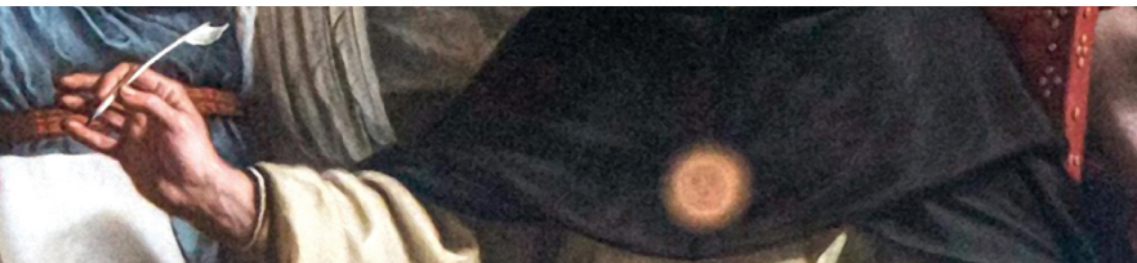


Sacra DOCTRINA



CLAUDIO BENVENUTI O. P., *L'antifona, tra storia e funzione nella Liturgia horarum*

ALBERTO CASELLA O. P., *Contributo al ruolo ecclesiale del laicato tra XIII e XVI secolo. Le confraternite dalla predicazione alla devozione: evoluzione o involuzione?*

ANDREA CODIGNOLA O. P., *La dottrina dell'illuminazione nel Super Boetium de Trinitate di san Tommaso d'Aquino*

EGIDIO GIULIANI, *La dottrina sulla lex humana in san Tommaso d'Aquino. Una terza via possibile tra Giusnaturalismo e Positivismo giuridico*

ELENA CLARA MALASPINA, *Esperienze di vita cristiana nelle Orazioni di Caterina da Siena*

RICCARDO PANE, «Sulla roccia, la croce che ha la forma del mondo». *La simbologia delle croci di pietra armene tra storia e metastoria*

XUYI SUN, *A contemporary model of evangelisation. The deep friendship between fr Matteo Ricci and Xu Guangqi*

ANDREA VALORI, *La teologia del giudizio. Lo studio narrativo della Pericope Adulterae e le risultanti storico-culturali nella Chiesa dei primi secoli*

LILIN WU, *Felicità e felix culpa nella vita cristiana*

ESD

2

2023

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 68°

2023/02

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2023 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra DOCTRINA

Anno 68° 2023/02

CLAUDIO BENVENUTI O. P., *L'antifona, tra storia e funzione nella Liturgia horarum*

ALBERTO CASELLA O. P., *Contributo al ruolo ecclesiale del laicato tra XIII e XVI secolo. Le confraternite dalla predicazione alla devozione: evoluzione o involuzione?*

ANDREA CODIGNOLA O. P., *La dottrina dell'illuminazione nel Super Boetium de Trinitate di san Tommaso d'Aquino*

EGIDIO GIULIANI, *La dottrina sulla lex humana in san Tommaso d'Aquino. Una terza via possibile tra Giusnaturalismo e Positivismo giuridico*

ELENA CLARA MALASPINA, *Esperienze di vita cristiana nelle Orazioni di Caterina da Siena*

RICCARDO PANE, *«Sulla roccia, la croce che ha la forma del mondo». La simbologia delle croci di pietra armene tra storia e metastoria*

XUYI SUN, *A contemporary model of evangelisation. The deep friendship between fr Matteo Ricci and Xu Guangqi*

ANDREA VALORI, *La teologia del giudizio. Lo studio narrativo della Pericope Adulterae e le risultanze storico-culturali nella Chiesa dei primi secoli*

LILIN WU, *Felicità e felix culpa nella vita cristiana*

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.

Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034

Direttore/Editor: Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors: Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa, Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board: Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci, François Dermine O. P., 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2023

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esteri ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esteri ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2022, sconto 70%	€ 5.624,00	€ 1.687,20
Sottoscrizione tardiva supplemento		€ 30,00	

PAGAMENTI

Bonifico bancario	c/c numero	12971404
	tenuto presso	Poste Italiane SpA
	intestato a	Edizioni Studio Domenicano
	IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
	BIC	B P P I I T R R X X X
Bollettino postale	ccp	12971404
	intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di 30,00 per costi amministrativi.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

SOMMARIO

MICHELE ROBERTO PARI O. P.

