e con la lettura di alcuni passi dell'enciclica *Fides et ratio* e del documento della Commissione Teologica Internazionale *La Teologia oggi*.

Testi di riferimento e approfondimento della terza parte: Clemente di Alessandria (2004), Clemente di Alessandria (2006), Origene (2019), Agostino (1987), Girolamo (1845/1), Girolamo (1845/2), Boezio (1979), Boezio (2017), Anselmo (2002), Anselmo di Aosta (2016), Pietro Abelardo (1968), Pietro Abelardo (1976), Pietro Abelardo (1996), Bernardo di Chiaravalle (1984/1), Tommaso D'Aquino (1988: II II, q. 188, a. 6), Bonaventura da Bagnoregio (1993/2), Bonaventura da Bagnoregio (1993/3), Bonaventura da Bagnoregio (1996), Newman (1982), Newman (2003), Newman (2008/3), Congar (2011), Fisichella et al. (1999), Benedetto XVI (2006), Giovanni Paolo II (1998).

6. *Il metodo teologico*

La quarta parte del corso considera la questione della metodologia propria della Teologia, secondo la prospettiva del duplice principio dell'*auditus fidei - intellectus fidei*.

La questione metodologica in teologia, come in tante altre scienze, non può essere pensata in modo univoco e monolitico: un solo metodo che coincide con un solo sviluppo possibile della Teologia. Questo non permetterebbe una pluralità di teologie, non rendendo ragione dei molteplici

modi di riflettere sull'unico mistero in modo legittimo e aderente alla fede rivelata. Piuttosto, parlare di un metodo in Teologia significa identificare gli elementi comuni a ogni modo di teologare: quello dell'ascolto e quello della riflessione razionale su ciò che si è ascoltato.

Così le lezioni di questa sezione del corso partono dalla considerazione di ciò che è l'*auditus* e l'*intellectus fidei*, del rapporto che li caratterizza (ciò che è *intellectus* per una generazione, una volta stabilitane la validità, diventa *auditus* per le generazioni che seguono), della presenza di «luoghi teologici» nei quali il Teologo si pone in ascolto e della possibilità di individuare *loci* ulteriori rispetto a quelli codificati da Melchior Cano. Tre lezioni sono dedicate ai *primi loci*: Scrittura, Tradizione e Magistero, che vengono analizzati attraverso documenti magisteriali. È parso opportuno concludere questa parte con una lezione dedicata al dogma, al fine di chiarire una espressione tanto fondamentale quanto mal compresa, specie nell'uso negativo con cui la si usa comunemente oggi.

Testi di riferimento e approfondimento della quarta parte: Giovanni Paolo II (1998), Melchior Cano (2006), Vaticano II (1965), PCB (1993), Benedetto XVI (2010), Ireneo di Lione (1997), Vincenzo di Lerins (1915), Trento (1546), CTI (1975), CDF (1990), Roscellino di Compiègne (2000), Newman (2003).

7. La gratuità della riflessione teologica. Teologia e santità.

Così l'itinerario di questo corso giunge al termine, ma non senza sottolineare due aspetti strettamente connessi: la gratuità e la santità.

la Teologia deve custodire un nucleo di riflessione che potremmo definire «gratuito», «liberale», direbbe Newman, ovvero:

> che è sufficiente a se stesso, che è indipendente dalle conseguenze, che non si attende alcun completamento, che rifiuta di essere informato (come si dice) da qualunque fine, o assorbito in una qualunque arte, per presentarsi legittimamente alla nostra osservazione (Newman 2008/2: 231).

La Teologia, se vuole essere teo-logia, se vuole avere l'ampiezza che vediamo nei grandi spiriti teologici del passato antico e recente, se vuole essere autentica e corrispondere realmente alla sua vocazione non può

ridursi a una teologia dell'azione o della storia, né essere piegata esclusivamente ad un fine pratico ecclesiale. Non può essere solo *oikonomia*, ma anche *theologia*. Non può essere solo teologia «di questo» e «di quello». Deve avere il coraggio e la dignità di essere semplicemente senza nessuna attribuzione specifica: se sarà *discorso su Dio*, contemplato e amato, potrà essere anche *discorso credibile sull'uomo salvato ed elevato da Dio*.

La Teologia deve riscoprire quella pura gratuità di pensiero che non è estranea, per esempio, anche alla matematica, come icasticamente scrive Hardy:

> La "vera" matematica dei "veri" matematici, quella di Fermat, di Eulero, di Gauss, di Abel e di Riemann, è quasi totalmente "inutile" (e questo vale sia per la matematica "applicata" sia per la matematica "pura"). Non è possibile giustificare la vita di nessun vero matematico professionista sulla base dell'"utilità" del suo lavoro» (Hardy 2002: 87).

Quanto sia tutt'altro che «inutile» questa matematica ce lo ricordano i frutti applicativi delle intuizioni dei matematici puri, ma perché sia *anche* utile deve scaturire in un contesto di pura gratuità, al netto della preoccupazione di essere utile a qualcosa. Una «inutilità» che potremmo accostare a quella gratuità che il Vangelo ci ricorda più volte come tratto essenziale del discepolo di Cristo: «gratuitamente avete ricevuto gratuitamente date» (Mt 10,8). Ma anche all'ardito tratto dell'inutilità, intesa come 'non avere alcun utile', che deve connotare colui che serve nel Regno di Dio e quindi anche il teologo: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Lc 17,10).

Solo così scaturirà da essa quella ricchezza, figlia della pura gratuità e non dell'utile, che si riverserà in modo sovrabbondante anche sulla prassi ecclesiale, su ogni apostolato.

Per custodire tale gratuità come caratteristica intrinseca la Teologia non può dimenticare che tanto più cresce l'amore per Dio, tanto più si è capaci di pensare e dire qualcosa di sensato e profondo su di lui e sulla sua rivelazione. In una parola, quanto più cresce la relazione del teologo con Dio, ovvero la sua santità, tanto più la Teologia diviene autentica, capace di andare in profondità, di elevarsi sopra la banalità tenendo sempre il pensiero rivolto «alle cose di lassù, non a quelle della terra» (Col 3,2). Si instaura così una circolarità mirabile fra teologia e santità che bene si manifesta nel

pensiero e nel vissuto dei giganti del sapere teologico che la grazia divina ha voluto donare alla Chiesa nei secoli, quei grandi maestri teologi che sono tali perché anzitutto sono grandi nell'amore e nella contemplazione di Dio. Alla luce del loro esempio potremmo veramente dire che si contempla per teologare, ma si teologa anche per contemplare più in profondità, perché il pensare Dio, per chi crede, non è mai un puro esercizio di stile.

Testi di riferimento e approfondimento dell'epilogo: Hardy (2002), Newman (2008/2), Balthasar (2005/1).

Bibliografia

A.a. V.v.

(2000) *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, a cura di M. Parodi et al., Edizioni Unicopli, Milano.

(2008) *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo,* a cura di M. Sodi, LEV, Città del Vaticano.

Adelardo di Bath

(1965) *Quaestiones naturales*, a cura di S. Balossi et al., Arti grafiche Canessa, Rapallo.

(1999) *Astrolabium (praefatium)*, in Chenu (1999): 32.

Alano di Lilla

(1855) *De incarnatione Christi - rhythmus perelegans*, PL 210, 579A.

Anselmo d'Aosta

(2002) *Monologio e Proslogio*, Bompiani, Milano.

(2016) *Trattati: Epistola de incarnatione Verbi (I-II), Cur Deus homo, De conceptu virginali et de originali peccato, De processione Spiritus Sancti, Epistola de sacrificio azymi et fermentati, Epistola Waleramni, Epistola de sacramentis Ecclesiae, De concordia*, a cura di A. Granata, Jaca Book, Milano.

Aristotele

(1993) *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.

Agostino

(1987) *La Trinità*, Città Nuova, Roma.

Balthasar, Hans Urs

(2005) *Verbum caro*, Jaca Book, Milano.
(2005/1) «Teologia e santità», in Balthasar (2005): 189-213.

Benedetto XVI

(2006) *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, (12.09.2006).
(2010) Esort. Ap. postsinodale *Verbum Domini*, (30.09.2010).

Bernardo di Chiaravalle

(1984) *Opere. Vol. 1: Trattati. I gradi dell'umiltà e della superbia, Apologia all'Abate Guglielmo, Sul dovere di amare Dio, La grazia e il libero arbitrio, Per i cavalieri del tempio, Il precetto e la dispensa, Vita di San Malachia vescovo, La considerazione a Eugenio Papa*, a cura di F. Gastaldelli, Città Nuova, Roma.

(1984/1) *La considerazione a Eugenio Papa*, in Gastaldelli (1984): 760 -939

Bonaventura da Bagnoregio

(1993) *Opuscoli teologici*, vol. 1, a cura di M. Letterio et al., Città Nuova, Roma.

(1993/1) *De mysterio Trinitatis*, in Letterio et al. (1993): 227-491.

(1993/2) *Itinerarium mentis in Deum*, in Letterio et al. (1993): 499-569.

(1993/3) *De reductione artium ad Theolgiam*, in Letterio et al. (1993): 39-57.

(1996) *Opuscoli teologici/2: Breviloquio*, a cura di M. Aprea et al., Città Nuova, Roma.

(2003) *Sermoni «de tempore»*, Città Nuova, Roma.

Boezio

(1979) *La consolazione della Filosofia. Opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano.

(2017) *Le differenze topiche*, a cura di F. Magnano, Bompiani, Milano.

Cano, Melchior

(2006) *De locis theologicis*, a cura di J. Belda Plans, BAC, Madrid.

Chenu, Marie Dominique

(1999) *La Teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano.

Clemente di Alessandria

(2004) *Protrettico ai greci*, a cura di F. Migliore, Città Nuova, Roma.

(2006) *Gli stromati. Note di vera filosofia*, a cura di M. Rizzi Paoline, Cinisello Balsamo.

Commissione Teologica Internazionale (CTI)

(1972) *L'unità della fede e il pluralismo teologico*.

(1975) *Magistero e teologia*.

(1990) *L'interpretazione dei dogmi*.

(2012) *La Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*.

Concilio Ecumenico Tridentino (Trento)

(1965) *Decretum de canonicis Scripturis*, (08.04.1546).

Concilio Ecumenico Vaticano II (Vaticano II)

(1965) Cost. Dog. sulla Divina Rivelazione *Dei verbum*, (18.11.1965).

Congar, Yves

(2011) *Teologia. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana*, a cura di A. Sabetta e P. Sguazzardo, LUP, Città del Vaticano.

Congregazione per la Dottrina della Fede (CDF)

(1990) Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo *Donum veritatis* (24.05.1990).

Congregazione per l'Educazione Cattolica (CEC)

(2008) *Istruzione sugli Istituti Superiori di Scienze Religiose*, (28.02.2008).

Coreth, Emerich

(2004) *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia.

Descartes, René

(1994) *Opere filosofiche*, UTET, Torino.

Feuerbach, Ludwig

(2003) *L'essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari.

(2013) *L'essenza del Cristianesimo*, a cura di C. Cometti, Feltrinelli, Milano.

Kurt, Gödel

(2006) *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino.

Fisichella, Rino et al.

(1999) *La Teologia tra Rivelazione e Storia. Introduzione alla teologia sistematica*, Dehoniane, Bologna.

Giovanni Paolo II

(1998) Let. Enc. *Fides et ratio*, (14.09.1998).

Girolamo

(1845) *Sancti Eusebii Ieronimi stridonensis opera omnia*, PL 22.

(1845/1) *Epistula XXII ad Eustochium*, in PL 22: 398–399.

(1845/2) *Epistula LXX ad Magnum*, in PL 22: 664-668.

Gregory, Tullio

(2007) *Speculum naturale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

(2007) «Il *Liber creaturarum*: dal *sacramentum salutaris allegoriae* alla *physica lectio*», in Gregory (2007).

Guglielmo di Conches

(1980) *La filosofia del mondo*, in Maccagnolo (1980): 209-240.

Hardy, Godfrey Harold

(2002) *Apologia di un matematico*, Garzanti, Milano.

Ireneo di Lione

(1997) *Contro le eresie*, a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano.

Kant, Immanuel

(2005) *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice Laterza, Bari.

Lonergan, Bernard Joseph Francis

(2001) *Il metodo in Teologia*, Città Nuova, Roma.

Newman, John Henry

(1982) *Apologia pro vita sua*, a cura di G. Colombi e E. Guerrieri, Jaca Book e Morcelliana, Milano-Brescia.

(2003) *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, a cura di L. Obertello, Jaca Book, Milano.

(2008) *Scritti sull'Università*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano: 68-111.

(2008/1) «La teologia come branca del sapere», in *Scritti sull'Università*, in Marchetto, Bompiani, Milano: 68-111.

(2008/2) «Il sapere come fine a se stesso», in *Scritti sull'Università*, in Marchetto, Bompiani, Milano: 215-259.

(2008/3) «La relazione della teologia con le altre branche del sapere», in *Scritti sull'Università*, in Marchetto, Bompiani, Milano:113-161.

Nietzsche, Friedrich

(1977) *La gaia scienza e idilli di Messina*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano.

Origene

(2019) *I principi*, a cura di S. Fernandez e M. Simonetti, Città Nuova, Roma.

Pietro Abelardo

(1968) *Historia calamitatum*, a cura di A. Crocco, Empireo, Napoli.

(1976) *Sic et non: a critical edition*, a cura di B.B. Boyer e R. McKeon, University of Chicago Press, Chicago-London.

(1996) *Teologia del sommo bene*, a cura di M. Rossini, Rusconi, Milano.

Platone

(1993) *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.

Pontificia Commissione Biblica (PCB)

(1993) *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, (15.04.1993).

Ratzinger, Joseph

(1993) *Natura e compito della Teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano.

Rocchetta, Carlo et al.

(1996) *La teologia tra rivelazione e storia: introduzione alla teologia sistematica*, EDB, Bologna.

Roscellino di Compiègne

(2000) *Lettera ad Abelardo*, in Parodi et al. (2000): 65-104.

Teodorico di Chartres et al.

(1980) *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, a cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano.

Timossi, Roberto Giovanni

(2005) *Le prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica dell'argomento ontologico*, Marietti 1820, Milano.

Tomatis, Francesco

(2010) *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma.

Tommaso D'Aquino,

(1954) *Epistula exhortatoria de modo studendi ad fratrem Iohannem*, in R. A. Verardo (a cura di), *Opuscola Theologica*, Marietti, Torino: 449-452.

(1954) *Opuscula Theologica*, Vol. I, a cura di R. A. Verardo, Marietti, Torino.
(1988) *Summa Theologiae*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo.

Ugo di San Vittore

(1987) *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, Rusconi, Milano.

Vincenzo di Lerins

(1915) *Commonitorium*, a cura di R. Stewart Moxon, Cambridge University Press, Cambridge.

Weischedel, Wilhelm

(2005) *Il Dio dei filosofi. Vol. 1: Dai presocratici a Kant*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
(1996/1) *Il Dio dei filosofi. Vol. 2: Dall'Idealismo tedesco a Heidegger*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
(1996/2) *Il Dio dei filosofi. Vol. 3: Definizione e fondamento*, Il Nuovo Melangolo, Genova.

SReF 0/2 (2023): 253-269

La Cristologia compresa nell'odierno orizzonte teologico

MASSIMILIANO NASTASI *

> Gesù, giunto nei dintorni di Cesarea di Filippo, domandò ai suoi discepoli: "Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?" Essi risposero: "Alcuni dicono Giovanni il battista; altri, Elia; altri, Geremia o uno dei profeti". Ed egli disse loro: "E voi, chi dite che io sia?" Simon Pietro rispose: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente". Gesù, replicando, disse: "Tu sei beato, Simone, figlio di Giona, perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato questo, ma il Padre mio che è nei cieli. E anch'io ti dico: tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa, e le porte dell'Ades non la potranno vincere. Io ti darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai in terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto nei cieli". Allora ordinò ai suoi discepoli di non dire a nessuno che egli era il Cristo (*Mt* 16, 13-20).

Questa richiesta di Gesù ai suoi discepoli ancora oggi continua a risuonare nella Chiesa e fuori da essa. La stessa pluralità di risposte deriva dalla complessità del soggetto di riferimento, ed epoche e movimenti di pensiero filosofico o teologico hanno provato a dare una risposta. In questo orizzonte di ricerca e comprensione si colloca la riflessione teologica che «statutariamente critica, si assume il compito di indicare orientamenti per la verifica delle opinioni» (Canobbio 2001: 5). La teologia, infatti, svolge la funzione di destituire le opinioni dalla loro pretesa di verità, mostrandone

* maxlibero07@libero.it. Docente incaricato di *Cristologia* presso l'ISSR "Ecclesia Mater", Roma.

l'origine e la dipendenza dalle attese del soggetto – individuale o collettivo – e quindi il limite, pur riconoscendone l'intenzionalità (cfr. Kessler 2011: 13-16). Più precisamente, essa è «una riflessione scientifica sulla rivelazione divina che la Chiesa accetta per fede come verità salvifica di salvezza» (CTI 2012: n.5).

Riferimento di questa ricerca resta la fede confessata dalla Chiesa mostrandone il senso e la pluralità per gli uomini di tutti i tempi, prestando perciò attenzione al pensiero dei contemporanei ai quali si rivolge, siano essi cristiani o meno. La teologia, infatti, non ha il valore perenne della fede, ma pur fondamentale per la ricerca dell'*unum*, *verum*, *bonum* e *pulchrum*[1] (trascendentali dell'Essere [2]), resta comunque provvisoria. E solo in quanto tale trova senso nella vita ecclesiale, la quale tuttavia non può prescindere dalla ricerca teologica, pur nella consapevolezza che questa, per statuto, non si arroga la pretesa di dire in modo definitivo la verità:

> Poiché la fede è una luce, ci invita a inoltrarci in essa, a esplorare sempre di più l'orizzonte che illumina, per conoscere meglio ciò che amiamo. Da questo desiderio nasce la teologia cristiana. È chiaro allora che la teologia è impossibile senza la fede e che essa appartiene al movimento stesso della fede, che cerca l'intelligenza più profonda dell'autorivelazione di Dio, culminata nel Mistero di Cristo (Francesco 2013: n.36).

La teologia, pertanto, cerca ciò che la fede crede[3], al fine di comprenderlo e di renderlo comprensibile:

> Chi mediante la vera ragione capisce ciò che prima riteneva certo soltanto per fede, è senz'altro da preferire a chi desidera ancora capire ciò che crede. Qualora poi costui non sentisse nemmeno un tale desiderio e considerasse quale solo oggetto da credere le verità che

[1] Tommaso d'Aquino definisce il bello come «ciò la cui contemplazione piace», *S. Th.*, I, q. 5, a. 4.

[2] Cfr. *De Ver.*, q. 1, aa. 1-20.

[3] «La fede è esperienza di Dio che comporta la conoscenza di Lui, in quanto la rivelazione dà accesso alla verità di Dio che ci salva (cfr. 2 Tm 2, 13) e ci rende liberi (cfr. Gv 8, 32)» (CTI 2012: n. 12). «"Fede" è sia l'atto di credere o confidare, sia ciò che è creduto o professato, rispettivamente *fides qua* e *fides quae*. Entrambi gli aspetti operano in una unità inscindibile, poiché la fiducia è adesione a un messaggio con un contenuto intellegibile, e la professione non può essere ridotta a semplici parole prive di contenuto, ma deve venire dal cuore» (*ivi*, n. 13). «Un criterio della teologia cattolica è che questa ha come propria fonte, contesto e norma la fede della Chiesa. La teologia tiene unite la *fides qua* e la *fides quae*» (*ivi*: n. 15).

> ancora dovesse intendere, ignorerebbe a chi giova la fede (Agostino, *Ep.* 120, 2, 8)[4].

Tra gli aspetti caratteristici dell'odierna cultura, la storia, intesa come accadimento ma anche come accertamento dei fatti, occupa un posto importante: le asserzioni sono ritenute fondate quando possono esibire un legame con i fatti accertati. Tale visione ha influenzato la stessa ricerca su Gesù di Nazareth, difesa a suo tempo dalla gnosi che intendeva ridurla a ideale etico o modello universale per un percorso di liberazione.

Un esempio di comprensione storica di Gesù ci viene dal teologo tedesco Rudolf Bultmann[5], discepolo di Wihelm Herrmann[6], e collega ed amico del filosofo Martin Heidegger [7] presso la Facoltà evangelica di teologia dell'Università di Marbung. Egli, infatti, indaga Gesù attraverso un'interpretazione esistenziale del messaggio evangelico, ponendo come fondamento una fede che non può prescindere dalla "prova" della storia, e

---

[4] «La via dell'*intellectus fidei* parte dal credente, che è sua fonte e principio permanente, per arrivare alla visione nella gloria (la visione beata; cfr. 1 Gv 3, 2), della quale l'*intellectus fidei* è anticipazione. Esso, infatti, assume varie forme nella vita della Chiesa e nella comunità dei credenti, secondo i diversi doni dei fedeli (lectio divina, meditazione, predicazione, teologia come scienza ecc.). Diventa teologia in senso stretto quando il credente intraprende il compito di presentare il contenuto del mistero cristiano in modo razionale e scientifico. La teologia è dunque *scientia Dei* nella misura in cui è partecipazione razionale alla conoscenza che Dio ha di sé e di tutte le cose» (CTI 2012: n. 18). «Un criterio della teologia cattolica è che, proprio in quanto scienza della fede, "fede che cerca di comprendere [*fides quaerens intellectum*]", essa è dotata di una dimensione razionale. La teologia si sforza di comprendere ciò in cui la Chiesa crede, perché vi crede, e che cosa può essere conosciuto sub specie Dei. In quanto *scientia Dei*, la teologia cerca di comprendere in modo razionale e sistematico la verità salvifica di Dio» (*ivi*, n. 19).

[5] Rudolf Bultmann (1884-1976) è stato docente di esegesi del Nuovo Testamento. Tra le sue opere (tradotte per l'edizione italiana) cfr. Bultman (1986; 2008).

[6] La teologia di Wihelm Herrmann (1846-1922), caratterizzata come "neo-kantianesimo luterano" e influenzata dal lavoro del filosofo e massimo rappresentante dell'illuminismo tedesco e anticipatore della filosofia idealistica Immanuel Kant (1724-1804), si rivela pienamente nella sua "teologia dialettica". Egli afferma che si può parlare di Dio solo dialetticamente, con due affermazioni opposte: tesi e antitesi, il dogmatico e il critico, il sì e il no, lo svelamento e il velare, l'obiettività e la soggettività. L'obiettivo non è quello di trovare una sintesi, bensì di trovare nella tensione uno spazio libero nel mezzo e sperando che Dio stesso intervenga poiché solo Dio può dire la sua Parola. Egli ammette come il suo pensiero dipenda da Friedrich Schleiermacher (1768-1834) il quale ha sostenuto come l'esperienza religiosa di Dio avvenga all'interno dell'individuo.

[7] Il filosofo tedesco Martin Heidegger (1889-1976), maggior esponente dell'esistenzialismo ontologico e fenomenologico, tenta di costruire un'ontologia fondamentale che, sulle orme dell'ultimo Husserl, ricerchi la natura costitutiva degli oggetti del mondo a partire dal soggetto e dalla coscienza trascendentale che in qualche modo li rende possibili.

perciò dal contesto culturale di provenienza. Del Gesù della storia, quindi, non si può dire quasi nulla, nella misura in cui i testi del Nuovo Testamento sono meno documenti storici che testimonianze della fede dei primi cristiani[8].

Ne deriva che ciò che interessa la fede è meno il suo contenuto che non l'evento radicale che essa testimonia, indicato essenzialmente nel messaggio di cui Gesù fu portatore. Contrariamente, infatti, alla conoscenza degli episodi stessi della sua vita – episodi storicamente contestabili – la conoscenza del messaggio del Nazareno non è invece fuori della nostra portata. Gesù ha essenzialmente annunciato la vicinanza del regno di Dio – che è come dire di Dio stesso – il quale chiama alla decisione. L'appello alla fede appare così in lui come l'invito a prendere sul serio:

> In momenti precisi della vita, l'onnipotenza di Dio (potenza divina) […]. È la convinzione che il Dio lontano è in realtà il Dio vicino, a condizione che l'uomo decida di abbandonare il suo abituale atteggiamento e che sia veramente disposto a guardare in faccia il Dio vicino (Bultmann 2017[7]: 161).