Presentazione	9
----------------------	---

CLAUDIO BENVENUTI O. P.

L'antifona, tra storia e funzione nella <i>Liturgia horarum</i>	21
1. Introduzione	21
2. Note terminologiche, storiche e liturgiche	21
2.1. <i>Definizione</i>	21
2.2. <i>Breve excursus storico</i>	23
2.3. <i>Tipologia e finalità dell'antifona</i>	26
2.4. <i>Modalità esecutive</i>	31
3. Per una teologia dell'antifona	34
3.1. <i>Nel flumen della liturgia</i>	34
3.2. <i>Nel salterio, memoria della salvezza</i>	35
3.3. <i>Il senso messianico dei salmi e delle antifone</i>	38
4. Conclusione	39
Bibliografia	40

ALBERTO CASELLA O. P.

Contributo al ruolo ecclesiale del laicato tra XIII e XVI secolo. Le confraternite dalla predicazione alla devozione: evoluzione o involuzione?	41
1. Introduzione	41
2. Le origini del movimento confraternale fra penitenza e predicazione	43
3. L'ingresso degli Ordini Mendicanti	47
4. Arti e mestieri, carità e devozione	51
5. Il paradigma tridentino delle confraternite	57
6. Conclusioni e questioni aperte	62
Bibliografia	64

ANDREA CODIGNOLA O. P.

La dottrina dell'illuminazione nel <i>Super Boetium de Trinitate</i> di san Tommaso d'Aquino	70
1. Introduzione	70
2. Presentazione storica del <i>Commento</i>	72
2.1. <i>Datazione e valore</i>	72
2.2. <i>Struttura e metodo</i>	75
3. La dottrina dell'illuminazione nel <i>Super Boetium de Trinitate</i>	81
4. L'illuminazione e il rapporto ragione e fede, filosofia e teologia	109
5. Conclusione	118
Bibliografia	120

EGIDIO GIULIANI

La dottrina sulla <i>lex humana</i> in san Tommaso d'Aquino.	
Una terza via possibile tra Giusnaturalismo e Positivismo giuridico	123
1. Perché questa ricerca	123
2. Le istanze del Giusnaturalismo	125
3. Le istanze del Positivismo giuridico	132
4. La <i>lex humana</i> nella <i>Summa Theologiae</i>	139
4.1. <i>La struttura delle questioni 95-97 della Summa Theologiae</i>	140
4.2. <i>Perché è opportuno che esistano leggi positive (q. 95, a. 1)</i>	141
4.3. <i>Il diritto positivo deriva dalla legge naturale? (q. 95, a. 2)</i>	146
4.4. <i>Caratteristiche, suddivisioni interne e destinazione generale delle leggi positive (q. 95, aa. 3 e 4; q. 96, a. 1)</i>	150
4.5. <i>Se la legge positiva debba reprimere tutti i vizi e comandare tutte le virtù (q. 96, aa. 2 e 3)</i>	151
4.6. <i>Se la legge positiva obblighi in coscienza (q. 96, art. 4)</i>	153
4.7. <i>Se tutti siano soggetti alla legge positiva; se ci si debba riferire alle sue parole o alla sua intenzione; se essa possa mutare e in quali casi (q. 96, aa. 5 e 6; q. 97 aa. 1 e 2)</i>	157
4.8. <i>La consuetudine e la dispensa (q. 97, aa. 3 e 4)</i>	159

5. Natura-morale-legge positiva: per un possibile ripensamento	161
5.1. <i>Natura umana: corpo, ragione, libertà</i>	163
5.2. <i>Morale e diritto positivo</i>	167
5.3. <i>La lex humana nel dinamismo dell'agire morale</i>	170

ELENA CLARA MALASPINA

Esperienze di vita cristiana nelle <i>Orazioni</i> di Caterina da Siena	174
--	-----

RICCARDO PANE

«Sulla roccia, la croce che ha la forma del mondo» La simbologia delle croci di pietra armene tra storia e metastoria	180
--	-----