In tale prospettiva la ricerca storica dispone alla fede grazie anche alla descrizione dell'*itinerarium mentis* dei discepoli, i quali partendo dalla vicinanza con Gesù di Nazareth, sono stati gradualmente introdotti da lui alla comprensione della sua persona e, contestualmente, a una nuova comprensione di sé stessi, del mondo e di Dio. È il principio di una cristologia che si svilupperà nel contesto culturale ebraico-ellenistico e che trova sedimentazione negli scritti del Nuovo Tentamento.

Lungo il cammino storico la cristologia, vissuta nei *locus teologi* è stata interpretata o in una prospettiva dall'alto (scuola alessandrina) o in una prospettiva dal basso (scuola antiochena), e conseguentemente attraversata dai diversi richiami magisteriali (concili) che confermano come Gesù, pur essendo una figura storica «e nulla di storico può essere fatto assurgere ad assoluto» (Hick 1977: 79), è Verbo incarnato di Dio e rivelazione definitiva di Dio stesso. Una risposta a coloro che proprio partendo dal concetto di storia, si allontanano da un Gesù della storia, come nel caso del teologo inglese John

[8] Cfr. Bultmann 1926. Secondo il teologo missionario pastore luterano franco-tedesco A. Schweitzer (1875-1965), ciò che è stato scritto da circa un secolo e mezzo sulla vita di Gesù, sulla sua personalità e sulla sua evoluzione interiore è frutto di fantasia e materiale da romanzo in quanto non sono ricerche critiche (cfr. Schweitzer 1906).

Hick, docente di filosofia della religione e teologia all'Università di Birmingham.

Egli, di fatto, propone una reinterpretazione della tradizionale cristologia, soprattutto la dottrina dell'incarnazione sostenendo che «il Gesù storico di Nazareth non ha insegnato o apparentemente creduto che egli fosse Dio, o Dio Figlio, Seconda Persona della Santissima Trinità, incarnato, o il figlio di Dio in un senso unico» (Hick 2006: 55). Per questa ragione, e forse per il bene del pluralismo religioso e per la pace, che Hick presenta un approccio metaforico all'incarnazione. Cioè, Gesù (per esempio) non è stato letteralmente Dio in carne (incarnato), ma è stato, metaforicamente parlando, la presenza di Dio: «Gesù era così aperto all'ispirazione divina, così sensibile allo spirito divino, così obbediente alla volontà di Dio, che Dio era in grado di agire sulla terra attraverso di lui. Questa, io (Hick) credo, è la vera dottrina cristiana dell'incarnazione» (Hick 1995: 58). Egli ritiene, perciò, che una visione metaforica dell'incarnazione evita la necessità di imperfetti paradossi cristiani come la dualità di Cristo (pienamente Dio e pienamente umano) e anche la stessa formulazione della Trinità (Dio è allo stesso tempo uno e trino).

Il magistero della Chiesa, intervenendo per riaffermare l'identità unica di Gesù in rapporto a Dio, ha di fatto stimolato la ricerca teologica a rileggere le formule della fede in modo da mantenere l'intenzionalità, che consiste nel dichiarare in forma confessionale che in una storia umana è dato incontrare Dio stesso. La storia, con tutte le problematiche legate ad essa nella sua formulazione interpretativa, resta quindi il punto di avvio per ogni riflessione cristologica, quando questa voglia rendere conto in modo critico della fede cristiana, al fine di svolgere in modo chiaro uno «sforzo verso la santità e la consapevolezza sempre più profonda della trascendenza del Mistero di Dio» (CTI 2012: n.99).

1. I compiti della cristologia in una prospettiva universale

Uno dei compiti della cristologia sistematica è quello di cogliere l'unità tra le dimensioni dogmatiche della fede ecclesiale nel Cristo e l'evento storico compiutosi in lui come avvenimento insuperabile di salvezza, realizzatosi nella sua vita, morte e resurrezione. Il costante ritorno della fede ecclesiale verso questo evento originario (*ermeneutica delle origini*) è un'imprescindibile esigenza di confronto critico della coscienza di fede della

Chiesa con il proprio fondamento. La fede ecclesiale in Gesù Cristo (*cristologia della Chiesa*), se non fosse legata a tale fatto e se non fosse il rispecchiamento fedele di quanto in Gesù Cristo si è compiuto in avvenimenti e parole (*cristologia di Gesù*), scivolerebbe verso un mero soggettivismo religioso, un'ideologizzazione inevitabile, un'irreparabile perdita del senso della propria identità e la Chiesa assisterebbe impotente all'inefficacia della sua missione. Da qui l'importanza primaria di enucleare dati storici concernenti il fondamento cristologico della fede. Non come una ricerca storico-positiva che rifiuti i contatti con la fede ecclesiale, ma guidato dalla luce della fede pasquale (cfr. Bordoni 2016: 143-144):

> L'affermazione teologica che è alla base del sistema cronologico cristiano sorpassa alla lunga la constatazione secondo la quale il cristianesimo ha portato cambiamenti storici considerevoli […]. La teologia afferma che è a partire da questo evento centrale che la storia nel suo insieme deve essere compresa e giudicata […]. Questa pretesa storica precisa, elevata in favore della breve attività di un profeta galileo, conclusasi mediante il suo supplizio sotto un governatore romano, incaricato di amministrare la Giudea sotto il regno di Tiberio, è in contrapposizione con il principio stesso della storia, quale la concepisce lo storico moderno (Cullmann 2005[3]: 13-14) [9].

[9] Oscar Cullmann (1902-1999) ha insegnato Nuovo Testamento e Storia del cristianesimo all'École Pratique des Hautes Études, alla facoltà di teologia protestante e alla Sorbona. Luterano, favorevole al dialogo ecumenico, fu osservatore nel Concilio Ecumenico Vaticano II e si ritirò dall'insegnamento nel 1972. La sua opera più nota è *Cristo e il tempo*, nella quale polemizza contro la teoria della "escatologia realizzata" di Charles Harold Dodd e di Albert Schweitzer e contro la demitizzazione della storia del cristianesimo operata da Rudolf Bultmann. L'*escatologia realizzata* è una teoria escatologica cristiana resa popolare da C. H. Dodd (1884-1973) secondo la quale i passaggi escatologici compresi nel Nuovo Testamento non si riferiscono al futuro, ma al ministero di Gesù e alla sua durevole eredità. In tal senso l'escatologia non è la fine del mondo ma la sua rinascita istituita da Gesù e proseguita dai suoi discepoli, un fenomeno storico invece che trans-storico. Coloro che sostengono l'escatologia realizzata rigettano come irrilevanti le teorie sulla "fine del mondo", affermando che ciò che Gesù disse e fece, invitando i suoi seguaci a fare a loro volta, siano di maggior importanza di qualunque attesa messianica. Questi ritengono che Gesù credesse nell'imminente instaurazione del regno di Dio e che la sua mancata realizzazione abbia portato la comunità cristiana primitiva a elaborare la dottrina della fede escatologica, la fede di una salvezza rimandata a un tempo indeterminato, dottrina assente nel messaggio originario di Gesù. Secondo Cullmann, invece, nell'insegnamento di Gesù sarebbe presente la «coscienza di una tensione tra il già della salvezza operata da Gesù una volta per tutte con la sua incarnazione, morte e risurrezione e il non ancora dell'avvento del regno di Dio come realtà perfetta e compiuta»: (Schweitzer 2014: 1898-1899).

Importante ad esso resta il compito critico di verifica della fede cristiana che non può non riguardare, oltre alla "ermeneutica delle origini", quella della "*rilevanza*", ossia mostrare come l'avvenimento compiutosi storicamente in Cristo abbia una *portata universale* per cui esso assolve un ruolo normativo per tutta la storia umana (*universalità del fatto Gesù:* la cristologia fonda la giustificazione della sua pretesa di mediazione unica universale).

Tale esigenza universale è una qualifica della missione di Gesù, della sua coscienza soteriologica: «Andate per tutto il mondo, predicate il vangelo a ogni creatura. Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato; ma chi non avrà creduto sarà condannato» (*Mc* 16, 15-16): «La missione universale della Chiesa nasce dal mandato di Gesù Cristo e si adempie nel corso dei secoli nella proclamazione del mistero di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, e del mistero dell'incarnazione del Figlio, come evento di salvezza per tutta l'umanità» (*Dominus Jesus*, n.1).

> Fino all'epoca medioevale l'essere cristiano corrispondeva all'essere cittadino del mondo, o almeno essere all'interno di una fede universalizzata. Dal 1492 con la scoperta di un mondo nuovo e dal 1789 con la più netta separazione tra la fede – limitata al soggetto – e la società, il cristianesimo si è compreso in una dimensione particolare: «Sempre più si vede ridotto a una situazione di minorità, nella quale la

---

Ne *Il mito negli scritti del Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 1971, Cullmann sottolinea la realtà oggettiva delle vicende neotestamentarie, contro l'interpretazione mitizzante di Bultmann, affermando come la comunità cristiana primitiva, pur ricorrendo anche a concezioni mitologiche, manteneva la propria fede nella salvezza sul piano concreto della storia, mentre il mito è per sua essenza «atemporale, antistorico, al di fuori del tempo della storia». Occorre, quindi, storicizzare gli elementi mitici pur presenti nella storia della salvezza, rendendoli funzionali a quella: la demitizzazione operata da Bultmann renderebbe vano il messaggio cristiano.

Nello scritto L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione, Queriniana, Brescia 1987, Cullmann propone, invece, la ricerca di un'intesa tra le confessioni cristiane: la diversità delle chiese è vista come dono dello Spirito da non disperdere in una generale unificazione che finirebbe per annullare quella ricchezza spirituale. Tutte le chiese cristiane sono concepite come diversi pianeti che ruotano intorno a Cristo visto come «sole dal quale ricevono la luce» (Cheney 1962: 123).

Un esempio di vicinanza e, insieme, di diversità tra le confessioni protestanti e quella cattolica è presentato da Cullmann nella figura dell'apostolo Pietro che sarebbe stato realmente il capo di tutta la Chiesa cristiana ma il cui primato, a lui storicamente assegnato, non potrebbe essere trasmesso a nessun successore; cfr. Bosco (1968).

> sua pretesa universale e assoluta appare di nuovo nella sua completa scandalosità» (Kasper 1974: 4)[10].

Da qui la tentazione di attenuare lo scandalo o attraverso una critica della pretesa di mediazione universale del Cristo che finisca con il relativizzare il fatto singolare, facendone un caso fra i tanti avvenimenti che incarnano la pluralità dell'esperienza religiosa umana, o svuotando la sua portata di "novità" facendo di esso semplicemente una *cifra rivelatrice* di un significato religioso universale con l'evidente rischio di ridurre il suo significato religioso a ideologia [11].

2. *La Cristologia sistematica e il suo metodo*

> Ciò che i vangeli riportano del messaggio di Gesù, delle sue opere e della sua storia, è ancor sempre contrassegnato da un'autenticità, una freschezza e un'originalità per nulla offuscate dalla fede pasquale della Chiesa, tratti questi che ci riconducono direttamente alla figura terrena di Gesù. Proprio la critica storica, rettamente intesa, ci ha aperto di nuovo la via a questa storia, facendo giustizia di tutti i tentativi di impadronirsene biograficamente e psicologicamente. Adesso vediamo più chiaramente. Sebbene i vangeli non parlino della storia di Gesù riproducendo il corso della sua carriera nei suoi vari eventi e periodi, nel suo sviluppo interno ed esterno, essi parlano tuttavia di storia come fatto ed evento, e ne parlano con abbondanza di notizie. Questa opinione può essere affermata coraggiosamente nonostante tanti

10 Walter Kasper (1933), teologo tedesco, allievo di Hans Küng (1928-2021) e del gesuita Karl Rahner (1904-1984), pubblica i due volumi di Theologie und Kirche [ed. it., Teologia e Chiesa, vol. I e II, Queriniana, Brescia 1989 e 2001] che sono un dialogo tra la Chiesa e la società contemporanea nel superamento delle posizioni neoscolastiche. Per l'Autore, infatti, di fronte al pluralismo teologico e alle svariate forme della nuova religiosità, la teologia è chiamata ad operare un discernimento critico e ad elaborare nuove forme di acquisizione del consenso. Il 3 marzo 2001 è presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, nonché Presidente della Commissione per le Relazioni Religiose con gli Ebrei. Papa Benedetto XVI accetta la sua rinuncia per motivi d'età il 1º luglio 2010, chiamando alla successione l'arcivescovo svizzero Kurt Koch (1950). Attualmente è membro della Dicastero per la dottrina della fede e il Dicastero per le Chiese orientali, del Supremo tribunale della Segnatura apostolica, e del Dicastero dei testi legislativi e del Pontificio consiglio della cultura.

11 Osserva Schillebeeckx (1976²: 18; 625) come la pretesa del cristianesimo («In nessun altro c'è salvezza»), si scontri con un'opposizione crescente. Di qui l'esigenza di una riflessione critica sul problema. Edward Schillebeeckx (1914-2009), teologo domenicano olandese ed ispiratore negli anni Sessanta del "Catechismo olandese", è vicino alla teologia della prassi per la sua vicinanza alla teoria marxista e alla teologia della liberazione.

> racconti e tanti detti possano ancora essere contestati storicamente, nonostante le tendenze che sono senza dubbio all'opera nella tradizione, e nonostante l'impossibilità di estrarre infine dai singoli particolari più o meno autentici una visione d'insieme più o meno sicura che potremmo chiamare "vita di Gesù" (Bornkamm 1977: 19)[12].

In questo paragrafo tratteremo i *problemi di metodo* della teologia e cristologia alla luce del rinnovamento teologico iniziato dal Vaticano II (cfr. Lorizio-Muratore 1998), orientandoci alla questione su cosa sia la cristologia e quale sia il suo metodo. Di fronte a un crescendo relativismo, si fa forte il bisogno di riscoprire l'*identità* del cristianesimo che solo in Gesù Cristo può trovare il suo motivo d'essere in quanto centro ed essenza stessa della religione cristiana [13].

---

[12] Günther Bornkamm (1905-1990), biblista e teologo evangelico tedesco, compagno di studi di R. Bultmann a Tubinga, è conosciuto per aver avviato una nuova fase della ricerca del Gesù storico.

[13] Sulla ricerca del Gesù di Nazareth come essenza del cristianesimo, troviamo alcuni testi fondamentali per la comprensione del dibattito successivo. Tra i primi il filosofico tedesco Ludwig Feuerbach (1804-1872), annoverato tra i più critici della religione che scrive di sé: «Dio fu il mio primo pensiero, la ragione il secondo, l'uomo il terzo e l'ultimo» (Feuerbach 1828: 283-285). Nel 1841 pubblica la sua opera *Das Wesen des Christentums* [*L'essenza del cristianesimo*], libro che ebbe un clamoroso successo e fece di lui per alcuni anni non solo il leader della sinistra hegeliana, ma il punto di riferimento del movimento radicale politico tedesco. In quest'opera egli effettua quella che definisce la riduzione della teologia e della religione ad antropologia. Quello che interessa a Feuerbach, infatti, non è l'idea di umanità quanto piuttosto l'uomo reale che è innanzitutto natura, corporeità, sensibilità, bisogno. Pertanto, la necessità di negare il teismo, giacché non è dio che crea l'uomo ma è l'uomo che crea dio. Il risultato più importante di quest'opera è pertanto la formulazione da parte di Feuerbach di un ateismo conclamato, in cui Dio è il risultato di una proiezione che l'uomo compie involontariamente, attribuendo ad un Dio, inventato dall'uomo stesso, ciò che egli vorrebbe essere e avere. Siccome l'uomo ha dei bisogni materiali che non può soddisfare nella vita terrena si è inventato una vita ultraterrena dove possa pervenire alla loro realizzazione attraverso l'azione di Dio, considerato dotato di quelle proprietà che l'uomo desidererebbe possedere: l'eternità, l'onniscienza e l'onnipotenza, ecc.

Karl Marx (1818-1883) nel suo pensiero giovanile fu molto influenzato da Feuerbach in opere come *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* del 1843, pubblicato postumo nel 1927 (cfr. Marx 1927) e soprattutto nei *Manoscritti economici-filosofici* del 1844 (cfr. Marx 1844). In particolare, il concetto di proiezione di Feuerbach costituisce un concetto fondamentale per quello di alienazione di Marx.

Il teologo luterano tedesco Adolf von Harnack (1851-1930), come precedentemente Feuerbach, contribuisce al dibattito attraverso la sua opera Harnack (1900), nata da un ciclo di lezioni all'Università di Berlino. Egli intende rispondere alla domanda su cosa sia il cristianesimo solo attraverso il metodo storico e l'esperienza di vita che viene dalla storia vissuta, seguendo così il metodo teologico di Schleiermacher e degli hegeliani della scuola di Tubinga. Partendo dal presupposto che l'uomo si definisce ed è conoscibile nella sua storicità, riconosce che il compito dello storico consiste nel riconoscere gli elementi che istituiscono

Una seconda urgenza riguarda la responsabilità di fronte alla *nuova evangelizzazione* [14], dove il problema non è solo sul piano della comunicazione, ma contenutistico, su quale Dio annunciare nel contesto contemporaneo. Si tratta di comunicare non un teismo anonimo che faccia da comune denominatore della nuova forma di religiosità e al dialogo interreligioso, ma di rivelare l'immagine di un Dio che si coinvolge, ossia del Dio-Trinità che si è manifestato in Gesù di Nazareth. Ciò porta verso l'importanza della realtà storica di Gesù Cristo (problema critico). Non a caso il primo nome, "Gesù" implica un fatto storico ben preciso; "Cristo", invece, appartiene al mondo della fede, superando ogni limite di tempo e considerandolo l'unico salvatore[15]. Il cristianesimo primitivo, infatti, professa una stretta unità e identità tra il nome storico e il nome della fede:

> È notevole, d'altronde, che fin dal Nuovo Testamento la confessione "Gesù è il Cristo" si sia contratta in un titolo largamente testimoniato: Gesù Cristo, o il Cristo Gesù. Il verso *è* si è ridotto a un trattino, la confessione è diventata nome composto. Ma la posta in gioco è sempre la stessa: si tratta del legame di identità affermato tra Gesù e il Cristo (Sesboüé 1987: 15).

---

sequenze e continuità, ciò che in essa ha avuto un seguito ed ancora agisce, nello stabilire ciò che è valido e durevole, individuare le discriminanti fondamentali, atte a distinguere la polpa dalla buccia, per arrivare a cogliere nei fenomeni l'essenziale. Il lavoro storico sarà fruttuoso che si rivolgerà alla religione cristiana per conoscerla e determinare le sue caratteristiche, indipendentemente da qualsiasi presa di posizione nei suoi confronti soprattutto se si eviterà l'errore di chi scambia le stratificazioni dal contenuto per altrettante inutili bucce, andando alla ricerca di un introvabile nucleo e la posizione simmetricamente errata di chi ritiene tutto in ugual modo valido e durevole. Harnack traccia nella predicazione di Gesù la vera manifestazione dell'essenza del cristianesimo, che non è annunciare il figlio, ma bensì il Padre, e il vangelo un messaggio etico, lontano dalla sete di potere politico o sociale, senza per questo sminuirne il valore. Il vangelo, però è anche essenzialmente differente dalle altre religioni, al di sopra della spaccatura dualistica tra la vita e la morte, lavoro e fuga mundi, con un'innata predisposizione al mutamento storico.

Romano Guardini (1885-1968), nel suo Guardini 1938, apre la porta al cattolicesimo nel dibattito storico sul Gesù. In quest'opera, seguendo il pensiero di san Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274), egli dà avvio a un approccio fenomenologico di Gesù il Cristo; si distacca contemporaneamente dal razionalismo neoscolastico e dallo storicismo modernista; ed è ampiamente seguito nella teologia successiva promessa a grande fecondità e interdisciplinarità a partire dalla manifestazione di Dio e dell'uomo in Cristo; cfr. Igirukwayo (2016).

[14] Cfr. CTI (1997).

[15] Questo tipo di accesso alla cristologia, dove storia e fede si implicano mutualmente, fa parte di una metodologia acquisita dai teologi: cfr. Geiselmann (1967); Kasper (1975); Sesboüé (1997).

Alla prima domanda su cosa sia la cristologia alla luce di quanto detto, potremmo affermare che è «un discorso di fede su Gesù annunziato dalla Chiesa come Signore e Cristo e perciò Figlio di Dio e salvatore assoluto e universale» (Ciola 2017: 97). Uno studio della realtà di Dio conosciuta nel suo evento culminante e decisivo che è Gesù Cristo, che evolve nell'ambito di un discorso più generale su Dio che vuole salvare gli uomini e nell'ambito di un quadro particolare della sua vita terrena e gloriosa. Discorso che si dispiega in tre aree fondamentali: luogo biblico, luogo ecclesiale, luogo umano della fede (cfr. Giovanni Paolo II 1992, 53-56).

Certamente ci poniamo di fronte ad un superamento della teologia neoscolastica del *De Verbo incarnato*, che partiva dai contenuti dalla fede dogmatica sanciti dal magistero per cercarne la dimostrazione nella Scrittura e poi giungere a sviluppare tutte le implicanze teologiche di questi contenuti. Così che il problema critico della genesi delle testimonianze di fede non veniva per niente preso in considerazione. Simile come la "narrazione storica" della vicenda di Gesù (rapporto con la Legge, il tempio, le autorità religiose, il processo, la morte); oltre anche il rapporto tra storia prepasquale e Gesù e fede post-pasquale della comunità cristiana. Oggi, invece, si parla di "cristologia sistematica" che si pone come lettura dell'evento di Gesù di Nazareth nel contesto delle attese d'Israele e dell'umanità intera. Dove la sua venuta è vista come compimento che ha portata storica di universalità.

2.1. La fede pasquale della Chiesa punto di partenza della cristologia

La nostra analisi fin qui espressa porta alla possibile una cristologia partendo dalla fede della Chiesa. La comunità cristiana, infatti, è il luogo teologico sia della professione di fede in Gesù Cristo, sia della riflessione su di lui (*intellectus fidei*). Perciò la fede della Chiesa resta il punto di partenza della stessa cristologia, come afferma Schillebeeckx: non c'è Cristo senza i cristiani (Cfr. Schillebeeckx 1976²: 38-41). La comunità ecclesiale delle origini resta epistemologicamente un necessario punto di riferimento e di avvio per guidare tutto il discorso cristologico.

La teologia contemporanea oggi partendo da questo dato, intende evitare da una parte lo "storicismo positivista" presente nel mondo protestante e in parte terminato, che prescinde dalla fede per affidarsi ai soli dati "oggettivi" in modo neutrale. Dall'altra parte si intende superare il "kerigmaticismo esistenziale" per cui ciò che conta è il contatto con la Parola in sé stessa, al di là del vivo impatto con il Gesù storico, il cui attingimento è

dichiarato impossibile per ragioni metodologiche e di principio. Un sistema di pensiero sposato da Bultmann e Tillich[16], che perdeva il rapporto con l'evento Gesù di Nazareth stesso che sta alla base della fede e della predicazione.

La fede pasquale è evento particolare ed universale al tempo stesso, collocandosi al cuore della storia della salvezza legata al popolo d'Israele. È «pienezza del tempo» (*Gal* 4, 4; *Ef* 1, 10) di una volta per sempre (*Eb* 9, 26; *Rm* 6, 10) della escatologia trascendente (letteratura sapienziale) e della escatologia messianica temporale (tradizione profetica). Gesù Cristo è, pertanto:

- l'evento nel quale Dio è venuto a piantare la sua tenda in mezzo a noi (*Gv* 1, 14);
- promulga la legge della santa montagna (*Mt* 5, 1 – 7, 29) come il nuovo Mosè che guida il suo popolo nel deserto del nuovo esodo (*Mt* 4, 3);
- è il nuovo profeta escatologico, l'unto dello spirito di Dio che predica il volere di Dio (*Lc* 4, 18-19);
- è il discendente davidico nella cui generazione si realizza il compimento della storia di Israele e del mondo (*Mt* 1, 1-23; *Lc* 3, 23-38);
- rivela sé stesso richiamandosi alle antiche teofanie mosaiche («*Io sono*») e accostandole all'esaltazione della croce: «Quando avrete innalzato il figlio dell'uomo allora saprete che io sono e non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo» (*Gv* 8, 28).

16 Paul Tillich (1886-1965), teologo protestante tedesco, pioniere della teologia tradizionale e del rapporto tra cristianesimo e socialismo come ispirazione profetica del Regno di Dio. Influenzato fortemente dall'idealismo tedesco. Uno dei poli della sua speculazione è l'essere come identificazione di soggetto e oggetto, cui si contrappone il non essere come opposizione costante, forza demoniaca. L'essere, nella sua infinità, è detto anche "abisso", secondo un'antica terminologia mistica, a indicare l'insondabile profondità divina che sorregge ogni esistente. L'uomo continuamente tentato dal non essere (stato di alienazione) è salvato da Cristo nel quale Dio viene a partecipare della situazione umana e l'uomo acquista un nuovo essere nella sua unità con Dio. È questo il senso del messaggio del NT, che diviene simbolo della condizione storica dell'uomo, tesa fra la negatività dell'esistenza (la croce) e il trionfo dell'essere sul non essere, superamento dell'alienazione (la resurrezione). Da qui il suo forte richiamo all'impegno intra-mondano in cui vive e si realizza la trascendenza. Unito al valore positivo di quei movimenti di massa che si realizzano sotto la spinta degli ideali socialisti. Tra le opere principali cfr. Tillich (2006²)

La storia di Gesù è, pertanto, parte integrante della stessa fede cristologica, professata dalla prima comunità cristiana, ove non è possibile scindere il Gesù della storia con quello della fede in quanto la fede cerca la storia e la storia di Gesù si interpreta nella fede che egli suscita. Un equilibrio che più volte non è stato facile mantenere ma che poggia sulla valenza teologica della resurrezione, non un mito o proiezione di un sentimento religioso, ma fondamento e contenuto oggettivo. Come infatti afferma il biblista evangelico tedesco Ernest Käsemann: «Se non si può comprendere il Gesù terrestre a partire da Pasqua, e dunque dalla dignità di signore della comunità, inversamente, non si può adeguatamente comprendere Pasqua se si fa astrazione dal Gesù terrestre» (Käsemann 1960: 196)[17].

Da qui l'approccio storico alla persona di Gesù che trova la sua prima linea costruttiva dal filosofo tedesco Gotthold Ephraim Lessing attraverso il frammento di Wolfenbüttel del 1778 col titolo: *Von dem Zwecke Jesu und seiner Junger* (tr. it. *Dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli*) [18].

[17] E. Käsemann, teologo evangelico (1906-1998), professore a Magonza, e successivamente a Gottinga e Tubinga, nel 1954 pubblica il suo saggio più famoso (cfr. Käsemann 1954). Egli afferma – in opposizione al proprio maestro Bultmann - che è possibile avere una conoscenza sicura sulla vita di Gesù e sul suo messaggio, avvicinandosi così all'impostazione di Ferdinand Christian Baur (1792-1860). Egli applica un doppio criterio di differenziazione alla tradizione sinottica. Un logion di Gesù è da ritenersi certamente originale, quando non lo si può ricondurre né all'ambiente ebraico né alla vita e all'insegnamento dei primi cristiani. A ciò Käsemann aggiunge il criterio del riferimento multiplo e della coerenza del logion con altre parole di Gesù che si sono dimostrate originali. Questi criteri si sono imposti nella ricerca su Gesù e hanno rappresentato, per ben trent'anni, il metodo di lavoro dominante nella ricerca neotestamentaria. Käsemann vede, inoltre, nell'apocalisse guidaica nella quale egli inserisce il messaggio di Gesù, l'elemento pregnante della dottrina della giustificazione paolina. In questo senso egli è uno degli ultimi esperti neotestamentari che abbia presentato un concetto comune storico – teologico.

[18] Tale frammento di Lessing (1729-1781) fa riferimento ad un'opera del pastore luterano e professore di lingue orientali di Amburgo, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Il libro era stato dato alle stampe in forma anonima per via del contenuto rivoluzionario del testo: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes [*Apologia di coloro che adorano Dio secondo ragione*, cfr. Lessing (19774-78)]. In quest'opera egli rigetta ogni religione rivelata considerando Gesù un messia nazionalistico, che predicava la ribellione ai Romani, arrestato e ucciso, il cui corpo fu trafugato dai suoi discepoli per poterlo proclamare risorto.

Bibliografia

Agostino

(1992²) *Opera omnia di S. Agostino*, vol. XXI («Lettere [1-123]», tr. it. di T. Alimonti – L. Carrozzi), NBA – Città Nuova, Roma.

Bordoni, M.

(2016) *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 1. Problemi di metodo*, N.Ciola-A. Sabetta-P. Sguazzardo (a cura di), EDB, Bologna.

Bornkamm, G.

(1977) *Gesù di Nazareth. I risultati di quaranta anni di ricerche sul «Gesù della storia»*, Claudiana, Torino.

Bosco, T.

(1968) *Uomini come noi*, Società Editrice Internazionale, Torino.

Bultmann

(1926) *Jesus*, Deutsche Bibliotek, Berlin [tr. it., *Gesù*, Queriniana, Brescia 2017⁷].

Canobbio, G.

(2001) *Gesù Cristo - via della vita*, in Kessler 2001: 5-12.

Cheney, L. A.

(1962) *A. Rhetorical Study of Selected Speeches of Dr. Albert Schweitzer*, Michigan State University.

Ciola, N.

(2017) *Gesù Cristo Figlio di Dio*, EDB, Bologna.

Commissione Teologica Internazionale

(1997) *Il cristianesimo e le religioni*, LEV, Città del Vaticano.

(2012) *La Teologia oggi: Prospettive, Princìpi e Criteri*, LEV, Città del Vaticano.

Congregazione per la Dottrina della fede,

(2000) Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, AAS 92 (2000) 742-765; *Civ. Cat* 151 (2000) 4: 54-76.

Cullmann, O.

(2005[3]) *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitive*, EDB, Bologna.

Feuerbach, L.

(1841) Das Wesen des Christentums [ed. it., *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Bari 2006].

Francesco

(2013) Let. enc. *Lumen Fidei* (29 giugno 2013), in AAS 105 (2013), n. 36.

Geiselmann, J. R.

(1967) *Gesù il Cristo. 1: Il Gesù storico,* Paideia, Brescia

Giovanni Paolo II

(1992) Esort. Ap. post-sin. *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), AAS 84 (1992) 657-804.

Guardini, R.

(1938) *Das Wesen des Christentums*, Rothenfels a. M., Werkbund Verlag - Abt. Die Burg. [ed. it., *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2003[9]].

Hick, J.

(1977) *The Myth of God Incarnate*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky (USA).

(2006) «Believable Christianity: A lecture in the annual October series on Radical Christian Faith at Carrs Lane URC Church, Birmingham, October 5, 2006, on http://www.johnhick.org.uk/article16.html.

Igirukwayo, A. M. Z.

(2016) "Abbozzo di una cristologia onnicomprensiva alla luce dell'opera L'essenza del cristianesimo di Romano Guardini", *Teresianum* 67/1: 45-94.

Käsemann, E.

(1954) "Das problem des historischen Jesu, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 51, n. 2: 125-153 [ed. it. *Il problema del Gesù storico*, in *Saggi esegetici*, Casale Monferrato, Marietti 1985, pp. 30-57].

(1960) *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Kasper, W.

(1974) "Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi", *Theologie und Glaube* 17: 1-12.

(1975) *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia.

(1987) *Theologie und Kirche*, Matthias-Grünewald-Verlag [ed. it., *Teologia e Chiesa*, vol. I e II, Queriniana, Brescia 1989; 2001].

Kessler, K.

(2001) *Cristologia*, Queriniana, Brescia.

Lessing, G. E.

(1774-78) Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes [tr. it., *Apologia di coloro che adorano Dio secondo ragione*, in *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, F. Parente (a cura di), voll. 3, Bibliopolis, Napoli 1977]

Lorizio, G. – Muratore, S.

(1998) *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Marx, K.

(1927) *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico,* ed. it. a cura di M. Prospero, Editori Riuniti Univ. Press, Roma 2016.

(1844) *Manoscritti economici-filosofici*, ed. it., N. Bobbio (a cura di), Einaudi, Torino 2004.

Rudolf, B.

(1986) *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1986[2].

(2008[3]) *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia.

(1926) *Jesus*, Deutsche Bibliotek, Berlin [tr. it., *Gesù*, Queriniana, Brescia 2017[7]].

Schweitzer, A.

(1906) *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen [tr. it., *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, F. Coppellotti (a cura di), Paideia, Brescia 2003].

(1971) *Il mito negli scritti del Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino.

(1987) *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*, Queriniana, Brescia.

(1995) *A Pluralist View*, in *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, D. Ockholm - T. Phillips (eds.), Zondervan.

(2014) *Out of My Life and Thought: An Autobiography*, Henry Holt and Company, Paris and Berlin.

Schillebeeckx, E.

(1976²) *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia

Sesboüé, B.

(1997) *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato.

(1987) *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Paoline, Cinisello Balsamo.

Tillich, P.

(2006²) Teologia sistematica, 4 voll., Claudiana, Torino.

von Harnack, A.

(1900) *Das Wesen des Christentums* [ed. it., *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003³].

SReF 0/2 (2023): 271-289

Psicologia della Religione

Alessandro Panizzoli*

1. Introduzione

La prima questione che s'intende proporre al lettore verte su quale sia lo specifico della Psicologia della Regione (PdR), branca della Psicologia generale e della Psicoanalisi, specifico che possa giustificare un corso accademico su tale materia. Sono numerosi gli Autori che si sono occupati, da diversi punti di vista, direttamente e indirettamente, dello studio e/o delle relazioni tra *Psiche* e *Religio*, a partire dai classici della filosofia e della letteratura greca e latina, dai Padri della Chiesa, fino ai fondatori della moderna Psicologia scientifica e ai padri della Psicoanalisi. Stilare un elenco specifico di nomi è impresa sconsigliabile sia per questioni di spazio, sia per il rischio di omettere nomi importanti e fare torto a precursori il cui insegnamento è vivo tutt'oggi e non già materiale da archivio storico. Ci accontenteremo di citare gli Autori che sono pertinenti ai contenuti che si andranno sviluppando. Rilevo anche che ogniqualvolta si introduce un discorso psicologico s'interpella il lettore ad una presa di coscienza della sua posizione personale nei confronti dei temi proposti, che possono diventare suggestioni per una autoanalisi, per un esame del proprio vissuto ed, eventualmente, uno stimolo alla revisione e al cambiamento di atteggiamenti/pensieri/ comportamenti. Nel migliore dei casi, addirittura, diventa un passaggio dalla "cecità" alla "visione", soprattutto se soggiace latente nel subconscio una domanda di

* alexpaniz@fastwebnet.it. Docente incaricato di *Psicologia della Religione* presso l'ISSR "Ecclesia Mater", Roma.

"senso" e/o di cambiamento, una sensazione di carenza che si vorrebbe colmare.

2. Il compito della Psicologia della Religione

Vi sono molti motivi consapevoli e inconsapevoli per cui le persone credono, o credono di non credere; per cui si definiscano "credenti praticanti", oppure "credenti non praticanti", oppure "atei". Gran parte dei motivi risiedono nelle rappresentazioni inconsce derivanti addirittura dai primissimi anni vita: dalla vita di relazione con le figure genitoriali, in cui sono entrati in gioco un sensorio più sviluppato e capacità maggiori di codifica/decodifica dei segnali; dalla qualità dell'attaccamento con le "figure d'attaccamento"; dall'ambiente eventualmente allargato e arricchito da altre figure parentali; dalla relazione che il bambino/ragazzo vede posta in essere dai genitori (in specie quella amorosa); dall'ambiente sociale, culturale e religioso, con le suoi molteplici forme di religiosità, proselitismo e aggregazione; con la forza del gruppo dei pari e dalle relazioni mediatiche e virtuali sempre più sostituenti le relazioni reali.

Il compito della PdR è proprio quello di occuparsi dei processi psichici che nella singola persona, come nei gruppi, sottendono, sostengono, modificano il credere-non credere in un dio, e dei comportamenti "religiosi" che esprimono quel credo in un determinato ambiente culturale. La PdR è interessata ai processi cognitivi, emotivi e inconsci che indirizzano la costruzione del significato della vita, e s'impegna nell'elaborazione di ipotesi fondative per favorire una conveniente integrazione tra *soma*, *psyche* e *nous*.

Il prof. Mario Aletti così sintetizza:

> la psicologia della religione è lo studio, con metodi e strumenti psicologici, di ciò che di psichico vi è nella religione [...] L'oggetto della disciplina è il vissuto psichico, non la/le religione/i in quanto tali. Non è competenza, né interesse, della psicologia fornire risposte ad interrogativi generali sulla religione [...] e sulla verità/falsità dei contenuti della fede del credente. Essa ricerca la "verità psicologica" della condotta religiosa, individuando, ad esempio, i fattori che ne condizionano l'insorgere e la strutturazione, gli aspetti percettivi, emotivi, affettivi, tendenziali, sociali che la caratterizzano, i conflitti che ne intersecano lo sviluppo, i dinamismi e i processi, consci ed inconsci, attraverso i quali

> l'uomo giunge ad un atteggiamento personale [...] nei confronti dei sistemi simbolici religiosi che incontra nella sua cultura (Aletti 1998: 2)[1].

Altri autori mettono l'accento anche sulla retroazione che il sentimento religioso produce in chi lo "abita". Ciò implica che lo psicologo della religione non può non soffermarsi anche sull'analisi della funzione culturale e sociale che la religione, come qualsiasi altro fenomeno culturale, svolge in un determinato contesto, sull'influsso che essa esercita sui singoli individui e sulla relazione tra stili di vita e dottrine prescritti e processi psichici consci e non. Ciò configura il quadro di una *Psicologia culturale della religione*. Afferma il prof. Jacob Belzen:

> come la psicologia non dovrebbe cercare di acquisire conoscenze su presunti elementi essenziali del funzionamento psichico che siano validi per tutti i soggetti, a prescindere dal tempo e dal luogo, la psicologia della religione dovrebbe cercare di stabilire in che modo una determinata forma di vita religiosa costituisca, coinvolga e regoli il funzionamento psichico di chi vi aderisce. Se selezionerà fenomeni specifici delle forme di vita religiose, tenendo conto del loro particolare impatto psichico e utilizzando concetti e metodi della teoria della psicologia culturale, la psicologia della religione avrà un futuro e potrà conseguire interpretazioni e risultati significativi (Belzen 2006: 53).

3. La relazione PdR-Psicologia pastorale e Religione-Religiosità

È evidente in molte persone il desiderio sincero di far sì che altri si avvicinino a Dio, considerato fonte della vita, di ogni bene e di conforto nella malattia e nel dolore. È evidente anche nei nostri studenti, molti dei quali si avvicinano all'*Ecclesia Mater* all'interno della loro attività di docenza nelle scuole di ogni ordine e grado, o in procinto di diventare docenti. Molti di essi nutrono un sincero desiderio di evangelizzare le giovani generazioni, nella speranza che si aprano alla conoscenza e all'apprezzamento della Persona di Gesù, del suo stile di vita, della sua ermeneutica del mondo e della storia, dei suoi rapporti interpersonali e con il "Padre". E che, di conseguenza, si aprano

[1]Il prof. Aletti è il fondatore della Società Italiana di Psicologia della Religione (SIPR). Per la sua attività di ricerca, teorizzazione, attuazione e divulgazione è riconosciuto come una delle massime autorità in questa branca della Psicologia. Egli ha contribuito enormemente a darle uno statuto epistemologico di tutto rispetto.

alla Chiesa, partecipando alla vita sacramentale, alle iniziative parrocchiali ed ecclesiali in genere e magari diventandone a loro volta parte attiva.

Esistono da decenni una *Psicologia pastorale* e una *Psicologia religiosa* che differiscono dalla PdR: la Psicologia pastorale è la psicologia al servizio del pastore, del sacerdote, del catechista, che serve a facilitare il conseguimento di obbiettivi pastorali istituzionali: l'evangelizzazione, la catechesi degli adulti e delle giovani generazioni, etc. Ciò è un bene e c'è da considerare il fatto che molti accostamenti e tematiche di psicologia religiosa e pastorale si trovino nel pensiero di coloro che hanno configurato il quadro epistemologico della PdR (basti citare C. G. Jung che era figlio di un pastore protestante). La PdR si differenzia dalla psicologia pastorale perché non ha lo scopo diretto di favorire un'evangelizzazione o un accompagnamento del pastore nel favorire l'adesione a Dio, a una chiesa o a un movimento. Né si può confondere con la Psicologia religiosa anche per il fatto che tale denominazione è ambigua. La Psicologia non è né religiosa né atea, né indifferente. Tale denominazione sta ad indicare soprattutto la lettura in chiave *psico*-logica di segni, simboli, fatti, di natura religiosa. Una "psicologia dei fatti religiosi", come per qualche tempo è stata denominata quale corso di studio anche nella Pontificia Università Lateranense. È evidente che si tratta di un approccio affascinante, a cui talvolta è facile indulgere, ma il nostro interesse è più incentrato sulla concreta persona approcciantesi al religioso piuttosto che ai modelli di lettura del proprium religioso.

4. Perché credere? Molteplicità degli approcci nel tentativo di rispondere

La questione fondamentale è: perché le persone credono in un dio, affidano alla sua parola il compito di orientare la vita, affidano alle strutture religiose la propria appartenenza, la propria validazione identitaria, il proprio impegno fattivo e nei casi più estremi la propria militanza in difesa da presunti "nemici" che avverserebbero le verità insite nel loro credo e, dunque, il proselitismo? Certamente il fondamentalismo religioso è un problema serio, come si comprende dall'esercizio della violenza e dalla chiusura ad ogni dialogo, negando che anche altri siano interessati alla ricerca della verità e alla relazione con il trascendente.

Perché le persone credono? Bella domanda! Quante ore/giorni/anni e vite ci vogliono per rispondere? Si, una vita intera per poi magari prendere atto, finalmente, di non saper dare una risposta precisa. Molti si danno come risposta l'aver avvertito il desiderio di credere come una forza interiore irrefrenabile; altri, l'aver seguito, per trascinamento, l'esempio dei genitori e la tradizione dell'ambiente socio-culturale; altri, l'aver incontrato persone significative il cui esempio di fede e di vita è stato determinante; altri ancora l'essersi imbattuti in una parola della Sacra Scrittura che ha portato ad approfondirne la conoscenza e ad abbracciarne l'invito a credere; infine (o al principio, secondo la dottrina), la vocazione, la "chiamata", l'irruzione dello Spirito.

3.1. Le varie scuole di pensiero

Vi sono molteplici approcci alla questione che ci stiamo ponendo perché, nel corso della sua storia, la psicologia si è arricchita di molteplici "scuole", si è aperta a contesti diversi, producendo diverse teorie della personalità.

1) L'approccio che potremmo chiamare "spontaneista" o "innatista" ha sempre connotato la riflessione dei Padri della Chiesa. Così sintetizza il Catechismo della Chiesa Cattolica:

> Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo [...]. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio (n.27).

E anche:

> L'uomo è per natura e vocazione un essere religioso (n.44).

Sant'Agostino, riprendendo Platone, parla dell'infusione nell'essere umano di un'originaria memoria del bene e del vero. Ciò costituirebbe una tendenza dei pensieri, dei sentimenti e dell'agire verso quanto a Dio è conforme, essendo l'uomo Sua immagine. Importanti autori (M. Montessori; H. Clavier; S. Cavalletti) affermano che il bambino è un "essere metafisico", non perché Dio colmerebbe una sua carenza ma perché il bambino cerca una corrispondenza con il suo essere ricco d'amore e quindi struttura la personalità in funzione della sua relazione con Dio che è amore.

2) Secondo l'approccio psicoanalitico, il bisogno che sottende la genesi della rappresentazione di Dio e l'adesione a una religione è quello psichico inconscio, che proietta su un essere superiore i nostri bisogni di amore, di cura e di protezione di fronte alla durezza della vita. Per Freud, infatti, Dio è una proiezione del padre, un padre esaltato. Al contrario, Jung afferma che Dio è un archetipo presente nell'inconscio collettivo dell'umanità e pertanto non è una proiezione del padre terreno ma, viceversa, è la paternità terrena ad essere proiezione della paternità di Dio. Secondo Frankl, esiste anche un inconscio spirituale, un "Dio nell'inconscio" nel senso di una relazione inconscia con Dio, una relazione con la trascendenza che risulta immanente all'uomo. Pertanto, per Freud, la religione assolve una funzione lenitiva delle angosce e dei sensi di colpa mediante il culto e i cerimoniali; e una funzione di sollievo dalla durezza della vita che spinge gli adepti a costruire un mondo illusorio ove regnano il bene, la giustizia, l'amore. Jung, invece, afferma che la qualità archetipica del sentimento religioso e di Dio stesso, qualità intrinseca alla natura umana, è una delle funzioni psichiche inseparabili dall'individuo; è un valore con i suoi simboli, espressione di concetti che dettano un percorso di vita per chi li sa capire, ovvero che assegnano un aspetto teleologico a ciascuno; chi lo ha, possiede il gran tesoro di qualcosa che è diventa fonte di vita, di sentimento, di pensiero e di bellezza e che ha dona nuovo splendore al mondo e al genere umano. Per Frankl, infine, la religione può essere definita come un sistema di simboli di qualcosa che non può essere catturato in concetti e poi espresso in parole, essendo Dio "il partner dei nostri più intimi soliloqui"; perciò, secondo questo autore, si va verso una religione personale piuttosto che verso l'universalismo religioso, cioè verso un rapporto Io-Tu che è l'essenza dell'esistenza umana.

3) Un terzo approccio, cognitivo e socio-educativo, sostiene che la genesi della rappresentazione di Dio e il vissuto religioso derivino dalla famiglia, dall'educazione e dall'ambiente, quindi dal sistema psichico conscio, che modella e rimodella l'appartenenza religiosa in relazione alle esigenze della vita mentale e spirituale e al bisogno di unificazione della realtà. Cosicché questa può essere interpretata e vissuta facendo tesoro del patrimonio valoriale religioso. Uno dei massimi esponenti di questa corrente di pensiero è Gordon Allport, la cui opera descrive tra l'altro le caratteristiche del sentimento religioso maturo in relazione al divenire della personalità matura. In

questo approccio troviamo riferimenti alla "teoria dell'attaccamento"; al bisogno di scoprire l'origine delle cose; alla struttura della personalità in relazione allo sviluppo mentale e ai processi di maturazione del senso religioso, che ha sempre un carattere propulsivo.

In questi ultimi anni, sono comparse altre ipotesi e studi esplicativi piuttosto suggestivi. Vediamone alcuni.

3.2. La teoria dell'attaccamento

La Teoria dell'attaccamento è entrata nel panorama delle interpretazioni consolidate del comportamento umano, sulla scorta dell'opera di John Bowlby (1907-1990). Lo psicologo britannico ha individuato dei "comportamenti di attaccamento" che il bambino mette in atto per attirare l'attenzione del genitore (o di altro *caregiver*) per far sì che esso permanga, per ottenerne vicinanza e cura, ma anche soddisfacimento dei bisogni di protezione e affetto e di stabilizzazione del legame affettivo. Il legame dev'essere duraturo, non transitorio, non intercambiabile né compensabile con altri; dev'essere emotivamente significativo e produrre desiderio di contatto e vicinanza con il genitore; infine, deve produrre uno stato di moderata ansia di separazione. Bowlby sostiene che le interazioni con la figura di attaccamento strutturano "modelli operativi interni", *Internal Working Models*, IWM, (qualcosa di analogo alle "rappresentazioni oggettuali" della psicoanalisi post-freudiana) che costituendosi come schemi strutturali, conformano percezioni, aspettative e tratti comportamentali nelle successive relazioni interpersonali. Bowlby ha sintetizzato due tipologie fondamentali di attaccamento: "sicuro" e "insicuro". Dell'attaccamento sicuro ne ha fatto ottima sintesi Mary Ainswort (1913-1999) delineandone cinque caratteristiche:

i. ricerca della prossimità, la vicinanza del genitore (o del *caregiver*);
ii. ricerca di un rifugio sicuro in presenza di situazioni stressogene;
iii. ricerca di una base sicura che promuove l'orientamento e l'esplorazione;
iv. ansia da separazione, se ci si sente lontani dalla figura di attaccamento;
v. lutto di fronte alla perdita della figura di attaccamento.