XUYI SUN

A contemporary model of evangelisation. The deep friendship between fr Matteo Ricci and Xu Guangqi	202
1. Part One: Matteo Ricci – Role Model for a Missionary in China	203
1.1. <i>Ricci's biography as I see it</i>	203
1.2. <i>An overview of the difficulties for Matteo Ricci to get to China</i>	205
1.3. <i>Fr Matteo Ricci's life in China, according to the Gospel</i>	206
2. Second Part: Xu Guangqi – Head of the Three Pillars of the Chinese Church	208
2.1. <i>The way to cultivate one's moral character</i>	209
2.2. <i>The conversion of the Xu Guangqi family</i>	209
2.3. <i>How Xu Guangqi ruled the country</i>	210
2.4. <i>Xu Guangqi's analysis of faith</i>	210
3. Third Part: Communication between Xu and Ricci in Life and Apostolate	211
3.1. <i>Using "teaching on making friends" as an example to give one's life out of friendship</i>	212
3.2. <i>Teachers and friends who combined Eastern wisdom and Western science</i>	213
3.3. <i>Friendship through the Christian faith</i>	215

ANDREA VALORI

La teologia del giudizio.

Lo studio narrativo della “Pericope Adulterae”

e le risultanti storico-culturali nella Chiesa dei primi secoli 219

1. Le questioni introduttive alla pericope 219

1.1. *La pericope nel contesto* 221

2. Gv 7,53-8,11. La trama e il racconto 223

2.1. *Gesù è colui che insegna: l'esposizione* 223

2.2. *La complicazione e la risoluzione* 228

2.3. *Gesù risolve la disputa con gesti e parole* 229

3. I personaggi. Gesù, scribi e farisei 233

3.1. *Gli scribi e i farisei* 234

3.2. *Gesù* 240

4. Considerazioni conclusive 245

Appendice - Schema riassuntivo della Trama 247

Bibliografia 248

LILIN WU

Felicità e *felix culpa* nella vita cristiana 250

1. Introduzione 250

2. Che cos'è la felicità? 251

3. “Felix culpa” 253

4. Gesù è felice o no? 254

5. La via verso la felicità 256

6. Conclusione 257

Bibliografia 258

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2023 261

PRESENTAZIONE

Avendo dedicato il primo numero di *Sacra Doctrina* di questo anno 2023 alla monografia sul tema così attuale della sinodalità¹, questo secondo numero della rivista è dedicato a raccogliere gli articoli che intendiamo pubblicare su vari temi ai quali la *sacra doctrina* si estende².

Iniziamo con un articolo di Claudio Benvenuti dedicato al tema dell'antifona e del suo valore liturgico e teologico. In esso l'autore, dopo aver presentato una definizione dell'antifona ricca di sfumature e aver brevemente delineato la storia e l'uso che si fa dell'antifona, in particolare nella liturgia delle ore, passa a studiare il valore pratico, il valore teologico e il valore liturgico dell'antifona. Il valore pratico dell'antifona consiste nel fatto che essa dà il tono al salmo, sia nel senso musicale, in quanto dà la notazione fondamentale del salmo, sia nel senso contenutistico, in quanto indica la chiave di lettura e di comprensione del salmo, mettendo in evidenza un elemento importante del salmo (o del tempo liturgico o della festa che si sta celebrando). Il valore teologico dell'antifona consiste nel suo contenuto dottrinale, più o meno ricco; qui l'autore mostra come l'antifona sia veramente un mezzo per veicolare il contenuto della fede cristiana, secondo l'antico adagio *lex orandi lex credendi*. È significativo in proposito l'esempio storico che viene riportato, che si riferisce allo scontro tra ariani e cattolici: agli ariani che avevano elaborato e cantavano antifone in cui si negava la divinità del Figlio, i cattolici opposero altre antifone in cui invece la divinità del Figlio veniva affermata ed esaltata. Il valore liturgico dell'antifona, con il salmo a cui si accompagna, consiste nel fatto che la preghiera antifonico-salmica diventa una voce umana che si innalza per pregare Dio. L'autore presenta qui, attraverso una bella immagine, la liturgia come il fiume di vita che

¹ MICHELE ROBERTO PARI (ed.), «*Ambulemus, simul et concorditer, ut sit unum ovile*». Il contributo di *Sacra Doctrina* al percorso sinodale, *Sacra Doctrina* 68 (2023) 1.