Ancor più recentemente, Lee A. Kirkpatrick e Pehr Granqvist hanno utilizzato il paradigma dell'attaccamento per spiegare il rapporto uomo-Dio

o, meglio, la relazione personale con Dio, partendo dall'assunto che il legame madre-bambino fonda i futuri legami affettivi dell'individuo adulto. Secondo Kirkpatrick si può applicare il modello d'attaccamento alla fede religiosa poiché Dio e altre divinità sono percepite come figure d'attaccamento e la relazione vissuta con Dio è una personale esperienza di relazione il cui elemento centrale è l'amore:

> il tipo di amore provato nell'ambito della relazione con Dio assomiglia molto più strettamente all'attaccamento prototipico del bambino alla madre [...] Dio è considerato come un genitore protettivo, che si prende cura di noi e che è sempre affidabile e disponibile nei confronti dei suoi figli, quando essi ne hanno bisogno (Kirkpatrik 1999: 911-912).

Le caratteristiche dell'attaccamento in relazione a Dio si sintetizzano in quattro profili:

1) ricerca e mantenimento della prossimità con Dio. *Prossimità* vuol dire che il bambino cerca la vicinanza fisica della madre e del padre e perciò piange, tende le braccia, sorride etc. In una fase successiva è sufficiente il solo contatto visivo o verbale, fino a quando – anche aiutato dai cosiddetti *oggetti transizionali* – impara ad accettare una figura d'attaccamento incorporea. Ora, le credenze religiose suggeriscono varie modalità per favorire la percezione della "vicinanza" di Dio: ad esempio la credenza che Dio sia "onnipresente" e che pertanto una persona è sempre "in prossimità" di Dio; la presenza diffusa e capillare di "luoghi di culto" nei quali la persona che vi si reca può esperire la vicinanza a Dio. Ma la forma più importante del comportamento d'attaccamento finalizzato al mantenimento della prossimità a Dio è rappresentata dalla preghiera, specie quella contemplativa e meditativa.
2) Dio come *rifugio sicuro*. Il secondo processo d'attaccamento che si riflette nell'esperienza religiosa è il vissuto di Dio come rifugio sicuro. Cardine dell'attaccamento è l'offerta di protezione ai piccoli della specie altrimenti indifesi; ebbene, la religione – come molte ricerche empiriche mostrerebbero – diviene particolarmente importante nei periodi di difficoltà della vita:

> malattia, disabilità e altri eventi negativi della vita, che causano sia stress fisico che mentale; la morte anticipata o reale di amici e parenti e

il trovarsi ad affrontare situazioni di vita sfavorevoli (Kirkpatrik 1999: 913).

3) Dio come *base sicura*. L'esperienza della relazione con Dio riflette un terzo carattere essenziale del processo di attaccamento e cioè la percezione di Dio come base sicura, capace di fornire un senso di sicurezza e, appunto, una base sicura per l'esplorazione dell'ambiente. Kirkpatrik cita diverse espressioni dei Salmi, molto eloquenti: «Se dovessi camminare in una valle oscura, non temerei alcun male, perché tu sei con me, Signore. Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza» (Sal 23,4); in altri il Signore è «difesa» (Sal 2,4) e «rifugio» (Sal 5,12), oppure «mia roccia e mia fortezza» (Sal 18,3). Afferma Granqvist:

> Nei credenti chiamati ad indicare le caratteristiche di Dio, alcune delle più frequenti sono: amorevole, sensibile, punto di riferimento, protettivo. Queste sono qualità che qualunque base sicura deve possedere per promuovere il benessere e l'esplorazione nella persona "attaccata". Inoltre, la percezione di avere una relazione personale con un Dio a cui sono attribuite queste qualità (opposte a qualità più punitive o distanti) predice il benessere psichico come libertà da preoccupazioni e colpe e il miglioramento in persone depresse (Granqvist 2009: 32).

4) Separazione/lutto. Il processo di attaccamento si riflette anche nelle reazioni alla separazione o alla perdita della figura d'attaccamento: «la separazione da Dio è la vera essenza dell'inferno». Le ricerche mostrano che la perdita della fede può essere vissuta psicologicamente in modo analogo al divorzio e alla dissoluzione delle altre relazioni interpersonali strette.

3.3. Le Neuroscienze

Con il temine 'neuroscienze' s'intende un complesso di discipline biomediche (neurologia, biologia molecolare, genetica, biochimica, fisiologia, etc.) che studiano il cervello e il sistema nervoso, con lo scopo di scoprire le basi biologiche delle attività mentali e della loro espressione nei comportamenti umani e animali. Le nuove tecniche d'indagine (TAC, RMN, PET, SPECT) messe a punto dalla neuroradiologia, hanno consentito enormi progressi nella conoscenza del funzionamento del sistema nervoso e di varie pa-

tologie, stimolando riflessioni e ricerche anche in discipline di confine. Dunque, vi è un rapporto con le scienze umane, con la filosofia e con la teologia, perché il problema di fondo è la relazione tra l'oggettività dei meccanismi di funzionamento neuronali e la soggettività dei significati, che rimandano ad un surplus ermeneutico.

1) La *Neuroteologia*. Nella ricerca multifattoriale delle dinamiche che determinano la formazione dell'identità religiosa, la cosiddetta 'Neuroteologia' si pone alla ricerca di una "collocabilità" neurologica di Dio. Si tratta di una visione olistica, una "teoria strutturale biogenetica", la quale cerca di fondare la natura biologica dell'esperienza religiosa. Negli anni '90, Eugene D'Aquili e Andrew Newberg, con esperimenti condotti su sette monaci buddhisti e su un gruppo di suore francescane sottoposte a SPECT (Tomografia Computerizzata a Emissione di Fotoni Singoli) mentre erano ritirati in preghiera "profonda" e meditazione, hanno annunciato con varie pubblicazioni di aver localizzato un'area corticale, situata nella corteccia prefrontale, che presiede i «meccanismi neurali della trascendenza», essendo inibita, durante la meditazione, l'area corticale della circonvoluzione parietale superiore posteriore. Tale area presiede la distinzione tra il sé e il mondo esterno. D'Aquili e Newberg hanno interpretato tale "spegnimento" come una perdita dei confini dell'Io, un «percepire l'io come eternamente intrecciato con il tutto», fuso con l'«Essere Assoluto unitario» con la conseguente captazione dell'universale. Newberg precisa che non si tratta di «mere illusioni neurologiche», ma di una nuova esperienza conoscitiva. Affermano:

> gli esseri umani sono mistici innati e hanno la capacità innata di trascendere spontaneamente il sé (Newberg-D'Aquili 2001: 117).

In sostanza, il cervello umano sarebbe filogeneticamente configurato per accogliere l'esperienza religiosa. Ecco perché una delle loro pubblicazioni principali, apparsa dapprima sul Giornale di Religione e Scienza *Zygon* e, successivamente, in un volume, s'intitola: *Why God won't go away*.

2) I *neuroni specchio*. Negli anni Novanta, alcuni ricercatori guidati dal prof. Giacomo Rizzolatti, direttore del Dipartimento di Neuroscienze dell'Università degli Studi di Parma, hanno scoperto dei neuroni nell'area F5 (corteccia premotoria) del cervello di una scimmia Macacus, denominati "neuroni specchio" (*mirror neurons*: cfr. Rizzolatti-Sinigaglia 2006). Gli

esperimenti mediante l'uso di metodi di visualizzazione dell'attività cerebrale[2] hanno permesso di dimostrare la presenza di un sistema "specchio" nei primati – e successivamente anche nell'uomo – che costituisce la base fisiologia della empatia[3]. Gli esperimenti hanno mostrato che tali neuroni si attivano sia quando l'animale osserva un altro eseguire un atto motorio finalizzato, come ad esempio prendere un oggetto con la mano o con la bocca; sia quando afferra in proprio l'oggetto. L'attivazione di tali neuroni è tanto maggiore quanto l'azione vista è congruente con il repertorio a disposizione dell'osservante in termini di fine e mezzo per conseguirlo; è poco significativa se l'azione è solo mimata o fatta in modo non congruente. Perciò, in termini generali i neuroni specchio costituiscono un sistema che mette in relazione le azioni eseguite da altri con il proprio repertorio interno di azioni della medesima classe. Ciò significa che è possibile una comprensione implicita di ciò che viene osservato, poiché quegli stessi neuroni sono in grado di confrontare ciò che viene fatto da un agente esterno con ciò che l'animale fa in proprio. Tale comprensione avviene anche quando le azioni degli altri individui non sono completamente visibili e perciò la loro finalità può essere solo supposta sulla base della propria risonanza interna rispetto a quelle azioni. Nell'uomo i neuroni specchio delle aree premotorie, che si attivano sia durante l'esecuzione che l'osservazione di un'azione, possono mediare la comprensione implicita – oltreché diretta – e permettere una comprensione immediata dell'intenzionalità alla base del comportamento e delle azioni altrui, ossia la comprensione del "perché" dell'azione, cioè dell'intenzione che l'ha promossa.

Con la dovuta cautela, si possono inferire da questi esperimenti alcune conclusioni:

- in primo luogo, per comprendere gli altri dobbiamo prima avere delle conoscenze interne, degli "a priori" legati al sistema motorio, il sistema che "verifica" le nostre conoscenze;

---

[2] In particolare, sono stati usati la risonanza magnetica funzionale per immagini (FMRI), la stimolazione magnetica transcranica (TMS) e l'elettroencefalogramma (EEG); e nell'uomo anche la tomografia ad emissione di positroni PET.

[3] Con il termine *Einfühlung* Freud intende *immedesimazione*, ossia quel meccanismo a cui si arriva mediante identificazione e imitabilità; gli autori di scuola fenomenologica affermano che l'empatia è una condizione esistenziale dovuta all'essere-nel-mondo-con (*Mitwelt*), alla vita comune, con tutte le opportunità di potersi specchiare nelle vite altrui. Termini talvolta usati come sinonimi sono: simpatia e compassione.

- in secondo luogo, tra noi e gli altri c'è un legame empatico. Gli altri entrano continuamente in noi con il loro agire. Ciò sia in caso di azioni "fredde", prive di valenza emotiva, ma anche per azioni emotivamente "calde";

- in terzo luogo, ogni analogia tra cervello e computer, come spesso si sostiene, cade non solo per le differenze di funzionamento, ma per la logica intrinseca del cervello che è strettamente legato al mondo esterno ed agli altri;

- infine, il sorprendente legame tra il nostro agire e quello degli altri potrebbe essere alla base del comportamento altruistico ed etico.

5. Alcune osservazioni critiche

Sono molteplici i problemi concettuali e metodologici dell'estensione della Teoria dell'attaccamento alla religione. Ne segnalo uno, il più importante, che riguarda il *perché* della fede in Dio: se un attaccamento sicuro genera una struttura gerarchica – al cui interno il bambino colloca le altre figure di attaccamento oltre la madre e il padre (nonni, fratelli/sorelle, baby sitter, insegnanti, etc.) e che soddisfano le quattro condizioni determinanti: 1) quantità e 2) qualità di tempo dedicato, 3) investimento emotivo e 4) stimolazione sociale – perché non dovrebbero bastargli tali attaccamenti multipli e gli altri che sorgono nelle varie tappe della vita? Che bisogno avrebbe di credere in Dio considerandolo un attaccamento sicuro? E inoltre, in cosa transita l'originale attaccamento sicuro a Dio quando si scopre che Dio non è affatto il garante delle sicurezze, delle relazioni "romantiche", delle "illusioni religiose" (nella concezione freudiana)? Ad esempio, le Beatitudini evangeliche sicuramente rimandano a Dio come consolatore, premio, incontro, rifugio, quindi soddisfacente le condizioni dell'attaccamento. Ma allo stesso tempo vengono indicate strade "pericolose" e nettamente diverse da quelle che il mondo propone: la povertà di spirito, la mitezza e la misericordia, la purezza di cuore, la lotta per la giustizia e per la pace e la conseguente accettazione della persecuzione a causa di esse. Il conflitto con la logica del mondo è qui evidente, come pure il conflitto con il mantenimento della prossimità con i *caregivers*, i quali certamente sconsigliano di abbracciare una qualsiasi

logica di quel tipo: quale genitore proporrebbe al figlio una etica dell'accettazione della persecuzione, o della lotta per la giustizia, o la povertà materiale e spirituale?

Nel caso della c.d. *Neuroteologia,* affermare che gli esseri umani sono "mistici innati" porta con sé la domanda su che cosa s'intenda con il termine "mistico". Nel testo *Dio nel cervello* è riportato che anche l'ascolto di musica suscita unione mistica essendo un'esperienza di "piccola trascendenza". Ma allora qualsivoglia esperienza di godimento estetico (guardare la natura, un quadro, lo stesso rapporto sessuale) può essere ascrivibile alla categoria del misticismo?

L'esperimento di D'Aquili e Newberg ha una sua fragilità intrinseca. Anzitutto nell'esiguità del campione; poi nella sua eterogeneità. I monaci buddhisti hanno voluto meditare in un ambiente spoglio, con poca luce, qualche candela e un bastoncino d'incenso e hanno segnalato il raggiungimento del massimo della concentrazione agli sperimentatori sentendosi come una goccia che si perde nell'oceano del Tutto dissolvendosi, secondo un'immagine tipica dei maestri orientali.

Le suore, invece, hanno chiesto un'immagine di Cristo e una croce. Anche il cervello delle suore, come quello dei monaci, perdeva i confini dell'Io, ma, invece di smarrirli indefinitamente nel Tutto, li ritrovava marcatamente definiti nell'immagine sacra, con la quale veniva a identificarsi completamente. Appare evidente una differenza: da una parte l'unione mistica avviene con il Tutto; dall'altra con Cristo. Ossia si designa con lo stesso termine un'esperienza che per alcuni non ha a che fare con la divinità; per altri ha senso solo con l'unione mistica con la divinità, con un Dio personale amico e confidente.

In definitiva, si può convenire sui processi neurologici attivati ma ciò non significa capire il *proprium* dell'esperienza attivata. Non Dio, ma la traccia del "pensiero" di Dio è presente nel cervello. La religione, poi, è molto di più che sola meditazione e "stati mistici" poiché si sostanzia di molti altri fattori che la rendono altamente "differenziata" (cfr. Allport 1950).

6. *Piste di ricerca semi inesplorate: il rapporto tra il soggetto-utente e l'oggetto-Rete*

Il *Report Digital* 2019 effettuato da *We Are Social*[4], condotto insieme ad *Hootsuite*[5], propone una raccolta di dati che ci confermano che la Rete rappresenta un fenomeno che ha invaso la vita sociale, lavorativa, affettiva a livello mondiale (ad esclusione dei paesi poveri del Sud del mondo). Oltre alla possibilità di smartworking, e-commerce, lezioni a distanza come nel periodo del Covid, canali video e musicali, etc. il *Report* ci riporta i dati sull'enorme impiego dei social media: è stimata una media nel mondo di circa nove account social a persona (*Report Digital* 2019: slide 79). La caratteristica che denota l'uso dei dispositivi è che ogni utente può scollegarsi quando vuole e poi ricollegarsi, perché comunque l'oggetto-Rete è sempre lì, a disposizione, rassicurante, e non si altera né si offende, né dispone di una volontà di "distacco" propria. Vi sono esigenze che ci vedono connessi perché legate al lavoro o ad altri motivi di utilità pratica o di svago. Tuttavia, non si può non notare che un sistema siffatto evoca le nozioni sullo sviluppo infantile, in particolare la fase della separazione-individuazione, il controllo confortante sulla prossimità dell'altro significativo e l'onnipotenza, tratto riconosciuto in età evolutiva come appartenente a Dio che ora si attribuisce alla Rete. La dinamica connessione-disconnessione-riconnessione può inconsciamente rassicurare l'utente che il distacco o allontanamento dall'oggetto non implica una condizione frustrante legata all'attesa per l'assenza dell'oggetto, al doverne fare a meno, al vuoto, alla separazione e alla perdita di quegli attributi relazionali e narcisistici di cui la connessione-relazione è intrisa.

È sorprendente l'analogia con la fase pre-edipica dello sviluppo del bambino, il processo di separazione-individuazione. La psicoanalista Margaret Mahler (1978) articola in fasi il percorso che giunge al raggiungimento di una soddisfacente separazione-individuazione che a sua volta prevede quattro sottofasi: differenziazione, sperimentazione, riavvicinamento, costanza oggettuale.

Così, ad es., durante la sottofase dell'esplorazione, il bambino per un breve periodo esplora l'ambiente e accetta di allontanarsi dalla madre, la

[4] Cfr. https://wearesocial.com/it/blog/2019/01/digital-in-2019.
[5] Piattaforma leader nel settore del social media management

quale durante la sua assenza fisica può essere sostituita almeno in parte dalla presenza di un'immagine interna sicura che rimanga relativamente stabile indipendentemente dallo stato di bisogno istintuale e di disagio interno. Tuttavia, la fase del riavvicinamento ci dice che il bambino esploratore, dopo un po', sente il bisogno di ricongiungersi con la madre quale sicuro rifugio e conforto, spinto anche dal timore che un'eccessiva distanza provochi un allontanamento della madre e dal timore di non essere più visibile ai suoi occhi. La costanza oggettuale, che garantisce il consolidamento dell'identità, è il grande compito della quarta sottofase, che può prolungarsi nel tempo. È la conquista della capacità del bambino di separarsi non solo per un breve periodo dalla madre e diventare attivo nell'esplorazione dell'ambiente e nell'intrattenere relazioni con i suoi coetanei e anche con bambini più grandi.

Osservando il comportamento soprattutto degli adolescenti nei confronti dell'oggetto-Rete, si nota che il bisogno di postare tutto di sé, ossia passare dall'*intimità* alla *estimità*[10] è analogo a quanto rilevato nella crescita del bambino: è il bisogno di essere visti, valutati; è una esplorazione dell'ambiente umano per verificare fino a dove spingersi e quali reazioni si suscitano che soddisfino il bisogno di autostima. È il comportamento del bambino che durante la fase di riavvicinamento, oltre a verificare la presenza della madre, ne cerca l'approvazione per aver esplorato, per aver mostrato il suo approccio iniziale all'autonomia. A seconda della posizione della madre il bambino, poi, nelle fasi successive, deciderà cosa mostrare di sé (fino anche a costruire un *falso sé* per compiacere le eccessive aspettative della madre). Analogamente, l'identità digitale si costruisce in riferimento a come una persona decide di rappresentarsi, in base a cosa sceglie di mostrare di sé in Rete finanche a mostrare un falso sé per riscuotere approvazione.

Allora la sfida è questa: quale relazione sussiste oggi tra la genesi della rappresentazione di Dio che in età evolutiva si assegna all'interiorizzazione delle figure genitoriali e la successiva modificazione di tale rappresentazione in relazione all'utilizzo della Rete? Se la Rete sembra acquisire alcuni delle qualità che i bambini (di ogni credo religioso) assegnano a Dio, ossia l'onnipotenza, l'onnipresenza, la connessione, le trasformazioni (cfr. Heller 1986);

[10] Serge Tisseron, psicoanalista francese, nel 2001 definisce "estimità" il desiderio di «rendere pubblici alcuni elementi della propria vita intima al fine di valorizzarli grazie ai commenti di coloro che abbiamo scelto per esserne testimoni» (Tisseron 2016: 75).

e se è vero che la rappresentazione di Dio cambia con noi, con i nostri oggetti primari nella metamorfosi ininterrotta con la quale diventiamo noi stessi in un contesto di esseri significativi, allora la questione che stimola la ricerca è questa: la Rete può considerarsi un surrogato di Dio? Un suo sostituto? Un veicolo della ricerca di approvazione e di senso? Una ricerca, che non presuppone investimenti di adesione/militanza/fede, di ulteriorità rispetto al mondo dei dati di fatto? Oppure semplicemente una regressione del percorso di maturazione suscitato dalla paura di essere soli, senza relazioni vere che siano validanti e congruenti per la costruzione dell'identità adulta? Per chi si volesse impegnare in questa ricerca la Pdr può offrire validi supporti.

7. Lettura dei fenomeni di patologia religiosa nella gioventù contemporanea

La PdR si occupa anche delle manifestazioni originate o originanti o comunque legate ad una patologia religiosa. L'universo giovanile è quello maggiormente esposto ai rischi del fondamentalismo, dei comportamenti violenti, quello che più di tutti subisce gli aspetti negativi del contesto postmoderno. In linea con i suoi tratti salienti sembra che, insieme ad altre grandi Religioni, anche il Cristianesimo sia messo in questione come totalizzante visione del mondo. Ciò comporta non tanto una rinuncia al credere in Dio quanto piuttosto una rinuncia ad assumere i saperi, gli atteggiamenti e i comportamenti che il deposito della fede ha sedimentato nel corso della storia e che costituisce il portato pratico che il credente è invitato a fare proprio. Sul versante opposto, esistono correnti integraliste che attraversano l'Induismo, l'Islam e il Cristianesimo stesso, in ogni parte del mondo. Integraliste sia per quanto concerne l'interpretazione dei testi sacri; sia nei comportamenti etici e cultuali; sia mettendo in atto un proselitismo convinto di detenere la "verità unica", che mal sopporta la differenza e che punta ad una irreggimentazione della vita pratica all'interno di una moralità rigida e ossessiva. C'è un filo rosso che tesse la trama di movimenti e fenomeni di quella gioventù contemporanea a cui sono stati scippati i canali "normali" del desiderio/bisogno di esprimere in forma ordinata, condivisa, leggibile, il riferimento al mistero con il suo fascino e la sua ricaduta nella vita umana, conferendole un orizzonte di senso. C'è una nuova "ritualità violenta" che accomuna il bullismo

dei ragazzini, la militanza nella destra neofascista e nazista, la radicalizzazione di tanti giovani nelle file dell'Isis.

Realtà diverse, ovviamente, con diversa gradazione d'impatto sociale e politico. Ma tenute insieme da un substrato psicologico/religioso che è simile se non uguale. Ribadisco che il disagio giovanile nella società contemporanea, che assume diversi volti, è strettamente connesso alla crisi della famiglia. Ma per fare il salto in certe appartenenze non basta il disagio personale. Occorre la "famiglia sostitutiva" con i suoi luoghi, le credenze, le idiosincrasie, i suoi rituali d'iniziazione; con il sistema di regole condivise e le sanzioni relative alle infrazioni.

Spesso occorre anche una narrazione "politica" come nel caso del radicalismo islamico. Il "furioso desiderio di sacrificio" che accompagna la vita del "supermusulmano"[6] votata a colpire l'"infedele" o il traditore della causa ha anche un'origine storica: la fine dell'impero ottomano dopo 680 anni, l'abolizione del califfato, la nascita del primo Stato laico in Turchia per opera di Kemal Ataturk, la colonizzazione in specie francese. Tutto ciò è vissuto come "l'ideale islamico ferito", un torto fatto ai musulmani di ogni tempo. Di conseguenza la *seduzione narcisistica degli ideali* perduti e da riconquistare è un potente fattore di radicalizzazione. La *giustizia identitaria* è la chiave di volta della costruzione del radicalismo. In definitiva il supermusulmano è una diagnosi sulla vita psichica dei musulmani impregnati di islamismo, che hanno sviluppato una "personalità collettiva" – per dirla con Jung – e che sono ossessionati dalle presunte colpe altrui, dal desiderio di sacrificio, dal mito di un "ritorno alle origini".

Essi si concepiscono come "voci di Dio", che pronunciano il loro odio contro i correligionari che non hanno, a loro dire, una fede autentica e incendiaria; e contro gli altri, anche membri delle "Religioni del Libro". E uccidono sempre proclamando *Allah akbar*. Si sottomettono a Dio ma in realtà sottomettono Dio a loro stessi. E così attraggono frotte di violenti che si convertono al verbo jiadista per slatentizzare le tendenze antisociali e le pulsioni omicide.

[6]L'espressione è tratta dallo studio di Fethi Benslama, francese di origine tunisina, psicologo clinico e psicoanalista che insegna Psicopatologia clinica presso l'Università *Paris VII* ed è autore di molti saggi sull'argomento. Egli lavora come psicologo clinico nella periferia parigina di Saint Denis ove osserva la "radicalizzazione" dei giovani musulmani. Sua è l'espressione "Supermusulmano": cfr. Benslama (2016).

Come si vede da questi cenni, c'è un ampio spazio per chi volesse impegnarsi nello studio della contemporaneità che appare legata al fenomeno religioso e che interpella lo psicologo della religione a fare chiarezza sui meccanismi che istillano l'idea che nella Religione, nei suoi testi sacri vi sia il germe della violenza e l'istigazione a renderla palese con azioni delittuose. E a diffondere studi, iniziative, pratiche di sostegno alla famiglia, affinché non sia lasciata sola nel difficile compito di educare i figli.

Occorre una collaborazione con le altre discipline delle scienze umane e con la Teologia per cercare insieme di fare chiarezza e di proporre una ermeneutica chiara e condivisa del portato pacificante e terapeutico dei testi sacri e delle Tradizioni autentiche e vive che ogni credo religioso porta con sé.

In questo l'Istituto *Ecclesia Mater* è senz'altro nella prospettiva giusta, offrendo agli studenti una *ratio studiorum* in cui tale *circolarità ermeneutica* ne è un tratto distintivo.

Bibliografia

Aletti, M.

(1998) "La Psicologia della Religione: ambiti di studio e opportunità professionali", *Psicologia della Religione-news*, 3,2: 1-3.

Belzen, J. A.

(2006) *La psicologia culturale della religione: prospettive, sfide, possibilità*, in Aletti-Fagnani-Rossi, *Religione: cultura, mente cervello*, Centro Scientifico Editore, Torino 2006: 21-57.

Benslama, F.

(2016) *Un furioso desiderio di sacrificio. Il supermusulmano,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

Cassidy, J.-Shaver, P. R.

(2000) *Manuale dell'attaccamento*, Fioriti, Roma 2002.

Granqvist P.

(2009) *La religione dal punto di vista della teoria e della ricerca sull'attaccamento: prospettive generali e tendenze attuali*, in Rossi

G.-Aletti M. (edd.), *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento*, Aracne editrice, Roma 2009: 29-44.

Heller, D.

(1986) *Il Dio dei bambini*, Elle Di Ci Editrice, Leumann, Torino 1991.

Kirkpatrick L.

(1999) *Attaccamento e rappresentazioni e comportamenti religiosi*, in Cassidy-Shaver 2000: 909-930.

Newberg, A.-D'Aquili, E.

(2001) *Dio nel cervello. La prova biologica della fede*, Mondatori, Milano 2002.

Panizzoli, A.

(2019) *Psicologia della Religione*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Rizzolatti, G.-Sinigaglia, C.

(2006) *So quel che fai, Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Tisseron, S.

(2016) *3-6-9-12. Diventare grandi all'epoca dei media digitali*, La Scuola, Brescia.

SReF 0/2 (2023): 291-304

Pedagogia Generale e Speciale

LUCA PASQUALE*

Il fine dell'educazione è quello di umanizzare ogni generazione e un corso universitario di Pedagogia deve portare il proprio contributo, formando delle persone che possano inserirsi positivamente con passione e consapevolezza in tale processo continuo, in questa trasmissione, in questo dono di generazione in generazione, da persona a persona.

Nella scuola italiana, la Pedagogia si studia soltanto al liceo delle scienze umane, collocata in un'unica materia composta da quattro insegnamenti: Antropologia, Pedagogia, Psicologia e Sociologia[1]. "Non mi interessa la pedagogia", "L'ho studiata al liceo ma non mi piaceva", "Mi attrae di più la psicologia, fa conoscere la persona, ed è più risolutiva nelle difficoltà"…, non sono rari questi commenti tra gli studenti universitari che si ritrovano, tra gli insegnamenti che li condurranno alla laurea in Scienze Religiose, anche un corso di Pedagogia Generale e Speciale.

Partire conoscendo un disinteresse o una diffidenza non deve avvilire l'insegnante di Pedagogia, anzi è uno stimolo in più a dare il meglio sull'argomento che si deve trattare. Si sente ancora di più il dovere di far dimenticare il segno negativo, a volte pregiudiziale, a volte ragionato, per lasciare un segno positivo: suscitare negli studenti una passione per la pedagogia e per l'educazione, una voglia di sapere, di osservare, di ragionare per educare.

* lp.pedagogia.generale@gmail.com. Docente incaricato di *Pedagogia generale e speciale* presso l'ISSR "Ecclesia Mater", Roma.

[1] https://www.miur.gov.it/liceo-scienze-umane (consultato il 30 settembre 2023)

Negli anni ho spesso riscontrato, con grande soddisfazione, un accendersi di passione che ha come prima conseguenza la registrazione di un bell'esame, seguita dal desiderio di saperne ancora di più, dal chiedere di essere accompagnanti alla discussione di una tesi su temi pedagogici, dal progetto personale di non abbandonarne più lo studio, aggiornandosi continuamente, osservando i comportamenti e pensando in modo ragionato all'azione educativa. Ho personalmente provato anche la soddisfazione di vedere degli studenti che, dopo la laurea in Scienze Religiose, si sono iscritti ad una università statale per proseguire gli studi pedagogici, avendo scoperto questa disciplina proprio all'*Ecclesia Mater*.

Nella prima lezione, prima di entrare direttamente nell'argomento pedagogico, mi presento. È giusto che gli studenti sappiano chi è il loro insegnante e quale è stato il suo percorso umano e intellettuale che lo ha condotto sulla cattedra: sono laureato in Pedagogia alla Sapienza di Roma; poi, con l'offerta di una borsa di studio del Vicariato di Roma, ho conseguito il Master in "Scienze del Matrimonio e della famiglia" all'Istituto *Giovanni Paolo II* della Pontificia Università Lateranense. Ventisei anni di servizio presso il Centro per la Pastorale familiare della Diocesi di Roma - collaborando alla sua fondazione - un breve passaggio all'Ufficio Scuola Diocesano e, nel frattempo, lo svolgersi di centinaia di incontri di formazione, la scrittura di articoli, la direzione di una rivista dedicata alle famiglie, incontri con coppie da guidare, fidanzati da formare, genitori da sostenere, coppie in crisi, incontri con i giovani e nelle scuole. Un'esperienza di promozione del matrimonio e della famiglia a tutto campo, a contatto (con alcuni il contatto è stato anche strettamente personale) con dei grandi maestri che, dagli anni '80 del Novecento al primo decennio del 2000 hanno aperto degli scrigni di sapienza della Chiesa: Santa Teresa di Calcutta, San Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, Elio Sgreccia, Angelo Scola, Carlo Casini, Carlo Caffarra, Stanislaw Grygiel, solo per citarne alcuni. Un'esperienza di vicinanza e sostegno alle famiglie che oggi prosegue in modo informale soprattutto con gli ex studenti, alle prese con le difficoltà di coppia, con la nascita della loro nuova famiglia, con i loro timori in qualità di neo-genitori. Sono anche lieto di presentarmi agli studenti come sposo e come genitore di due ragazze.

È esperienza di tutti ascoltare nella vita quotidiana dei discorsi riguardo all'educazione. È facile riscontrare che spesso sono condizionati da una certa retorica. Un condizionamento al pessimismo assoluto oppure portatore di una forte nostalgia di un passato ideale in cui si racconta che nessuno o pochi trasgredivano dall'educazione impartita. È un passato remoto o prossimo che sicuramente non è mai esistito. In realtà non c'è mai stata un'epoca in cui l'educazione non abbia incontrato grandi difficoltà e non abbia avuto bisogno di grande innovazione, di una spinta reazionaria all'adeguamento ai tempi e a scelte coraggiose che rompevano degli schemi inefficaci. Nel corso delle lezioni cerco di far comprendere che la pedagogia ha sempre affrontato una realtà piena di grandi problematiche.

Leggendo il programma del corso sembrerebbe che il percorso indicato nell'*ordo studiorum* sia tendenzialmente storico, in realtà è un *focus* sulla vita di oggi e sulle principali e urgenti esigenze educative, con un pensiero che non nasce qui e ora ma è trasmesso, donato ed elaborato da persona a persona perché l'educazione è, come essenza, una trasmissione di modi di pensare e di agire per il bene personale e comune. Sarebbe assolutamente un esercizio di superbia credere che l'azione educativa nasca oggi da noi.

Al corso di Pedagogia Generale e Speciale dell'ISSR *Ecclesia Mater* si sceglie di percorrere una strada ben definita:

1. partire dal reale: conoscere le esigenze educative di oggi;
2. muoversi nella scia di un pensiero pedagogico: esaminare il pensiero del "giganti" della pedagogia;
3. collegare il "pensiero alto" dei maestri alla realtà di oggi.

1. Il reale

Lo studente che segue il corso di pedagogia deve uscire al termine dell'intero ciclo di lezioni con uno zaino ricco di ragionamenti e di competenze. Tutto questo senza appesantirsi. Come quando ci si prepara per una salita in montagna: tutto ciò che si porta deve essere necessario, altrimenti diventa un peso inutile, ma il necessario non deve mancare perché ci si potrebbe trovare in difficoltà. Essendo le ore di lezione estremamente limitate di numero, ogni contenuto deve meritare il posto. Michel De

Montaigne[2] ha affermato che la finalità dell'insegnamento è offrire una "testa ben fatta", decisamente migliore di una "testa ben piena". Edgar Morin[3] ha voluto precisare il significato della "testa ben piena": in essa

> il sapere è accumulato, ammucchiato, e non dispone di un principio di selezione e di organizzazione che gli dia senso. Mentre una testa ben fatta significa che, invece di accumulare il sapere, è molto più importante disporre allo stesso tempo di un'attitudine generale a porre e a trattare i problemi; principi organizzatori che permettano di collegare i saperi e di dare loro senso (Morin 2000: 17).

È l'insegnante a "preparare lo zaino" dei suoi studenti, adeguandolo al viaggio che dovranno affrontare: ecco perché è importante conoscere i luoghi in cui andrà lo studente al termine degli studi. Ci si domanda questo: come fa un docente universitario, che non vive a scuola, a preparare chi dovrà essere soprattutto un insegnante in una scuola profondamente diversa da quella che ha frequentato? Ecco perché, nella preparazione dello zaino, è importante un confronto continuo del docente con coloro che vivono e lavorano a scuola, soprattutto con gli ex studenti, divenuti nel tempo insegnanti, e - nel caso degli studenti dell'ISSR *Ecclesia Mater* - insegnanti di religione cattolica. Un confronto approfondito e continuo consente di preparare delle lezioni di pedagogia in cui la teoria pedagogica è positivamente imbevuta di concretezza, in modo da generare una nuova ed efficace concretezza imbevuta di importanti teorie pedagogiche.

2. I "giganti"

Elencare l'innumerevole teoria di pensatori e di pedagogisti con le loro diverse idee, nelle varie epoche storiche, costituirebbe un appesantimento dello zaino. Dopo l'esame, anche gli studenti più virtuosi avranno dimenticato la maggioranza dei nomi e, ancora di più, sarebbe difficile per loro tornare ad associare il pensiero studiato, alle persone che lo hanno espresso.

[2] Michel Eyquem de Montaigne (Bordeaux, 1533 – Saint-Michel-de-Montaigne, 1592) filosofo, scrittore e pedagogista.

[3] Edgar Nahoum, Morin come nome partigiano, (Parigi, 1921), filosofo e sociologo.

Allora ecco la scelta: durante il corso esaminiamo in modo approfondito i "giganti", una selezione ristretta di grandi pedagogisti, i maestri di pensiero e di azione, indicando come "grandi", tutti coloro che hanno portato un'importante innovazione, che hanno rotto degli schemi consolidati nella società ma superati, da aggiornare. I giganti hanno restituito sempre dignità, diritti e giustizia. Non abbiamo bisogno di futuri insegnanti che conoscano la storia della pedagogia, non istruiamo degli storici del pensiero pedagogico (per questo sapere specifico ci sono corsi universitari dedicati), ma cerchiamo di formare degli insegnanti appassionati, che sappiano imitare chi ha portato qualcosa di nuovo, pronti a sfidare tutti, senza mai adeguarsi ad una prassi di comodo che sfavorisca alunni e studenti. Il nostro compito è anche quello di formare dei pensatori liberi, con una retta coscienza cristiana, ma liberi.

Un pensiero libero che sa attingere da tanti modi di pensare e di agire: trovano ampio spazio nelle lezioni di pedagogia, anche alcuni pensatori ed educatori laici. A volte sconosciuti dagli studenti o conosciuti in modo superficiale, avendo soltanto letto delle loro opere. Giovanni Rodari è un esempio di pedagogista laico, di cui si leggono e si apprezzano le filastrocche ma del quale non tutti conoscono il vero pensiero pedagogico. Ai pedagogisti laici possiamo muovere delle contestazioni, riconoscere dei limiti storici o concettuali ma da loro possiamo apprendere qualcosa di bello, di buono e di utile. Molto più vicini al nostro pensiero cristiano sono gli esponenti del Personalismo: Emmanuel Mounier e Jacques Maritain. Con la loro teorizzazione sull'uomo, sulla persona e sulla finalità della vita umana, illustrano un modo di pensare e di educare che diventa lo specchio del vangelo annunciato da Gesù.

La storia dell'educazione è un contenitore di molte storie, esse sono, come afferma Franco Cambi[4], «dialetticamente interconnesse e interagenti, accomunate dall'oggetto complesso "educazione" se pure messo sotto lenti diverse e differenziato nella sua fenomenologia» (Cambi 2003: 9).

Ne viene fuori un percorso complesso, con sfumature marcate e ramificazioni speciali, con ambiti di partenza caratterizzati da situazioni

[4] Franco Cambi (Firenze 1940) è stato ordinario di pedagogia generale dal 1987 al 2011, dal 1990 nell'Università di Firenze ha insegnato Filosofia dell'Educazione e Storia della Pedagogia.

difficili. Il compito del docente è quello di svolgere un percorso che rispecchi la ricchezza del pensiero pedagogico.

> Attraverso una connessione di autori e di testi, di elaborazioni connesse alle correnti, di filiazioni, di idee e di modelli si è delineata una storia del pensiero pedagogico che ne evidenzia, però, il vertice, l'aspetto più alto e più luminoso, quello della costruzione razionale e organica, riflessa e coerente. Accanto a questo fronte filosofico si sono venuti disponendo come forme di teorizzazione pedagogica le ideologie (religiose, politiche, culturali) e le scienze, che si sono affiancate alle filosofie per ridisegnare – e arricchire/sfumare – il terreno della teorizzazione pedagogica nella storia (Cambi 2003: 9).

Una grande ricchezza di pensiero, di azione e di vite vissute ma, ci chiediamo: come trasmettere tutto questo, come far conoscere bene i "giganti"? Come possono queste figure aiutare ad appassionare al pensiero pedagogico, e poi ancora: come far ricordare e far proprio quanto si è studiato?

Per raggiungere questi obiettivi, è opportuno partire dalla genesi del pensiero dei grandi pedagogisti. Ogni pensiero grande non nasce in modo astratto, nasce dalla vita, dalle ferite, dai dolori, dagli incontri, dai libri che si leggono, dalle esperienze che segnano o sferzano: ecco perché durante il corso scegliamo di raccontare e approfondire anche la biografia dei pensatori. Legare il pensiero pedagogico alle esistenze di chi lo ha concepito offre una possibilità maggiore di piena comprensione, dà indubbiamente un valore aggiunto.

Per esempio: Rudolf Steiner[5] crebbe in un paese circondato da boschi, figlio del capostazione, giocava da solo in mezzo agli alberi, da queste giornate solitarie nacque ciò che in seguito sarà un aspetto decisamente importante della pedagogia steineriana: l'immaginare un mondo fantastico, popolato di folletti e di misteriose entità animate e invisibili che affiancano i giorni dei bambini alla scuola dell'infanzia. In questo modo, ricordando il bambino Stenier nei boschi, si associa più facilmente il pensiero pedagogico fantasioso e fantastico che è alla base delle attuali scuole che applicano il

[5] Rudolf Steiner (Donji Kraljevec 1861 - Dornach 1925), fondatore dell'antroposofia e creatore del metodo educativo «Waldorf».

metodo Steineriano-Waldorf in tutto il mondo. Abbiamo così generato una conoscenza pedagogica consolidata perché nasce da un racconto.

Lo spazio viene dato anche alle emozioni. Sappiamo quanto gli ultimi studi delle neuroscienze diano una grande importanza alle emozioni positive vissute nel corso dell'apprendimento. Scrive Daniela Lucangeli[6]:

> la ricerca scientifica che si occupa di apprendimento ha coniato un termine proprio per dare questa risposta in un'unica parola: si chiama «warm cognition», cioè «apprendimento caldo». Di fatto c'è stata una vera e propria rivoluzione negli studi, che ci ha portato a capire che non c'è nessun atto della vita psichica di ciascuno di noi in cui si possano scindere cognizioni ed emozioni. Le emozioni sono l'intelligenza antica del nostro cervello, cioè il primo modo in cui il sistema nervoso centrale è riuscito a *intelligere* e a comportarsi. Ciò vuol dire che le emozioni sono un segnale che il cervello dà all'intero organismo per ciò che riconosce come buono, e quindi da cercare ancora, e ciò che riconosce invece come pericoloso, come un allarme, un *alert*, e quindi da fuggire (Lucangeli 2019: 15)

La vita di alcuni giganti emoziona gli studenti: non si rimane indifferenti ascoltando la storia di Antonio, studente universitario nato in Sardegna, con tanta voglia di imparare ma con una salute cagionevole al punto che la mamma aveva già acquistato una piccola bara per seppellirlo. Antonio arriva a Torino per studiare, grazie a una borsa di studio ottenuta per merito. D'inverno non può studiare perché deve muoversi di continuo in casa per non morire di freddo. Prova anche vergogna perché possiede un solo vestito, gli unici che non guardano a questo aspetto esteriore nella Torino dell'epoca sono i socialisti, ed ecco perché Antonio Gramsci[7] si lega a loro appena arrivato nella città sabauda. Il suo pensiero pedagogico cerca di includere tutti, si batte per il diritto allo studio per arrivare alla giustizia sociale. L'interesse di Gramsci all'organizzazione scolastica è la prova, oltre che di un'attenzione per le questioni educative, anche di una attribuzione di un ruolo sociale considerevole alla scuola, in quanto ad essa spetta il compito

[6] Daniela Lucangeli, (Porto San Giorgio, 1965), professoressa di Psicologia dello sviluppo all'Università di Padova ed esperta di psicologia dell'apprendimento. È autrice di numerosi contributi di ricerca e di intervento nell'ambito dell'apprendimento.

[7] Antonio Gramsci (Ales 1891 - Roma 1937) politico, filosofo, giornalista e critico letterario. Ha fondato, nel 1921, il Partito Comunista Italiano. Durante il regime fascista, per undici anni è vissuto in carcere a motivo delle sue idee.

di assolvere a una parte di quelle procedure di socializzazione e di inclusione necessarie alla vita di qualsiasi organismo sociale. La scuola per Gramsci garantisce lo sviluppo umano del corpo sociale, secondo le esigenze della direzione egemonica statale (cfr. Urbani 1972). Queste idee inclusive e ugualitarie nascono indubbiamente dal suo vissuto personale.

Il valore di ogni persona è sottolineato dal desiderio comune di tanti pedagogisti: educare, formare e istruire tutti. Giovanni Amos Comenio[8], ad esempio, realizza un volume illustrato, l'*Orbis Pictus* (o *Orbis Sensualium Pictus*) [Il mondo figurato delle cose sensibili, 1658] in cui l'immagine mostra la realtà, precorrendo siti come Wikipedia, WikiHow, ecc. Se avesse avuto a disposizione l'informatica, Comenio avrebbe creato motori di ricerca educativa e di studio, ma soprattutto avrebbe lanciato la sua filosofia educativa: tutti devono avere la possibilità di sapere tutto. La conoscenza non deve essere retaggio dei potenti o di pochi privilegiati. È lo stesso pensiero che ha mosso Lev Tolstoj[9] ad aprire una scuola per i figli dei contadini che lavorano nella sua tenuta e don Lorenzo Milani Comparetti[10] a creare "dal nulla", in una condizione personale di isolamento e ostracismo, una scuola aperta sette giorni su sette, per tutto l'anno, in cui i bambini e le bambine delle case sperdute tra i monti del Mugello avessero le migliori opportunità di conoscenza. Milani dimostra una passione educativa che lo porta ad essere un rivoluzionario, un sovvertitore di prassi che sembravano immutabili.

> La sua inquietudine non era frutto di ribellione ma di amore e di tenerezza per i suoi ragazzi, … per i quali soffriva e combatteva, per donargli la dignità che talvolta veniva negata. La sua era un'inquietudine spirituale alimentata dall'amore per Cristo, per il Vangelo, per la Chiesa, per la società e per la scuola che sognava sempre più come un "ospedale da campo" per soccorrere i feriti, per recuperare gli emarginati e gli scartati. Apprendere, conoscere, sapere, parlare con franchezza per difendere i propri diritti erano verbi che don Lorenzo coniugava quotidianamente a partire dalla lettura della Parola di Dio e

[8] Giovanni Amos Comenio (Nivnice 1592 – Amsterdam 1670), teologo, pedagogista, educatore, filosofo.

[9] Lev Nikolàevič Tolstòj (Jàsnaja Poljàna 1828 – Astàpovo 1910), filosofo, educatore, creatore e insegnante della scuola di Jàsnaja Poljàna, autore di importanti romanzi della letteratura russa (e mondiale) come *Guerra e pace* e *Anna Karenina*.

[10] Lorenzo Milani Comparetti (Firenze 1923 – 1967) sacerdote, scrittore, creatore della Scuola di Barbiana nel comune di Vicchio (FI).

> dalla celebrazione dei Sacramenti, tanto che un sacerdote che lo conosceva molto bene diceva di lui che aveva fatto «indigestione di Cristo» (Francesco 2017).

Questa scelta di educare tutti è alla base della Pedagogia Speciale, nessuno va escluso dall'educazione perché tutti siamo persone. Chi ha più difficoltà va aiutato di più. Ecco perché la Pedagogia prevede una branca, denominata «Speciale» che si occupi di tutte le situazioni in cui le azioni di sostegno e le attenzioni educative devono essere massimamente individualizzate e specializzate.

3. Tornare alla realtà di oggi

Non è tutto nuovo ciò che si trova oggi sotto il sole: durante le lezioni, i temi pedagogici affrontati dai grandi educatori vengono messi a confronto con la vita di oggi. Torniamo così alla questione di cui si accennava all'inizio del presente scritto: anche oggi educare è difficile, per alcuni è impossibile. Ciò che rende più difficile l'educazione è la mancata condivisione di valori. Se per un genitore è un valore l'inclusione scolastica, per un altro l'inclusione è considerata un freno per lo sviluppo delle capacità del proprio figlio. Se per un genitore è un valore educativo la generosità verso i propri pari, per un altro genitore è un valore il saper prevaricare sugli altri pur di emergere e di realizzare i propri desideri. Per quest'ultimo, allora, tutto diventa giustificabile, il male commesso dal figlio non viene corretto ma diviene giustificabile a motivo dell'ambiente, dai turbamenti dell'età oppure è stato causato dall'atteggiamento altrui. Ecco perché, con estrema facilità, un comportamento gravemente lesivo dell'altro viene troppo spesso definito "una ragazzata" e la vittima diventa colpevole di "essersela cercata", per usare una terminologia molto diffusa al giorno d'oggi. Ha detto San Giovanni Paolo II:

> un maestro e un sistema scolastico, mentre cercano di adattarsi continuamente al nuovo, devono affermare e salvaguardare il significato e l'importanza delle verità e dei valori perenni. Gli educatori devono essere pronti a raccogliere con decisione la sfida di assicurare un tipo di educazione il cui programma sia ispirato più alla riflessione che alla tecnica, più alla ricerca della saggezza che all'accumulo delle nozioni (Giovanni Paolo II, 1984).