² E che di consueto sono pubblicati ogni anno nel primo numero della rivista.

sgorga da Cristo sorgente, e la liturgia delle ore come il torrente che conduce a Dio le lodi e le suppliche degli uomini. In questo contesto, l'antifona ha l'importante funzione di dare una direzione cristologica al salmo a cui è unita, rinnovando la memoria della salvezza che si è compiuta e si compie nell'oggi liturgico in Cristo, nel suo mistero pasquale di morte e risurrezione.

Segue un articolo di Alberto Casella sul tema delle confraternite e del ruolo del laicato nella Chiesa tra XIII e XVI secolo. L'autore inizia studiando le origini del movimento delle confraternite laicali: esse risalgono al XIII secolo e sono legate al desiderio di penitenza, alla riscoperta dei valori evangelici e all'impegno nella predicazione da parte dei laici. Queste istanze, per altro, erano proprie anche di movimenti ereticali, cosa per cui le confraternite sin dalle origini sono attentamente monitorate dalle autorità ecclesiastiche. In particolare, i laici delle confraternite si impegnavano in sermoni predicati in pubblico in lingua volgare. Questa attività, col tempo, diviene problematica e quindi, con il nascere degli ordini mendicanti, le confraternite vengono affidate ad essi. L'autore passa quindi ad approfondire il ruolo degli ordini mendicanti nelle confraternite, sottolineando in particolare come l'ingresso degli ordini mendicanti nelle confraternite elimini il loro carattere puramente laicale e le renda una realtà ibrida. Inoltre la predicazione e la stessa guida delle confraternite viene tolta ai laici e affidata ai religiosi; i laici si limitano ad accompagnare e servire i religiosi, che, soli, predicano. Le confraternite, in questo periodo, si dotano di statuti propri, redatti ancora una volta dai religiosi, e si stabilizzano. Accanto alle vecchie confraternite ne vengono fondate di nuove, sempre da religiosi, che restano però sempre ben distinte dai loro terz'ordini. Si arriva così al XV secolo, il periodo che l'autore passa a studiare. In quest'epoca le confraternite, ormai gruppi stabili, assumono una notevole importanza nell'ambito cittadino, e si distaccano sempre più dagli ordini mendicanti, per legarsi ad aspetti particolari del tessuto cittadino, in particolare alle arti e ai mestieri. Lo scopo principale delle confraternite e l'attività principale dei laici in esse diventano allora quelli dell'assistenza, verso i confratelli e più in generale verso i bisognosi, insieme a un impegno personale di vita devota. Arriviamo così al secolo XVI, l'ultimo analizzato dall'autore. Questo periodo è caratterizzato dalla reazio-

ne della Chiesa cattolica alla riforma protestante e dalle decisioni del Concilio di Trento, eventi che hanno un influsso anche sulle confraternite, in particolare in due ambiti: l'imposizione di statuti uguali per tutti e la nascita di compagnie meramente devozionali nelle parrocchie. In particolare, le confraternite, e i laici che le costituiscono, da un lato aumentano di diffusione e di prestigio, dall'altro però sono sempre più soggette alle autorità ecclesiastiche e perdono di autonomia e creatività. In conclusione, l'autore mostra come attraverso questa analisi emerge un ruolo del laicato più o meno attivo nell'ambito ecclesiale a seconda delle varie epoche.

Abbiamo poi un articolo di Andrea Codignola sul tema dell'illuminazione nel commento di Tommaso d'Aquino al *De Trinitate* di Boezio. L'autore sottolinea subito come lo studio sul tema dell'illuminazione significhi l'indagine sulla capacità conoscitiva razionale dell'uomo e quindi sulla sua capacità di cogliere la verità, e quindi sul rapporto tra ragione e fede, tra filosofia e teologia. Tale studio e tale indagine vengono compiuti in base al pensiero espresso da Tommaso nel suo *Commento al De Trinitate di Boezio*. L'autore, quindi, come prima cosa offre una presentazione storica di tale commento, sottolineando in particolare il valore di questo commentario giovanile dell'Aquinate, dovuto non solo al fatto che egli è l'unico autore dell'epoca a commentare quest'opera, ma anche al fatto che in questo lavoro egli ci presenta il suo pensiero più avanzato riguardo all'epistemologia delle scienze. Il tema dell'illuminazione, del resto, era all'epoca assai discusso, a partire dalle posizioni di Agostino confrontate con il pensiero di Aristotele e dei suoi commentatori arabi. È in questo confronto che si pone l'intervento di Tommaso. L'autore passa quindi a presentare la dottrina dell'illuminazione nell'opera tommasiana presa in esame, mostrando subito come l'Aquinate attribuisca all'intelletto umano un'illuminazione naturale, che è data dalla luce dell'intelletto agente; accanto ad essa, c'è un'illuminazione soprannaturale, che è data dalla luce della fede in terra e dalla luce della gloria in cielo. La luce dell'intelletto agente, di cui l'anima è fornita per natura e che le deriva dalla creazione, consente all'intelletto di cogliere le verità relative all'ambito naturale. La luce della fede, poi, eleva l'intelletto e gli permette di aderire a verità che eccedono la sua capacità naturale, ma

sempre rispettando il suo modo di essere e di conoscere. La luce della gloria, infine, permette all'intelletto di vedere Dio faccia a faccia. Approfondendo il ruolo della luce naturale della ragione, Tommaso mostra come la mente umana, possedendo sia la capacità illuminativa attiva, cioè l'intelletto agente, sia la capacità recettiva di quanto da esso astratto, cioè l'intelletto possibile, abbia in se stessa per natura tutto ciò che è richiesto per conoscere la verità, e quindi come la mente umana sia capace di conoscere le verità relative al suo ambito per natura, senza bisogno di una illuminazione della grazia o di altro tipo (ma sempre senza escludere il sostegno e l'azione di Dio, che influisce in ogni moto creato, anche quello della conoscenza naturale). Quanto alla conoscenza di Dio, l'intelletto può, con la luce naturale, conoscere l'esistenza di Dio, ma non la sua essenza, perché l'intelletto umano, in questa vita, ha sempre a che fare con forme create, e nessuna forma creata è proporzionata a Dio. Nella conoscenza di Dio l'intelletto è poi aiutato dalla luce della fede e dai doni della sapienza e dell'intelletto. Quanto alla prima realtà conosciuta dall'intelletto, essa non è né Dio né la luce di Dio nell'uomo, cioè l'intelletto umano, ma sono le forme astratte dalle cose. Infine l'autore, a partire dalla dottrina dell'illuminazione presentata, studia i rapporti che ne emergono tra ragione e fede, e quindi tra filosofia e teologia. Ragione e fede sono due luci distinte, ma entrambe si rapportano alla verità e vengono da Dio. La fede non distrugge ma eleva la ragione, perfezionandola e rispettandola nel suo modo di agire. Essa non si pone contro, ma al di sopra della ragione, e si rivela necessaria per l'uomo, che, a motivo della sua limitatezza, senza di essa non potrebbe mai raggiungere il suo fine ultimo, Dio. Tra ragione e fede non può quindi mai esserci reale contrasto, ma solo armonia, pur nella distinzione reciproca. Da tali rapporti tra ragione e fede derivano i rapporti tra filosofia, basata sulla ragione, e teologia, basata sulla fede: anche tra esse non potrà mai esserci un reale contrasto; esse godono sì di una certa autonomia, ma ciò non deve portarle a separarsi, bensì a collaborare, in un reciproco arricchimento. Tutto ciò, in ultima analisi, mostra il pieno valore di quanto Dio ha creato: la ragione umana, per quanto limitata, finita, è in se stessa perfetta, ed è aperta al dono della fede, che la eleva, rafforzandola, arricchendola e proteggendola.