Se i valori educativi non sono più comuni, ecco allora come diventa difficile educare. Educare vuol dire introdurre una persona nella realtà. Ma questo è possibile, come ha affermato il Cardinale Carlo Caffarra[11] solo se si introduce la persona nel significato della realtà.

> Significato qui denota la risposta alle due domande fondamentali che nascono nella persona dal semplice «contatto» colla realtà (*apprehensio entis*: S. Tommaso): che cosa è ciò che è (domanda sulla verità della realtà)? che valore ha ciò che è (domanda sulla bontà della realtà)? Una persona è introdotta nella realtà quando conosce la verità e il valore della realtà medesima: quando ne sa dare perciò un'interpretazione sensata. Quando ha trovato la propria «casa nel mondo interpretato» (R. M. Rilke[12]), (Caffarra 2004).

Quando la realtà dei valori educativi essenziali viene negata o interpretata arbitrariamente, si nega un rapporto originario: non esiste una realtà da interpretare. Continua Carlo Caffarra:

> Esistono solo delle interpretazioni della realtà, sulle quali è impossibile pronunciare un giudizio veritativo, dal momento che esse non si riferiscono a nessun significato obiettivo siamo chiusi dentro al reticolato delle nostre interpretazioni del reale, senza nessuna via di uscita verso il reale medesimo. È esattamente su questo punto che ci viene lanciata la vera sfida educativa. E quindi nessuna vera opera educativa è oggi possibile se non affronta questa sfida, e non si pone come radicale e totale alternativa a quella posizione. Alla posizione intendo dire che nega che esista un originario rapporto della persona colla realtà"[13].

Papa Benedetto XVI parlava di

> Un'atmosfera diffusa, una mentalità e una forma di cultura che portano a dubitare del valore della persona umana, del significato stesso della verità e del bene, in ultima analisi della bontà della vita. Diventa difficile, allora, trasmettere da una generazione all'altra qualcosa di

[11] Carlo Caffarra, (Busseto 1938 - Bologna 2017), Cardinale della Chiesa cattolica, Arcivescovo di Bologna, Primo Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia.

[12] Rainer Maria Rilke (Praga 1875 - Montreux 1926), poeta, scrittore e autore di testi di teatro.

[13] Ivi.

> valido e di certo, regole di comportamento, obiettivi credibili intorno ai quali costruire la propria vita (Benedetto XVI 2008)[14].

Difficoltà che, sempre secondo papa Benedetto XVI, non devono mettere timore, anzi, va considerato il fatto che le difficoltà che si incontrano fanno piuttosto aumentare il desiderio di educare e la domanda di educazione[15].

Nel tempo della pandemia a motivo del Covid-19 ci si è profondamente interrogati sull'educazione, sul ruolo degli insegnanti, sulla necessità della relazione interpersonale. Si è organizzata in tempi brevissimi la didattica a distanza, cercando di proseguire un percorso educativo impedito da motivi sanitari. Dopo questi lunghi mesi di DaD, nessuno ha pensato di sostituire definitivamente la scuola in presenza con una nuova didattica via web. Al contrario, si stanno ancora curando le ferite che questa assenza di relazioni interpersonali con gli insegnanti e con i pari ha provocato nelle giovani generazioni.

> Nonostante sia stato praticamente l'unico modo possibile, soprattutto in tempo di lockdown, per proseguire le lezioni in sicurezza, non bisogna sottovalutare il fatto che tutto ciò ha avuto grosse conseguenze negli studenti. Gli intervistati hanno espresso ciò che hanno provato nel periodo di DaD. Purtroppo si tratta perlopiù di sensazioni negative: si parla infatti di noia (il 75,7% l'ha vissuta spesso), fatica nello stare tante ore davanti allo schermo (69%), demotivazione (66,9%), ansia (58,6%) e solitudine (57%). Purtroppo il 26,4% degli intervistati ha addirittura pensato di abbandonare gli studi [16].

---

[14] Papa Benedetto XVI, Lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell'educazione, 2008.

[15] Cfr. Ivi.

[16] Risultati di uno studio denominato "*Chiedimi come sto*", condotto da Ires Emilia Romagna e promosso da Rete degli studenti medi, Udu – Unione degli universitari e dal sindacato dei pensionati Spi Cgil. L'indagine si basa sull'esperienza vissuta da 30mila studenti delle scuole superiori e universitari di tutta Italia. I giovani in questione sono stati intervistati dal 22 febbraio al 27 marzo 2022 attraverso la somministrazione di un questionario. https://www.tecnicadellascuola.it/pandemia-effetti-rovinosi-sugli-studenti-nove-su-dieci-soffrono-di-disagi-psicologici-la-dad-ha-provocato-noia-e-demotivazione#:~:text=I%20lati%20negativi%20della%20DaD%20secondo%20gli%20studenti&text=Purtroppo%20si%20tratta%20perlopi%C3%B9%20di,%25)%20e%20solitudine%20(57%25). (consultato il 21 agosto 2023)

Due degli aspetti percepiti come stressanti sono sicuramente l'isolamento e la chiusura delle scuole. Rimanere chiusi in casa ha contribuito a far traballare le certezze che avevano e a fare i conti con le proprie paure. Afferma Simona Barbera[17]:

> spesso si dice che i giovani siano stati molto contenti della chiusura delle scuole - e in parte all'inizio poteva essere vero. Ora, però, anche loro ne stanno soffrendo la mancanza. La scuola è sempre stata un centro di socializzazione importante, dove i ragazzi fanno amicizia e costruiscono figure di riferimento che rimarranno nel tempo. Molti di loro affermano di avere paura che i loro amici spariscano (Barbera 2023).

L'isolamento sanitario a motivo della pandemia ha quindi offerto una maggiore consapevolezza dell'importanza delle relazioni interpersonali vissute senza ausili tecnologici.

> Il rilascio di endorfine legato all'interazione sociale con gli altri è l'antidepressivo migliore che ci possa essere. Inoltre, le endorfine regolano il sistema immunitario, attivando le cellule *natural killer*. Le persone con una rete di supporto sociale migliore hanno maggiori possibilità di guarigione … e sono meglio equipaggiate per affrontare le continue insicurezze del futuro. Il singolo indicatore più importante di salute mentale, fisica e longevità di un essere umano è proprio il numero e la qualità delle sue amicizie (Dunbar 2021: 11)

Alla luce di questo, è apprezzabile quanto afferma Giovanni Gentile[18] quando ci parla dell'importanza della relazione interpersonale dell'educatore con l'educando, sintetizzandola con l'immagine molto significativa dell'«arco di fiamma» che si crea tra i due. Un qualcosa di unico che non è possibile sostituire con mezzi tecnologici.

La tecnologia ha quindi bisogno di una precisa collocazione educativa, a questo proposito lo storico della Pedagogia James Bowen ammonisce:

> questi miglioramenti non avranno senso se l'educazione non conserverà il fine che è stato suo fin dall'inizio della società, e cioè l'umanizzazione

[17] Simona Barbera, responsabile del CPS Giovani dell'Ospedale Niguarda dedicato alla prevenzione, diagnosi e terapia degli adolescenti e giovani adulti.

[18] Giovanni Gentile (Castelvetrano 1875 - Firenze 1944), filosofo e pedagogista. È stato Ministro della pubblica istruzione del Regno d'Italia dal 1922 al 1924 con Benito Mussolini a capo del Governo.

> di ogni generazione successiva. Infatti il proposito centrale dell'educazione resta l'aspirazione utopistica allo sviluppo di personalità autenticamente umane, per difficile che sia realizzarle. Così la nostra tradizione culturale e intellettuale e pedagogica, nel suo aspetto più genuino e più alto, continuerà a vivere e ad agire come il paradigma di sviluppo dell'umanità, anche se adattandosi a condizioni profondamente nuove (Browen 1983: 156).

Per uscire dall'emergenza educativa è necessaria una risposta articolata e condivisa da tutti coloro che lavorano sul campo dell'educazione: riscoprire la passione educativa e lo slancio della testimonianza. Educare è una scelta radicale che implica la testimonianza del proprio stile di vita, è trasmettere una sapienza acquistata dal passato e amore per gli alunni e gli studenti per il loro futuro. È anche fiducia nella vita (cfr. Sabetta 2012).

Ed è proprio questa fiducia nella persona e nella vita che muove e rende attivi e felici gli insegnanti e gli educatori.

Bibliografia

Barbera, S.

(2021) *Gli effetti psicologici della pandemia sui giovani (2/6/21),* https://www.ospedaleniguarda.it/news/leggi/gli-effetti-psicologici-della-pandemia-sui-giovani (consultato il 21 agosto 2023)

Benedetto XVI

(2008) *Lettera alla Diocesi e alla Città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, LEV, Città del Vaticano.

Bowen, J.

(1983) *Storia dell'educazione occidentale*. vol. 3, L'occidente moderno, l'Europa e il Nuovo Mondo, Mondadori, Milano.

Caffarra, C.

(2004) "*L'educazione: una sfida urgente*", http://www.caffarra.it/educazione290404.php (consultato il 28 agosto 2023).

Cambi, F.

(2003) *Manuale di storia della pedagogia*, Laterza, Bari-Roma.

Dunbar, R.

(2021) *Friends: understanding the power of our most important relationships*, Little Brown, Boston.

Francesco

(2017) *Messaggio ai partecipanti alla presentazione dell'opera omnia di Lorenzo Milani alla fiera dell'editoria italiana*.

Giovanni Paolo II,

(1984) *Discorso agli educatori cattolici*, 12 settembre 1984, LEV Città del Vaticano.

Lucangeli, D.

(2019) *Cinque lezioni leggere sull'emozione di apprendere*, Eriksonn, Trento.

Morin, E.

(2000) *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina editore, Milano.

Sabetta, A.

(2012) (a cura di), *Passione educativa. Un itinerario storico tra i maestri del pensiero*, Città Nuova, Roma.

Urbani, G.

(1972) *Egemonia e pedagogia nel pensiero di Antonio Gramsci*, Introduzione a A. Gramsci. *La formazione dell'uomo. Scritti di pedagogia,* Editori Riuniti Roma: 6-69.

SReF 0/2 (2023): 305-319

Quale 'migliore' teologia morale? La proposta dell'*ordo amoris* per accogliere e vivere il realismo della fede cristiana in azione

DOMENICO SANTANGELO*

1. Inquadramento di fondo

Per esigenze di correttezza, premetto in partenza e chiarifico che una risposta piena alla domanda posta nel titolo di questo contributo può scaturire da una comprensione attenta e organica di quanto sta a cuore a ogni docente, qualsiasi sia la disciplina del suo insegnamento, ancor di più se ricercatore, cultore o appassionato dell'ambito morale della realtà in un Istituto universitario come il nostro [1]: «siamo chiamati a formare le coscienze» (Francesco 2016, n. 37) [2] sulla scia dell'intenzionalità fondamentale incarnata dal nostro Redentore, a cui siamo chiamati a restare fedeli nell'agire storico concreto, quella di «continuare, sotto la guida dello Spirito consolatore, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito» (*Gaudium et spes*, n. 3).

* domenicosantangelo@hotmail.com. Docente di *Morale II (Speciale)* e *Temi di teologia morale* presso l'ISSR "Ecclesia Mater", Roma, e del *Seminario di teologia morale* presso l'Istituto Teologico Salernitano (Salerno) affiliato alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli).

[1] L'Ecclesia Mater è «sorto per provvedere alla formazione teologica culturale e pastorale dei fedeli laici attivi nella catechesi, nell'animazione dei gruppi ecclesiali e nell'insegnamento della Religione cattolica» (https://ecclesiamater.org/).

[2] In particolare, in questa ottica e con l'obiettivo di aiutare a discernere con la giusta visione dell'insieme, cfr.: Goertz-Witting (2017); Cipressa (2018); Kasper (2018).

Nel dettaglio – accettando la sfida dell'umanità attuale che si riverbera in tutta la casa comune (cfr. Santangelo 2022), travagliata da una crisi che colpisce e indebolisce i fondamenti di ogni convivenza pacifica e di ogni crescita nella giustizia e nella solidarietà (cfr.: Santangelo 2015; 2017; Diaco-Santangelo 2015) – ponendo alla base la proposta contenuta nell'Enciclica «circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa» (Giovanni Paolo II 1993, sottotitolo)[3], si necessita «di una riflessione coraggiosa, di una teologia che osa proporre i termini, a volte polari ed irriducibili, di un pensiero, che non può risolversi ed esaurirsi in se stesso, ma che, per essere costruttivo, deve lasciarsi irradiare dalla Luce vera, deve farsi obbediente alla Verità così come si è rivelata e così come la Chiesa è tenuta a testimoniare» (Laghi 1993: 14)[4], per favorire il progresso nella dottrina e le possibilità di una vera «crescita morale dell'uomo chiamato alla perfezione» secondo le coordinate imprescindibili di «una libertà umana matura: "Se vuoi", e il dono divino della grazia: "Vieni e seguimi"» (Giovanni Paolo II 1993, n. 17).

«Alla sorgente e al vertice dell'economia della salvezza, Alfa e Omega della storia umana (cf *Ap* 1,8; 21,6; 22,13), Cristo rivela la condizione dell'uomo e la sua vocazione integrale» (Giovanni Paolo II 1993, n. 8): il colloquio di Gesù con ogni essere umano[5] manifesta una vocazione all'amore

[3] Precisiamo che le linee teologiche e antropologiche essenziali costitutive per l'agire del soggetto morale sono contenute nella terza parte del Catechismo della Chiesa Cattolica: "la vita in Cristo" (nn. 1691-2557), su cui, almeno, in maniera essenziale, cfr.: Cozzoli (2014); Malnati (2020). Per una rilettura attuale tra continuità e novità di interrogativi e riflessioni del documento basilare contenente la dottrina morale cristiana, cfr. Lombardi (2022).

[4] Circa il rinnovamento della teologia morale per favorire quanto auspicato, cfr. Melina-Noriega (2005). Per ripensare la disciplina nel suo radicarsi ecclesiale, civile e culturale e nelle sue numerose sfide e questioni, ma anche in quanto riflessione scientifica sull'esperienza morale credente, cfr. Carlotti (2017). Circa la vocazione ecclesiale del teologo moralista, cfr. Melina-Kampowski (2009).

[5] È paradigmatico il dialogo tra Gesù e il "giovane ricco" (cfr. Mt 19,16), immagine di ogni persona, di cui Cristo, come Creatore e ri-Creatore, suscita la domanda morale, che è «domanda di pienezza di significato per la vita» (Ibid., n. 7) ed è Lui che offre «la risposta piena e risolutiva» (n. 25), così che «seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana» (n. 19): facendo propria la sua vita e il suo destino, divenuto discepolo perché «assimilato al suo Signore e a Lui configurato» (n. 21), ciascuno può «condividere la sua stessa vita e il suo stesso amore» (n. 15). A livello introduttivo, cfr. Zamboni (2019). Per una buona comprensione della pienezza del Cristo (cfr. Col 2,9) e del suo disegno di salvezza per ogni uomo, riferendosi a tre documenti del Magistero petrino che trattano esplicitamente della morale cristiana (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*), almeno cfr. Tremblay (1996).

perfetto, suprema e perciò improrogabile, seguendo quella «logica misericordiosa» ribadita dal Pontefice nell'udienza tenuta ai professori e agli studenti dell'Accademia Alfonsiana: «… è indispensabile assumere come criterio "prioritario e permanente […] quello della contemplazione e della introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del *kerygma*, e cioè della sempre nuova e affascinante lieta notizia del Vangelo di Gesù […], che liberandoci dal peccato, dalla tristezza, dal vuoto interiore, dall'isolamento, fa nascere e rinascere in noi la gioia» (Francesco 2019).

2. *Obiettivi didattici, metodologia e articolazione dei contenuti del corso T305 Morale II (Speciale)*

Accogliendo quanto rilevato, ponendosi in continuità con la prospettiva e i contenuti del corso T108 *Morale I (Fondamentale)*, la disciplina T305 *Morale II (Speciale)* si sviluppa articolando una prima parte introduttiva, volta a prospettare lo statuto epistemologico del corso (la gioia di essere e di vivere alla sequela di Gesù, in quanto Maestro e Signore[6]), alla cui luce viene collocata: *a)* una parte fondativa, che configura e struttura ad un duplice livello (trinitario – specificamente cristologico – e antropologico)[7] l'analisi teologico-morale sull'*ordo amoris* (la vita morale può comprendersi e può viversi in pienezza secondo l''ordine'/il progetto-disegno di un amore 'vero', quello fontale, centrale e ultimativo di Dio-Amore)[8]; *b)* una parte

[6]Tra gli altri, almeno, cfr. Melina-Bonnewijn (2003). Per cogliere in profondità il significato dei testi evangelici, come classici, cfr.: Demmer-Schüller (1980); Guardini (2005); altresì, per fornire un quadro globale dell'intero trattato di teologia morale, almeno, cfr.: l'intera opera di Chiavacci (1992); Lorenzetti (1992); Goffi-Piana (1994); Piana (2012); Chiodi-Reichlin (2014); Colom-Luño-Bellocq (2018). Per una fondazione dei diversi modelli di vita morale, cfr. Cozzoli (1988). Per uno sguardo complessivo e dettagliato, almeno, cfr. Benanti-Compagnoni-Fumagalli-Piana (2019). Un vero e confacente 'manuale' circa la storia della morale e un dizionario degli autori e il loro pensiero, cfr. Gerardi (2003).

[7]Circa questo binomio, cfr.: Zuccaro (2003); Pontificia Commissione Biblica (2008); Tremblay-Zamboni (2016).

[8]Molto valido è il manuale principale di studio del corso in oggetto, su cui, cfr. Gerardi, (2015). Circa la vocazione all'amore, quale verità dell'azione umana, nella prospettiva del piano divino, cfr. Melina-Noriega-Pérez-Soba (2008). A livello fenomenologico, quale fonte originaria di ogni autentica esperienza etica, cfr. Scheler (2023²). Riferendoci alla filosofia classica: «unde mihi videtur quod definitio brevi et vera virtutis: ordo est amoris» (Agostino, De civitate Dei, XV, 22, in CCL 48, 488) e secondo il personalismo: «Avendo una natura, essendo costituito in un certo determinato modo, l'uomo ha evidentemente dei fini che rispondono alla sua costituzione naturale e che sono gli stessi per tutti […] Ciò vuol dire che vi

tematica, che declina e approfondisce 'nell'ordine dell'amore' (*ordinata dilectio*) i principali ambiti (temi) della vita morale cristiana: la vita morale religiosa, la vita del/nel creato, la vita personale e bioetica, la vita matrimoniale e familiare, la vita della casa comune nelle micro e macro-relazioni in cui si configura la convivenza umana (rapporti sociali, culturali, economici, politici, ecc.)[9].

Quale obiettivo imprescindibile, le lezioni e il materiale bibliografico predisposto per lo studio dei singoli argomenti mirano peculiarmente a far prendere consapevolezza e orientano ad impostare correttamente il vivere e agire morale in tutta la realtà evidenziata, acquisendo in profondità gli strumenti teologico-morali idonei a vivere uno sviluppo umano armonico e fedele al messaggio biblico di liberazione e promozione integrale di ogni essere umano e dell'intera casa comune[10]. Tenendo conto delle istanze di rinnovamento conciliare e del cammino teoretico e magisteriale successivo, la proposta basilare dell'*ordo amoris* alla cui luce si delinea e si svolge la trattazione della disciplina in oggetto considera 'insieme' il Vangelo e l'esperienza umana[11], in particolare quali «fonti di verità morale»

è, per virtù stessa della natura umana, un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano. La legge non scritta o il diritto naturale non è altro che questo» (Maritain, 1977: 56). Su quest'ultimo aspetto, in particolare, cfr. Gerardi (2007).

[9] Oltre a Gerardi (2015) e ai singoli volumi dedicati nelle collane citate alla nota n. 6, almeno, cfr.: Pescke (1989²); Weber (2003); Fernandez (2005); Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace (2004); Leone (2012); Cozzoli (2016); Faggioni (2017; 2017a); Rossino (2019); Thomasset (2021).

[10] Un rimando necessario alle fonti della riflessione teologico-morale riprese nei documenti del Vaticano II: il radicamento nella Sacra Scrittura (cfr.: *Dei verbum*, 7, 23-24; *Optatam totius*, 16); la relazione della Sacra Scrittura con la Tradizione, la Chiesa e il ruolo del Magistero (cfr.: *Dei verbum*, 8-10; *Optatam totius*, 16), la realtà della vita (cfr.: *Gaudium et spes*, 4-11; I e II capitolo della I Parte) e il ruolo storico-salvifico che in essa ha la proposta morale (cfr.: *Lumen gentium*, 40; *Optatam totius*, 16; *Gaudium et spes*, III e IV capitolo della I Parte). Un classico, cfr. Pinckaers (1985). Per la centralità della coscienza, chiave di volta per la comprensione del fenomeno morale, cfr.: Majorano (2008); Zuccaro (2013). Nella triplice scansione: storia della riflessione teologico-morale, ermeneutica della morale biblica, ripresa teorica e sistematica degli argomenti, tra gli ultimi, cfr. Chiodi (2020³). Di interesse, altresì, cfr. Carlotti (2016).

[11] Lo esprime bene la Cost. past. *Gaudium et spes*, quando evidenzia all'inizio della Parte seconda, il modo in cui trattare «problemi contemporanei particolarmente urgenti, che toccano in modo specialissimo il genere umano» (pensiamo oggi a quelli di natura bioetica e alla cura dello sviluppo dei popoli e della casa comune), coniando la formula significativa: «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana» (n. 46), dove la forza dell'espressione, a parere di chi scrive, è tutta contenuta in quell'«e» centrale che deve raccordare e declinare assieme

(Abignente-Bastianel 2009: 31) con la finalità ultima di «comprendere, secondo una ermeneutica del continuo reciproco rimando, esistenza degli uomini o antropologia e teologia, senso dell'umano e storia di salvezza» (*ivi*: 16) unitamente, in feconda sintesi progettuale e concreta, mai disgiunte o contrapposte/sovrapposte, ma da congiungere e integrare attraverso «una interdisciplinarità ordinata» (Benedetto XVI 2009, n. 30)[12], fatta «di unità e di distinzione» (*ivi*, n. 31)[13]. Da quanto emerso, raccogliendo i contributi bibliografici citati, esaminati e riformulati secondo la comprensione maturata dal docente del corso in questione, si può ben intendere la *Teologia morale speciale* come quell'intelligenza (da *intus-legere*: lettura, interpretazione, orientamento) pratica[14] della realtà (perché interessata al vivere e agire umano nei vari ambiti segnalati in precedenza), realizzata attraverso l'esercizio teologico della ragione umana[15]. Non solo, possiamo spingerci a definire la disciplina in questione come riflessione scientifica argomentata (inserita nella scienza teologica) che indaga sistematicamente – in modalità critico-profetico/propositivo – l'agire dell'essere umano chiamato da Dio a vivere in comunione di amore vero (*ordo amoris*) con Lui

la luce del Vangelo e l'esperienza umana. Tra questioni concettuali e attualità, può essere utile, cfr. Chiodi-Guenzi-Martino (2022).

[12] Si parla di una «forma "forte" di transdisciplinarità, come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di Luce e di Vita offerto dalla Sapienza che promana dalla Rivelazione di Dio» (Francesco 2017, n. 4c).

[13] Per una visione cristiana della vita, nell'ottica di un'antropologia adeguata alla mediazione culturale della fede nel mondo di oggi, tra gli ultimi, cfr. Paglia (2022). Circa il compito della mediazione antropologico-etica che le comunità cristiane possono offrire nel dibattito pubblico, con un metodo transdisciplinare, cfr. Casalone-Picozzi (2022).

[14] Riferendoci nello specifico alla Tradizione occidentale (si pensi a Sant'Ambrogio, Sant'Agostino, San Tommaso d'Aquino), la morale ha una natura essenzialmente 'pratica': la verità etica è operativa perché dirige l'agire umano, così che la prudenza dispone a mettere in pratica la verità morale (cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1806), rendendo l'essere umano maturo moralmente: essa è «recta ratio agibilium» (cfr. *S. Th.*, I-II, 57, 4; I-II, 68, 4; I, 79, 11 ad 2; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5 a. 1); ancor meglio: «Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus» (*S. Th.*, I-II, 58, 5). Su questi aspetti, almeno, cfr.: Melina (1987); Tommaso d'Aquino (1998).

[15] In merito al ministero legittimo della teologia di comunicare la verità cristiana mediante il corretto esercizio della teologia quale ratio fide illustrata, almeno, cfr. Coda (2006: 365-381).

e in Lui con tutto ciò che esiste e vive in Lui[16] (tutta la realtà). Precisamente, perché la nostra elaborazione rigorosa sia corretta, è necessario ricercare, sviscerare, enucleare quell'intelligenza, autenticamente 'razionale' [17], di natura etico/morale della fede cristiana sul vivere umano in tutti e singoli i contesti vitali in cui ha luogo il suo operato, domandandoci perciò cosa è bene e come è bene vivere (in maniera ordinata = *ordo*) perché ciascuno possa conseguire – attraverso la maturazione della sua libertà responsabile[18] – la *beatitudo*, ossia la vera felicità, la pienezza di comunione agapica con Dio e con il prossimo, «risposta al dono dell'amore, col quale Dio ci viene incontro» (Benedetto XVI 2005, n. 1) (Dio è *exitus* e *reditus*)[19].

[16] La teologia morale «ha carattere teologico a tutti gli effetti, in ragione del suo oggetto, che non è – come per la filosofia morale – il soggetto etico, ma Dio che si dona all'uomo e lo unisce a sé in un vincolo di comunione salvifica, che ne fa un con-soggetto libero e responsabile del suo amore e perciò un soggetto etico. Ciò che è prioritario in teologia morale non è l'agire volontario e buono dell'uomo ma l'agire creatore e redentore di Dio, che suscita l'agire dell'uomo. L'uomo agisce perché Dio ha agito per primo, ha fatto prima qualcosa per lui; e questo primum di Dio, che si chiama grazia (dono gratuito di Dio), desta la libertà dell'uomo» (Cozzoli 2011: 30).

[17] Solo una ragione umana non distorta, né limitata o parziale, ma aperta al contributo di verità di ogni sapere conoscitivo può orientare obiettivamente alla vita buona ogni essere umano, credente o meno e a cui la teologia morale deve mirare se vuole offrire ragioni etiche 'intelligenti' per tutti. Qui si colloca la fecondità sapienziale della fede cristiana: «… proprio per il suo nesso intrinseco con la verità, la fede è capace di offrire una luce nuova […], perché essa vede più lontano, perché comprende l'agire di Dio, che è fedele alla sua alleanza e alle sue promesse» (Francesco 2013, n. 24). Perciò, Tommaso d'Aquino parla di oculata fides (cfr. *ivi*, n. 30), fede che vede in profondità tutto l'esistente e «illumina tutti i nostri rapporti umani» (n. 32), allargando «gli orizzonti della ragione per illuminare meglio il mondo» (n. 34). Altresì: «La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione» (Giovanni Paolo II 1998, n. 43). A favore di un reciproco apprendimento, secondo una correlazione polifonica e complementare, almeno, cfr. Habermas-Ratzinger (2005). Importante la precisazione: «… la teologia morale è un intellectus fidei, un'intelligenza di fede del pensare e del vivere morale. E ciononostante è e resta una ratio: ratio practica fide illuminata. Dove la ratio non si rapporta in modo aggiuntivo o parallelo al conoscere della fede, ma integrato e sinergico» (Cozzoli 2011: 44).

[18] In termini di libertà di ascolto e di risposta vocazionale dell'essere umano alla relazione di alleanza con Dio, almeno, cfr. Cozzoli (2004).

[19] Si rimanda, nella modalità exitus-reditus, al grande trittico tommasiano della Summa Theologiae: Dio, l'uomo, Cristo (*S. Th.,* I, q. 2), alla cui luce articoliamo nel corso l'itinerario fondativo e tematico della riflessione teologico-morale speciale. Circa l'apporto basilare della proposta morale cristiana alla vita buona, almeno, cfr. Santangelo (2014: 110-131).

3. La proposta teologico-morale di 'ordo amoris'

L'unità del sapere teologico-morale è possibile perché «Noi crediamo che all'origine c'è il Verbo eterno, la Ragione e non l'Irrazionalità» (Benedetto XVI 2006). All'origine c'è la Ragione primordiale, quel Dio che è lo «Spirito Creatore, Ragione creativa, da cui proviene tutto e da cui proveniamo anche noi […]. Questa ragione creativa è Bontà. È Amore. Essa possiede un volto. Dio non ci lascia brancolare nel buio. Si è mostrato come uomo. Egli è tanto grande da potersi permettere di diventare piccolissimo […]. Dio ha assunto un volto umano. Ci ama fino al punto da lasciarsi per noi inchiodare sulla Croce, per portare le sofferenze dell'umanità fino al cuore di Dio. […] Solo guardando a Gesù Cristo, la nostra gioia in Dio raggiunge la sua pienezza, diventa gioia redenta» (*ivi*).

Questa è la profonda convinzione che anima e guida l'ordinamento e lo sviluppo del progetto di teologia morale speciale da noi svolto, occasione per volgere lo sguardo intellettuale, intimo e profondo a Dio, che è «Amore eterno e Verità assoluta» (Benedetto XVI 2009, n. 1). Noi siamo coinvolti nella dinamica della «donazione di Gesù» (Benedetto XVI 2005, n. 13), quella del grande sì detto da Dio all'uomo (cfr. Benedetto XVI 2006) e questa evoluzione è nello stesso tempo di amore e di luce intellettuale, di carità e di passione per la verità, al punto che amore e intelligenza non possono mai essere disgiunti: «Non c'è l'intelligenza e poi l'amore: ci sono *l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore*» (Benedetto XVI 2009, n. 30)[20].

Dai passaggi menzionati scaturisce e progredisce la proposta metodologica dell'*ordo amoris* che organizza (dopo essere stata prospettata e fondata a livello teologico-morale), dalla prospettiva del soggetto morale, i contenuti specifici di nostra pertinenza[21]:

[20] Merita interesse quanto qui racchiuso: «La carità della Chiesa ci impegna pertanto a sviluppare – sul piano dottrinale e pastorale – la nostra capacità di leggere e interpretare, per il nostro tempo, la verità e la bellezza del disegno creatore di Dio. L'irradiazione di questo progetto divino, nella complessità della condizione odierna, chiede una speciale intelligenza d'amore. E anche una forte dedizione evangelica, animata da grande compassione e misericordia per la vulnerabilità e la fallibilità dell'amore fra gli esseri umani» (Francesco 2016).

[21] In maniera analitica, cfr. Istituto Superiore di Scienze Religiose Ecclesia Mater, *Ordine degli studi. Anno accademico 2023-2024*, Roma 2023: 44-45. La proposta su cui costruiamo il corso in questione assume il suo riferimento centrale dall'etica di sant'Agostino, dove sia il concetto di 'amore' che di 'ordine' sono basilari, ed il cui congiungimento giace in Dio, attorno a cui ruota l'armonia della creazione e il compimento di ogni agire creaturale:

- modo ordinato di vivere la morale religiosa: amo/amiamo Dio, l'unico Signore, adorandolo e rendendogli culto;
- modo ordinato di vivere la morale del creato nella casa comune: amo/amiamo e rispetto/rispettiamo – coltivando e custodendo – la creazione;
- modo ordinato di vivere la dimensione bioetica del vivere umano: mi prendo/ci prendiamo cura della persona, dal concepimento fino alla morte naturale, in tutte le situazioni della vita;
- modo ordinato di vivere la dimensione sessuale, coniugale e familiare della vita umana: amo/amiamo nella verità;
- modo ordinato di vivere la dimensione relazionale-sociale dell'esistenza: rispetto/rispettiamo-amo/amiamo il prossimo (e i suoi beni) per una vita buona in un mondo più bello.

4. Conclusione

Ci è richiesta intelligenza, creatività, coraggio. Occorrerà impegnare le nostre migliori energie, aiutandoci insieme – docenti, studenti, docenti di religione cattolica, tutta la comunità cristiana – nel riflettere con attenzione e apportare concretamente un fattivo contributo al discernimento morale, spirituale, culturale, ecclesiale, di pensiero e di azione, lavorando insieme nel favorire dinamiche e processi che promuovano un corretto dialogo e una convergente collaborazione civile ed ecclesiale, affinché la proposta di vita cristiana che vogliamo incarnare nel vissuto non sia «una morale fredda da scrivania» e rifuggendo «da dinamiche estremistiche» viviamo «cammini adeguati», conciliando «rigore scientifico e vicinanza al santo Popolo fedele di Dio», rendendo ragione «di quella speranza che apre il cuore e conduce a Dio» (Francesco 2023).

l'ordo amoris è la virtù della creatura che nell'amore ordinato verso tutti (Dio, uomini, altri esseri) può conseguire la vera pace, perché (configurazione morale) sa rapportarsi e rivolgere il suo amore amando bene ciò che deve essere amato e nel modo in cui deve essere amato. L'essere umano che vive in questo modo è virtuoso: «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est» (Agostino 1992: 40). Almeno, cfr. Bodei (2015). Per sviluppi, oltre a Gerardi (2015) almeno, cfr.: Gerardi (2006: 297-326); Melina (2008); Pérez-Soba-Granados (2008); Melina-Noriega-Pérez-Soba (2008); Pérez-Soba-Pérez Candelario (2018). In merito all'insegnamento del Pontefice, cfr. Fumagalli (2017).

5. Bibliografia

Abignente, D. - Bastianel, S.

(2009) *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani.

Agostino

(1992) *De doctrina christiana. Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. 8*, Città Nuova, Roma.

Benanti, P. - Compagnoni, F. - Fumagalli, A. - Piana, G.

(2019) (eds.) *Dizionario di teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Benedetto XVI

(2005) Enc. *Deus caritas est* (25 dicembre 2005).

(2006) Omelia all'Islinger Feld di Regensburg (12 settembre 2006).

(2006a) Discorso ai partecipanti del IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana (Fiera di Verona, 19 ottobre 2006).

(2009) Enc. *Caritas in veritate* (29 giugno 2009).

Bodei, R.

(2015) *Ordo Amoris. Conflitti terreni e felicità terrestre*, Il Mulino, Bologna.

Carlotti, P.

(2016) *Teologia della morale cristiana*, EDB, Bologna.

(2017) (ed.) *La teologia morale italiana e l'Atism a 50 anni dal Concilio: eredità e futuro*, Cittadella, Assisi.

Casalone, C. - Picozzi, M.

(2022) (eds.) *Bioetica: esercizi di discernimento*, Ancora, Milano.

Chiavacci, E.

(1992) *Teologia morale,* 3 voll., Cittadella, Assisi.

Chiodi, M.

(2020[3]) *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia.

Chiodi, M. - Guenzi, P. D. - Martino, M.

(2022) *Lex naturae. Storia del concetto, teologia biblica e questioni teoriche*, Cantagalli, Siena.

Chiodi, M. - Reichlin, M.

(2014) *Nuovo corso di teologia morale,* 2 voll., Queriniana, Brescia.

Cipressa, S.

(2018) (ed.) *La teologia morale dopo l'Amoris Laetitia*, Cittadella, Assisi.

Coda, P.

(2006) "Competenza e rilevanza ontologica della Rivelazione in San Tommaso d'Aquino", *Path* 5 (2006): 365-381.

Colom, E. - Luño, Á.R. - Bellocq, A. et al.

(2018) *Scelti in Cristo per essere santi,* 4 voll., Edusc, Roma.

Concilio Vaticano II

(1965) Cost. past. *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965).

Cozzoli, M.

(1988) *I fondamenti della vita morale*, Ave, Roma.

(2011) "Metodologia del conoscere teologico-morale", *Lateranum* 77 (2011): 27-47.

(2014) *La vita in Cristo. Catechismo della morale cristiana*, EDB, Bologna.

(2016) *Etica teologale. Fede, carità, speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Demmer, K. - Schüller, B.

(1980) (eds.) *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Assisi.

Diaco, E. - Santangelo, D.

(2015) (eds) *Laudato si'. Rinnovare l'umano per custodire il creato*, Quaderni della Segreteria Generale CEI, n. 10, novembre 2015.

Faggioni, M. P.

(2017) *Sessualità matrimonio famiglia*, EDB, Bologna.

(2017a) *La vita nelle nostre mani. Corso di bioetica teologica*, EDB, Bologna.

Fernandez, A.

(2005) *Teologia morale speciale. Catechesi teologica*, Ares, Milano.

Francesco

(2013) Enc. *Lumen fidei* (29 giugno 2013).

(2016) *Amoris laetitia* (19 marzo 2016).

(2016a) Discorso alla Comunità accademica del Pontificio Istituto "Giovanni Paolo II" per studi su matrimonio e famiglia (27 ottobre 2016).

(2019) Discorso ai docenti e agli studenti dell'Accademia Alfonsiana-Istituto Superiore di Teologia (9 febbraio 2019).

(2023) Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dall'Accademia Alfonsiana (23 marzo 2023).

Fumagalli, A.

(2017) *Camminare nell'amore. La teologia morale di papa Francesco*, LEV, Città del Vaticano.

Gerardi, R.

(2003) *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, EDB, Bologna.

(2006) "L'amore: comandamento e dono", *Marcianum* 2 (2006): 297-326.

(2007) (ed.) *La legge morale naturale*, Lup, Città del Vaticano.

(2015) *La gioia dell'amore. Riflessioni sull"ordo amoris' per una teologia della vita cristiana*, LUP, Città del Vaticano.

Giovanni Paolo II

(1993) Enc. *Veritatis splendor* (6 agosto 1993).

(1998) Enc. *Fides et ratio* (14 settembre 1998).

Goertz, S. - Witting, C.

(2017) (eds.) *Amoris Laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Goffi, T. - Piana, G.

(1994) (eds.) *Corso di morale,* 5 voll., Queriniana, Brescia.

Guardini, R.

(2005) *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, intr. di G. Canobbio, Vita e Pensiero, Milano.

Habermas, J. - Ratzinger, J.

(2005) *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia.

Kasper, W.

(2018) *Il messaggio di Amoris Laetitia. Una discussione fraterna*, Queriniana, Brescia.

Laghi, P.

(1993) "L'enciclica 'Veritatis splendor': breve presentazione globale", in *Veritatis splendor. Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani – 29-30 ottobre 1993*, LEV, Città del Vaticano 1994: 9-15.

Leone, S.

(2012) *Sessualità e persona. Un'etica sessuale tra memoria e profezia*, EDB, Bologna.

Lombardi, F.

(2022) "Il 'Catechismo della Chiesa Cattolica' compie 30 anni", *La Civiltà Cattolica* 173, 4135 (2022/IV): 24-34.

Lorenzetti, L.

(1992) (ed.) *Trattato di etica teologica,* 3 voll., EDB, Bologna.

Majorano, S.

(2008) *La coscienza, Per una lettura cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Malnati, E.

(2020) *Fede e vita del cristiano dal Catechismo della Chiesa Cattolica*, Cantagalli, Siena.

Maritain, J.

(1977) *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano.

Melina, L.

(1987) *"Ratio practica", "scientia moralis" e "prudentia". Linee di riflessione sistematica sul Commento di Tommaso d'Aquino all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Pontificia Università Lateranense, Roma.

(2008) *Azione: epifania dell'amore*, Cantagalli, Siena.

Melina, L. - Bonnewijn, O.

(2003) (eds.) *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, LUP, Città del Vaticano.

Melina, L. - Noriega, J.

(2005) (eds.) *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, LUP, Città del Vaticano.

Melina, L. - Noriega, J. - Pérez-Soba, J. J.

(2008) *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena.

Melina, L. - Kampowski, S.

(2009) *Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Cantagalli, Siena.

Paglia, V.

(2022) (ed.) *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche. Atti del Seminario di studio promosso dalla Pontificia Accademia per la vita*, LEV, Città del Vaticano.

Pérez-Soba, J.J. - Granados, L.

(2008) (eds.) *Il logos dell'agape. Ragione ed amore come principi dell'agire*, Cantagalli, Siena.

Pérez-Soba, J.J. - Pérez Candelario, T.V.

(2018) (eds.) *Intelligenza d'amore. Una nuova epistemologia morale oltre la dialettica tra norma e caso*, Cantagalli, Siena.

Pescke, H.

(1989²) *Etica cristiana. Teologia morale alla luce del Vaticano II. Vol. II: Teologia morale speciale*, Urbaniana University Press, Roma.

Piana, G.

(2012) *In novità di vita,* 4 voll., Cittadella, Assisi.

Pinckaers, S.

(1985) *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano.

Pontificia Commissione Biblica

(2008) *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire morale*, LEV, Città del Vaticano.

Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace,

(2004) *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa,* LEV, Città del Vaticano.

Rossino, M.

(2019) *Fondamenti di morale sociale*, Effatà, Cantalupa.

Santangelo, D.

(2014) *La dignità della persona umana: aspetti problematici in questione e contributo della fede cristiana*, in I. Sanna (ed.), *Diritto di cittadinanza e uguaglianza sostanziale*, Studium, Roma: 110-131.

(2015) *Quale inclusione sociale? Una possibile proposta*, in F. Felice – G. Taiani (edd.), *"Poveri e ricchi". La sfida: istituzionalizzare l'inclusione sociale*, LUP, Città del Vaticano: 251-268.

(2017) *Verso quale autentica 'ecologia umana' in economia?*, in F. Felice - G. Taiani (edd.), *Bene comune, dignità e libertà tra ragioni e regole. A cinquant'anni dalla 'Dignitatis humanae' e nel decennale della morte di san Giovanni Paolo II*, Lup, Città del Vaticano: 157-175.

(2022) *Il bene comune oggi: dalle gravi questioni sociali del mondo attuale al "sogno collettivo"?*, in M. Casucci (ed.), *Relazioni e bene comune*, Pièdimosca Edizioni, Perugia: 209-226.

Scheler, M.

(2023²) *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia.

Thomasset, A.

(2021) *Un'etica teologica delle virtù sociali. Giustizia, solidarietà, compassione, ospitalità, speranza*, Queriniana, Brescia.

Tommaso d'Aquino

(1998) *Commento all'Etica nicomachea di Aristotele*, a cura di L. Perotto, 2 voll., ESD, Bologna.

Tremblay, R.

(1996) *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero*, Edr, Roma.

Tremblay, R. – Zamboni, S.

(2016) (eds.) *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, pres. di L. Lorenzetti, EDB, Bologna.

Weber, H.

(2003) *Teologia morale speciale. Questioni fondamentali della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Zamboni, S.

(2019) *Desiderio e sequela. Breve introduzione alla vita morale*, EDB, Bologna.

Zuccaro, C.

(2003) *Cristologia e morale. Storia interpretazione prospettive*, EDB, Bologna.

(2013) *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia.

SReF 0/2 (2023): 321-334

Teologia delle religioni e del dialogo interreligioso

SIMONE CALEFFI *

> Prima di Cristo nessuno aveva mai detto che gli uomini sono uguali e fratelli tutti, ricchi e poveri, credenti e non credenti, ebrei e non ebrei e neri e bianchi, e nessuno prima di lui aveva detto che nel centro della nostra esistenza dobbiamo situare la solidarietà fra gli uomini
> (N. Ginzburg, *Quella croce rappresenta tutti*, in *Unità*, 22 marzo 1988)

L'incontro tra le religioni, che costituisce uno dei grandi eventi del nostro tempo, dà luogo a un duplice dialogo: quello "interreligioso", che si attua nello scambio di conoscenze e di esperienze tra credenti di diverse religioni, e quello "intrareligioso", che si attua nell'intimo di ogni singola persona che entra in contatto con altre espressioni religiose diverse dalla propria. Lo scopo del corso è contribuire all'uno e all'altro dialogo, attraverso la presentazione di aspetti fondamentali e significativi delle varie religioni, e in particolare dell'islam.

1. Il mio insegnamento

La materia è pienamente inserita nel dibattito e nel contesto culturale e sociale contemporaneo, caratterizzato da una forte paura dell'altro, inteso come il diverso da sé (si veda a questo proposito anche tutta la riflessione

* simonecaleffi@libero.it. Docente di Teologia delle religioni e del dialogo interreligioso presso l'ISSR Ecclesia Mater della PUL.

circa l'omosessualità umana). Ma la paura e l'odio dell'altro non si possono conciliare con il Vangelo. L'attuale società multiculturale sollecita il cristianesimo che, in quanto segnatamente cattolico, non può non tenerne conto. La grande spinta propulsiva della tematica in epoca contemporanea prende le mosse dal Concilio Ecumenico Vaticano II e dalla sua dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane (cfr. *Nostra aetate* 3). Continua con l'enciclica programmatica del pontificato di Paolo VI che definisce il dialogo come un «interiore impulso di carità, che tende a farsi esteriore dono di carità» (*Ecclesiam suam* 66), accentuando il valore specifico della Teologia delle religioni, motivo per il quale ha senso insegnare tale materia in un Istituto Superiore di Scienze Religiose, ricercandone lo statuto epistemologico. Si esplicita con il documento intitolato *L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni* dell'allora Segretariato per i non cristiani che ci può informare e formare sulla dottrina patristica dei *semina Verbi* e con *Dialogo e annuncio* dello stesso organismo diventato nel frattempo Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso che riflette sul concetto teologico di religione e sull'esperienza religiosa. A fare da supporto a tutto ciò è l'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio*, nella quale si riflette sul rapporto fra verità e religioni. Tuttavia, è il *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* firmato da papa Francesco e dal grande imam dell'università del Cairo Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb la vera pietra miliare recentissima del dialogo tra islam e cristianesimo che fa emergere le implicazioni teologiche del dialogo tra culture e religioni. Tramite questo testo passato alla storia come "documento di Abu Dhabi" dalla città dove lo hanno siglato, i due leader religiosi hanno condannato la violenza e il terrorismo che non hanno nulla a che fare con la fede e hanno invitato gli uomini di cultura a incoraggiare l'incontro tra musulmani e cristiani, adottando la cultura del dialogo come via, la collaborazione tra le due religioni come condotta e la conoscenza reciproca come metodo e criterio con l'obiettivo di far collaborare questi due mondi per il raggiungimento della pace. Tuttavia, la compilazione di questi documenti sarebbe stata impossibile senza alcuni avvenimenti importanti, scaturiti dall'insegnamento di Paolo VI: «La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio» (*Ecclesiam suam* 67). Ne vorrei

evidenziare tre: l'incontro del 19 agosto 1985, avvenuto in Marocco, tra Giovanni Paolo II e ottomila studenti marocchini e algerini nello stadio di Casablanca, nel quale i giovani hanno affermato di aver avuto l'impressione di un riavvicinamento fra islam e il capo della Chiesa cattolica. Il secondo evento si è invece svolto ad Assisi, il 27 ottobre 1986, in occasione dell'incontro voluto sempre dal papa con tutti i capi delle grandi religioni, nel quale ha rivolto un invito al pellegrinaggio, al digiuno e alla preghiera comune per la pace nel mondo. Tutto ciò, successivamente chiamato "lo spirito di Assisi" ha espresso la volontà della Chiesa di dare un esempio di incontro sul piano dell'amicizia, lavorando insieme per la costruzione di un mondo migliore che i cristiani chiamano "la civiltà dell'amore" ed altri "un nuovo ordine mondiale", non nel senso di un progetto massonico che livellerebbe le distinte peculiarità e annullerebbe le diverse specificità, spartendosi il potere fra sfere di influenza planetarie, ma un nuovo modo di concepire la nostra umanità senza più barriere e confini, contrastando una deriva populista e nazionalista che non si vedeva dalla seconda guerra mondiale. La tentazione di rinserrarci nei nostri meschini interessi che Machiavelli avrebbe chiamato "il particulare mio" è respinta dall'ultima enciclica del vescovo di Roma. *Fratelli tutti*, a partire dalle parole utilizzate da san Francesco, significa innanzitutto che la nostra religione è comunitaria: non siamo mai soli davanti a Dio. Gesù ci ha insegnato a dire, pregando, "Padre nostro" e non "Padre mio". Siamo tutti sulla stessa barca, per riprendere quell'espressione significativa che ha usato Francesco a piazza San Pietro nella liturgia muta e solitaria del marzo 2020. Ancora una volta la "lettera" dei documenti ecclesiali e lo "spirito" di alcuni fatti ci riporta al «gestis verbisque» della costituzione conciliare *Dei verbum*. Infatti, l'ultimo avvenimento che volevo citare in questa sede, è quello che vide protagonista Benedetto XVI, durante la sua visita ad Istanbul, alla Moschea Blu, importante tempio musulmano, costruito nei primi anni del 1600. Come qualsiasi altro visitatore, dopo essersi tolto le scarpe, come prescritto dalla religione islamica, e aver calzato le pantofole, il papa ha attraversato gli ampi spazi della moschea assieme al gran muftì di Istanbul, Mustafa Cagrici, per sostare, infine, insieme a lui, il quale lo invitava a un gesto di raccoglimento, davanti al Mihrab, la nicchia di marmo indicante la direzione della Mecca, verso la quale i fedeli musulmani indirizzano le proprie preghiere. Dopo aver

pregato il papa ha espresso l'auspicio che quella visita potesse aiutare a trovare insieme – cristiani e musulmani – i modi e le strade della pace per il bene dell'umanità. La preghiera di Benedetto XVI in moschea, ha avuto notevole impatto sulla Turchia e sui suoi media principali che hanno sottolineato come il pontefice abbia pregato davvero come fa un musulmano, perfino nella direzione della loro città santa.

1.1. Principali linee di ricerca problematiche

Come evidente per tutti, dato che anche all'interno della stessa Chiesa cattolica, sia per quanto riguarda gli umori della pancia dei credenti, che la riflessione delle menti di una certa intellighenzia, si trovano voci critiche circa il dialogo interreligioso in genere e in specie coi musulmani, tanto che qualcuno fatica a chiamarli "fratelli", i rapporti tra Chiesa e islam sono problematici. Infatti sono due realtà religiose, storiche, sociali e culturali assai diffuse e assai diverse, entrambe affermanti di essere l'ultima parola, pronunciata da Dio stesso, sul rapporto dell'uomo con Dio o, più esattamente del rapporto di Dio con l'uomo, sua creatura. Due realtà estremamente complesse, poste in un contesto di diverse interpretazioni, proposte non solo a livello personale ma a livello istituzionale, nel corso della storia passata, e non meno nell'attualità a noi contemporanea.

A mio modestissimo avviso, se si vuole avanzare nella reciproca comprensione e collaborazione, bisogna lasciarsi alle spalle – pur senza mai dimenticare, anzi traendo i necessari insegnamenti! – le guerre, le lotte, i dissidi, le incomprensioni del passato, e valorizzare invece i generosi tentativi, che pure ci sono già stati, di comprensione, di avvicinamento, di amicizia; ed è necessario, inderogabile, focalizzare la ricerca, in amichevole collaborazione, su alcuni testi essenziali, caratteristici, anzi fondativi delle due religioni, facendo proprio il proposito di mettere in rilievo e potenziare gli aspetti condivisibili – che non mancano, e non sono pochi – della fondazione dottrinale, della prassi morale e dell'impegno sociale, che caratterizzano la multiforme storia delle due religioni.

Si richiede uno spirito di fratellanza umana, in una società che si fa sempre più interconnessa, ma anche meno fraterna; si richiede un dialogo paziente e generoso nella constatazione dei grandi bisogni di verità e di amore dell'uomo di oggi, come dell'uomo di sempre, ma oggi con nuove

peculiari urgenze; si richiede un'attenta comprensione, che non è condivisione delle differenze inderogabili, perché fondanti, non solo circa la natura delle due religioni, ma circa la natura stessa dell'uomo nel suo rapporto con Dio, circa il rapporto tra fede e ragione, e circa tutta una serie di dogmi e, non da ultimo, circa il rapporto con la società civile, le sue leggi, i suoi costumi. Né si potrebbe ignorare la storia umana, che più diversa non potrebbe essere, dei Fondatori delle due religioni, Gesù e Maometto.

> «Anche se oggi dobbiamo ancora affrontare delle difficoltà e dovremo affrontarle in futuro, io ho ancora un sogno… Sogno che sulle rosse colline della Georgia i figli degli antichi schiavi e i figli degli antichi proprietari di schiavi possano sedere insieme al tavolo della fratellanza… Sogno che un giorno ogni valle sarà colmata, ogni collina e ogni montagna sarà abbassata; i luoghi impervi diverranno piani, e quelli tortuosi si raddrizzeranno, e la gloria del Signore si rivelerà, e tutti gli uomini la vedranno insieme» (M. L. King, Discorso del 28 agosto 1963).

Sessant'anni dopo queste ormai fortunatamente celeberrime parole e secoli dopo la profezia di Isaia, citata dal pastore protestante, noi ancora fatichiamo su questi argomenti. Se, infatti, è un grave errore ignorare le inconciliabili differenze tra le religioni, facilmente ravvisabili sia nella concezione di Dio che in quella dell'uomo, sarebbe ancora più grave farci guerra. Le differenze definitivamente invalicabili, non sopprimibili e ignorabili devono essere comprese e rispettate e possono e devono stimolare ad un atteggiamento di reciproco, generoso rispetto che se è necessario qui ricordare significa che ancora non è attuato.

È l'insegnamento che invece Gesù ha dimostrato con la sua vita e la sua morte, avvenute per farci "prossimi" di tutti gli uomini, così come lui, Figlio di Dio, lo è stato, ed è, per noi. Gesù lo ha praticato in forma eroica, pregando mentre veniva crocifisso «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34) e offrendo la sua vita al Padre in riscatto dei peccati degli uomini, cioè delle nostre offese. Per farci suoi amici, fratelli!

Nelle parole e nell'esempio di Gesù v'è un atteggiamento di amore radicale e universale, che per i cristiani non può non essere normativo, a livello sia istituzionale che personale (come purtroppo non lo è sempre

stato): insegnamento ed esempio che continuano ad interpellarci e a stimolarci.

Nonostante ciò, il dialogo non è visto unanimemente come l'approccio migliore per giungere a una buona convivenza tra islam e cristianesimo; per esempio, una critica, rivolta al dialogo quale strategia di avvicinamento tra le due religioni, è che non si possa dialogare sul dogma, ma solo sulla collocazione della sfera religiosa, poiché i dibattiti teologici, alla fine, risultano in realtà poco adatti a risolvere il problema dei rapporti interreligiosi. In effetti, sebbene esistano degli elementi in comune tra la religione cristiana e quella musulmana, vi sono, naturalmente, dei punti inconciliabili; ad esempio, non si può trovare un compromesso fra la visione cristiana e quella islamica del peccato originale. Nell'islam, non si ha una dottrina del peccato delle origini: esso non viene, infatti, interpretato come qualcosa di cui ogni essere umano sia dotato ontologicamente. Nella religione islamica, invece, si racconta di come Iblis, ossia Satana, sia stato punito per essersi rifiutato di inchinarsi di fronte ad Adamo e abbia, per questo, peccato di fronte a Dio; si narra anche del peccato di Adamo, che allunga la mano, non attendendo il dono di Dio, per mangiare il "frutto proibito", ma anche del suo immediato pentimento per il quale viene ristabilito nella grazia di Dio, divenendo così il primo dei profeti; per i musulmani, la figura del Cristo, che per i cristiani è il redentore e il figlio di Dio, è solo uno dei profeti. Tanto che l'altra capitale differenza dogmatica, che pone ulteriori ostacoli ai tentativi di dialogo e all'avvicinamento tra le due religioni, è che Cristo, figlio della vergine Maria, per i musulmani, non è l'incarnazione divina. Secondo l'islam, infatti, se Dio è uno, pensare che gli si possa associare un Figlio sarebbe impossibile:

> «Non dite "Tre", smettete! Sarà meglio per voi. Invero Allah è un dio unico. Avrebbe un figlio? Gloria a Lui! A Lui appartiene tutto quello che è nei cieli e tutto quello che è sulla terra. Allah è sufficiente come garante».[1]

La fede nel Cristo come figlio di Dio è criticata con fermezza ed è chiesto ai cristiani di non credere a una tale eresia:

[1] Il Corano 4,171.

> «O Gente della Scrittura, non eccedete nella vostra religione e non dite su Allah altro che la verità. Il Messia Gesù, figlio di Maria, non è altro che un messaggero di Allah, una Sua parola che Egli pose in Maria, uno Spirito da Lui [proveniente]. Credete dunque in Allah e nei Suoi Messaggeri».[2]

Oltre a non essere altro che un profeta, Cristo non sarebbe nemmeno morto in croce, e questo per due motivi: il primo è quello secondo il quale nell'islam non sarebbe necessario un redentore che salvi dal peccato originale, come già accennato più sopra. Il secondo motivo è che un eletto di Dio non avrebbe mai potuto perire in quel modo, essendogli molto gradito. Inoltre, nella religione islamica, Cristo non sarebbe nemmeno l'ultimo profeta, titolo attribuito invece a Maometto, il quale ha ricevuto da Allah, tramite il Corano, la Parola divina perfetta ed immutabile:

> «Muhammad non è padre di nessuno dei vostri uomini, egli è l'Inviato di Allah e il sigillo dei profeti. Allah conosce ogni cosa».[3]

Dopo aver riferito circa il diverso punto di vista dell'islam, sui dogmi più importanti della Chiesa, è possibile allora capire come mai, per Samir Khalil Samir, gesuita egiziano islamologo, il quale ha esaminato le parole dell'*Evangelii gaudium* circa il rapporto coi musulmani, il Corano e gli islamici negano tutti e tre i dogmi essenziali della religione cristiana, quali la Trinità, l'Incarnazione e la Redenzione. Samir, quindi, attraverso le sue valutazioni, denuncia i limiti del dialogo tra le due fedi, aggiungendo, inoltre, che secondo lui il Gesù del Corano non ha niente a che vedere con quello dei Vangeli.

Un'altra critica del gesuita è quella rivolta contro chi considera i fondamentalisti cristiani come quelli musulmani, e quindi, in primis, contro le parole del papa; Francesco, infatti, in un'intervista al giornale francese *La Croix*, ha affermato che se è vero che l'idea di conquista è inerente all'islam, è altrettanto vero che essa lo è al cristianesimo, come confermano le pagine finali del Vangelo di Matteo, nelle quali Gesù esorta i suoi discepoli a portare la fede cristiana in tutte le nazioni (16,20). Samir sostiene, invece, che in realtà, mentre l'uso aggressivo della fede cristiana nasce non dal Vangelo, ma

[2] Ibidem.
[3] Il Corano 33,40.

da un travisamento del messaggio di Gesù, la violenza usata dall'islam può essere giustificata dallo stesso Corano nel quale, in molte parti dette "versi della spada", essa è incoraggiata. Gli atti di violenza, commessi durante le crociate, non avrebbero quindi nulla a che vedere con la parola del Vangelo; il fatto di poter usare il *jihad* per sottomettere tutti i popoli ad Allah, invece, sarebbe coerente con gli insegnamenti e la via di Maometto e con la dottrina del Corano. Partendo dalle figure di Gesù e di Maometto, Samir argomenta che il secondo, a differenza del primo, è stato anche un conquistatore, un *sayyd*, ossia un "signore della guerra", e se nel Corano è scritto che egli rappresenta il modello da seguire per eccellenza, non dovrebbe allora sorprendere che anche alcuni musulmani ricorrano alla violenza, nel tentativo di imitare, appunto, la figura di Maometto. Pertanto, paragonare i due tipi di fondamentalismo per agevolare un dialogo alla pari tra le due religioni, sarebbe inutile secondo padre Samir.

Tuttavia, al pensiero del gesuita, si potrebbe obiettare che durante le crociate anche il cristianesimo abbia mostrato il suo volto da guerriero; per difendersi da tali parole, il gesuita ha replicato, senza negare le crociate, che esse sono state solo una fase storica e che nel Vangelo non c'è alcun verso in cui viene permesso di uccidere gli infedeli a dispetto dei versi presenti nel testo sacro dell'islam. Più precisamente, se è vero che nel Primo Testamento è presente la famosa legge del taglione (cfr. Lv 24,20 ed Es 21,24), è però anche vero che nel Nuovo Testamento, come argomenta Samir, Gesù stravolge tale legge, affermando:

> «Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente. Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà a fare un miglio, tu fanne con lui due. Dà a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle» (Mt 5,38-42).

Se, quindi, la figura di Maometto, è stata, come accennato, oltre che quella di capo solamente religioso, anche quella di capo militare, e ciò ha in qualche modo influenzato la religione musulmana, la figura di Gesù, nel cristianesimo, è quella di un capo religioso, ed è soprattutto sul suo messaggio di amore, riportato nel Vangelo, che si basa la religione cristiana.

Padre Samir sostiene, anche, che un ulteriore problema del dialogo tra islam e cristianesimo risiederebbe nel fatto che, secondo lui, molti musulmani non hanno ancora pienamente compreso la separazione cristiana tra l'aspetto interiore della fede e quello esteriore che, attraverso scelte anche di natura politica, modifica le strutture del mondo immanente. Come argomenta il gesuita, per il cristianesimo, la persona è libera di scegliere se credere o essere atea, e nessuno ha il diritto di interferire in questa sua scelta, a differenza della visione islamica. In effetti, questa differenziazione tra fede e politica è difficile da accettare per l'islam, che si interpreta come una religione fortemente collegata alla dimensione sociale.

Infine, sostiene Samir, l'evangelizzazione non vuole essere una conversione, bensì un annuncio del Vangelo; in quest'ottica, se la persona cui è annunciato il messaggio evangelico decide di non accoglierlo e di rimanere musulmana, induista o di qualunque altra religione, bisogna accettare la sua decisione e non continuare a cercare di convincerla a convertirsi al cristianesimo.

Una ulteriore critica fatta al dialogo, e in particolar modo alla sua sincerità, è l'affermazione secondo la quale l'espansione in Europa ha fatto dell'islam la fede antagonista della Chiesa nello sforzo di riconquista spirituale, ossia nella sua missione di predicare Gesù quale figlio di Dio, e portare il cristianesimo nel mondo; l'autore aggiunge, inoltre, che il dialogo voluto dalla Chiesa non è in realtà portato avanti per un compromesso teologico basato su elementi comuni tra le due fedi, nel tentativo di un genuino avvicinamento, quanto piuttosto per appianare le tensioni e a volte collaborare insieme per combattere contro misure ritenute inaccettabili da entrambe le parti.

Altre difficoltà che si incontrano sulla strada del dialogo sono quelle legate alla strumentalizzazione politica della religione e alla manipolazione politica da parte dei gruppi religiosi. Il dialogo, poi, è stato anche scoraggiato dagli attacchi terroristici che si sono susseguiti nel corso del tempo ai danni sia dei cristiani che dei musulmani, portando molte persone a dubitare sulla sua capacità di armonizzare i rapporti tra le fedi.

Allo stesso tempo, però, questa pressione negativa ha anche incoraggiato tanti a moltiplicare l'impegno per sviluppare il dialogo islamo-cristiano in modo ancora più efficace, facendo in modo che le due religioni

possano incontrarsi, pur mantenendo le loro differenze. A tal proposito, occorre ricordare che il dialogo autentico, infatti, si basa sull'accettazione dell'altro, a prescindere dalle varie convergenze che si possono avere con esso; e quindi anche sull'accettazione di tutte le sue differenze, sul piano teologico, morale e culturale.

Nonostante, quindi, tutti i vari ostacoli che ci sono stati e che continueranno ad esserci, c'è anche chi è del parere che continuare sulla via del dialogo non sia comunque tempo perso e questa convinzione non viene solo da parte di esponenti importanti del mondo cristiano, ma anche da personalità forti del mondo islamico. Il dialogo, per esempio, è tenuto in grande considerazione anche dall'imam di Nimes, Hocine Drouiche, il quale ha criticato quello che lui stesso definisce come islam politico o guerriero. L'islam politico, secondo l'antropologo statunitense Dale Eickelman, è collegato all'istruzione di massa e al declino del prestigio dell'élite intellettuale, nonché al diffondersi delle nuove tecnologie. In particolare, gli studenti hanno iniziato a rivolgersi contro lo Stato e ad avvicinarsi all'islam politicizzato, e in questo processo le moschee come centri di opposizione hanno svolto un ruolo chiave, soprattutto quando, una volta terminata l'università, molti di questi studenti hanno sperimentato l'impossibilità di accedere a sbocchi occupazionali dignitosi nonostante il buon livello di istruzione conseguito.

Durante un intervento al Parlamento europeo, all'incontro intitolato *Persecuzione dei cristiani nel mondo*, avvenuto a Bruxelles, il primo luglio del 2014, l'imam di Nimes ha accusato l'islam politico di essere reo di manipolare in maniera distorta l'interpretazione del Corano e della Sunna, eliminando tutti quegli elementi di ragione, incontro, apertura e adattamento che, per secoli, sono stati parte dell'islam, il quale in passato accettava le diversità al suo interno. Infatti, come sostiene l'imam Drouiche, se il vero islam del passato fosse stato quello del Daesh, ossia quello degli estremisti fondato sul terrore e la distruzione, gente appartenente ad altre fedi come cristiani, ebrei e yazidi non avrebbe potuto continuare a vivere in Medioriente per così tanto tempo. L'imam ha anche affermato che l'islam politico ha strumentalizzato la religione per il raggiungimento dei propri scopi e che gli estremisti islamici pensano di possedere la verità assoluta, non

accettando di prendere in considerazione altre idee, né di dialogare con l'altro.

2. *Il taglio che dà il nostro Istituto alla Teologia delle religioni e del dialogo interreligioso*

Nello specifico, questo corso ha come focus principale nei vari elementi che lo compongono, un'analisi della paura che il mondo arabo-islamico ha nei confronti di questo "altro" occidentale-cristiano. Paura che ha alimentato la diffidenza e l'odio reciproco tra le due civiltà, portando a chiedersi se sarà mai possibile raggiungere una convivenza pacifica tra di esse, attraverso, ad esempio, l'esercizio del dialogo interreligioso. O se, invece, come sostiene il politologo Huntington, islam e occidente siano destinati a stare in perenne conflitto tra di loro, in un'opposizione ciclica in cui la supremazia dell'uno e dell'altro si alternano a seconda del periodo storico, senza che mai si possa raggiungere una condizione stabile di rispetto reciproco e parità di potere. Pur auspicando una relazione pacifica tra i due mondi, si evita l'idealismo, dando spazio sia alle voci più ottimiste, come la mia, derivata da una lunga permanenza in terre a maggioranza islamica, sia a quelle più pessimiste circa il tema del rapporto dell'islam con il cristianesimo e della possibile cessazione dello "spauracchio" presente nell'immaginario islamico dell'occidente cristiano, sorto a partire dalle crociate.

Il corso cerca di esporre l'argomento in modo neutrale: sarà, infatti, ogni partecipante a valutare, alla fine, se sia possibile un miglioramento nel rapporto tra islam e cristianesimo, se cioè la paura che ha il mondo musulmano verso quello cristiano sia davvero infondata, appunto sia solo uno "spauracchio"; o se, al contrario, non vi sia alcuna possibilità di convivenza pacifica tra le due civiltà destinate al tentativo perenne di soggiogarsi l'un l'altra. Tuttavia, condivido personalmente il pensiero di chi afferma "che ci aspettiamo un mondo di maggiore fratellanza e cura dell'altro. Ed è per questo che la lotta contro il razzismo, l'antisemitismo, l'islamofobia e gli attacchi anticristiani sarà efficace solo se ci troverà uniti".[4]

[4] C. Epelman, *Sono forse io il custode di mio fratello?*, in *L'Osservatore Romano*, 3 febbraio 2021, 3.

Fin dai suoi albori, la storia dell'umanità è stata caratterizzata da contatti e relazioni, spesso conflittuali, tra civiltà diverse. In questo insegnamento, intendo considerare e analizzare specialmente il rapporto tra musulmani e cristiani che, nel corso della storia, è stato contrassegnato da dispute sul piano non solo religioso, ma anche politico-militare; tuttavia vorrei che questo focus specifico su cristianesimo e islamismo non mettesse da parte le altre religioni ma diventasse quasi un paradigma per considerare tutti gli uomini, anche non religiosi, dei fratelli da parte di noi cristiani. La conflittualità col tempo ha dato vita ad una serie di pregiudizi reciproci da parte sia dei cristiani che dei musulmani; in particolare faccio riferimento al punto di vista islamico nei confronti dell'occidente cristiano un tempo non oggetto di particolare considerazione da parte della civiltà arabo-musulmana e in seguito, invece, considerato addirittura il principale nemico, il sommo rappresentante di quel concetto di "alterità" che fino all'inizio delle crociate era rimasto relegato alla sfera dell'ignoto assoluto. Nel corso dei secoli, il mondo occidentale-cristiano diventa quindi "l'altro" inteso come il nemico, come l'opposto con il quale l'islam non può fare a meno di fare i conti.

La prima parte è costituita da due momenti. Nel primo si analizza il rapporto tra musulmani e cristiani da una prospettiva storica, ripercorrendo le relazioni tra le due civiltà nel passato fino all'epoca delle crociate, durante le quali tali relazioni cominciano gradualmente ma inesorabilmente a incrinarsi.

Il secondo momento affronta i rapporti islamo-cristiani nell'epoca contemporanea, mantenendo il focus sulla paura, ancora presente in alcuni settori dell'islam, nei confronti dell'occidente cristiano, il quale non cessa di portarsi addosso il titolo di nemico e invasore. Inoltre, sempre in questo momento, viene anche analizzato il modo in cui i musulmani vivono il rapporto con la propria religione, al fine di comprendere al meglio i concetti di tolleranza o diffidenza verso l'altro cristiano nell'era moderna.

La seconda parte, quella centrale del corso, comprende altri due momenti che intenderebbero leggere l'attuale società multiculturale alla luce del magistero della Chiesa, fino all'ultima enciclica di papa Francesco. Così, il terzo momento è dedicato alla possibilità del dialogo interreligioso: in esso viene approfondito il rapporto tra cristianesimo e islam nuovamente da una prospettiva storica, ma focalizzando maggiormente l'analisi sulle relazioni di

tipo religioso tra le due civiltà, fino ad analizzare le esperienze e i tentativi di dialogo attuali. Il quarto momento vuole essere un commento all'enciclica *Fratelli tutti*. Esso prende in considerazione soprattutto gli articoli che, relativamente a questo tema, sono stati pubblicati sulla *Civiltà Cattolica* e *L'Osservatore Romano*.

Il quinto e ultimo momento, che costituisce la terza parte del corso, espone, invece, degli esempi sia negativi che positivi del rapporto tra islam e cristianesimo, in Paesi arabi e non, ma comunque a maggioranza musulmana. Si tratta di alcuni casi esemplificativi, attraverso i quali è, però, possibile osservare come il rapporto con l'altro cristiano si sia strutturato, oggi, in alcuni dei principali contesti musulmani e, quindi, come esso possa oscillare da forme più problematiche, mosse dalla diffidenza e orientate alla chiusura, a modelli più positivi e di maggiore apertura, che incoraggiano a sperare di poter superare quel sentimento di paura che ancora oggi condiziona in larga parte lo sguardo del mondo islamico sull'occidente.

Bibliografia

Caleffi, Simone

(2022) *Cristianofobia e islamofobia. L'attuale società multiculturale dopo Abu Dhabi e Fratelli tutti*, Cittadella, Assisi.

Selvadagi, Paolo

(2009) *Teologia, religioni, dialogo*, Lateran University Press, Roma.

Selvadagi, Paolo

(2011) *"Verbum Domini" e il dialogo interreligioso. "Verbum Domini" nn. 117-119*, in P. Merlo - G. Pulcinelli: 463-486.

Selvadagi, Paolo

(2012) (a cura di M. Cozzoli) *Il bisogno di fede oggi*, Lateran University Press, Roma.

Selvadagi, Paolo

(2014) "Missione, dialogo e intercultura nel contesto italiano", *Lateranum* vol./3: 613-630.

Selvadagi, Paolo

(2017) (a cura di G. Picenardi) *I semi del Verbo nel pluralismo religioso, teologico e filosofico*, Edizioni rosminiane, Stresa.