A esso fa seguito un articolo di Egidio Giuliani sul tema della legge umana in Tommaso d'Aquino come terza via possibile tra Giusnaturalismo e Positivismo giuridico. In questo lavoro l'autore inizia presentando le istanze fondamentali del Giusnaturalismo. Il punto di partenza è che esiste una natura umana oggettiva, conoscibile dalla ragione, alla quale deve essere commisurata ogni norma di comportamento, anche quella stabilita dal legislatore umano. Quindi ogni norma che non è conforme alla natura umana non deve essere applicata e non è una vera legge. Nell'ambito di questa scuola, la natura umana è intesa da alcuni soprattutto in riferimento ai suoi aspetti biologici, da altri soprattutto in riferimento ai suoi aspetti razionali, anche in connessione con Dio e il suo piano provvidenziale. È in questo contesto che è nata l'affermazione dei diritti naturali dell'uomo e di una continuità tra diritto e morale. L'autore passa poi a studiare le istanze fondamentali del Positivismo giuridico. Il punto di partenza è che il diritto è tale solo in quanto è posto dall'autorità umana del legislatore. Quindi il diritto non ha alcuna legittimazione fuori di sé, ad esempio in una natura umana oggettiva, e il diritto naturale non ha alcun carattere propriamente giuridico. Inoltre il diritto non ha alcuna dipendenza dalla morale, né da un'istanza di tipo religioso. Quello che conta è la conformità della singola norma al complesso del diritto posto dal legislatore. In seguito l'autore affronta il tema della legge umana positiva in Tommaso d'Aquino, riferendosi alla *Summa Theologiae*. Il punto di partenza è il movimento dell'uomo verso Dio: per giungere a Dio, all'uomo servono dei mezzi, tra i quali vi è la legge; nell'ambito della legge, un posto particolare è occupato dalla legge umana positiva. È opportuno che esistano leggi umane positive, perché esse costituiscono una disciplina utile per l'uomo per giungere alla virtù. La legge umana positiva deve derivare dalla legge naturale, come conclusione necessaria (e ciò fonda il diritto delle genti) o come ulteriore determinazione (e ciò fonda il diritto civile). La legge umana positiva deve quindi essere conforme alla legge naturale, oltre che alla legge divina positiva e alle consuetudini umane. La legge umana positiva deve limitarsi a proibire quegli atti più gravi che renderebbero impossibile la civile convivenza e a comandare quegli atti virtuosi che sono indispensabili per il bene comune. Inoltre la legge umana positiva, se è

giusta, obbliga in coscienza, mentre, se è ingiusta, non deve essere osservata. Nell'ambito della legge umana positiva è possibile allontanarsi dalla lettera della legge, per seguirne lo spirito, mutare la legge con il mutare dei tempi, e avere una dispensa dalla legittima autorità. Infine l'autore, in una importante sintesi, alla luce di quanto detto, affronta il tema dei rapporti tra natura, morale e legge umana positiva. Una visione completa della natura umana deve avere come elemento specifico la razionalità, ma accanto ad essa deve includere anche la corporeità e la libertà. Quanto alla morale e alla legge umana positiva, esse, pur essendo distinte, riguardano entrambe gli atti umani e hanno una nota di doverosità, legata alla responsabilità, per cui vi sono tra esse delle influenze reciproche, che devono essere armonizzate senza opposizioni. L'importanza della legge umana positiva, alla luce della riflessione di Tommaso d'Aquino, emerge come spinta data all'uomo, essere finito e ferito dal peccato, per il compimento del bene e il perseguimento della virtù.

Vi è poi un articolo di Elena Clara Malaspina sulle esperienze di vita cristiana nelle orazioni di Caterina da Siena, un lavoro ben imbastito ma non rivisto dall'autrice a motivo della sua prematura scomparsa, che pubblichiamo postumo e senza correzioni come omaggio a questa grande e benemerita docente, latinista e studiosa della santa senese. In esso l'autrice, dopo aver distinto l'orazione, intesa come colloquio con Dio alla sua presenza, dalla preghiera di richiesta rivolta a Dio, prende in esame alcune orazioni di Caterina da Siena per mostrare come esse esprimano alcuni atteggiamenti fondamentali della vita cristiana. La santa senese si rivolge a volte direttamente alla Trinità, a volte a Gesù, usando la lingua senese, con grande familiarità. Quando parla con la Trinità, la sua orazione diventa un colloquio con ciascuna delle Persone divine, che rivela la profondità della sua vita trinitaria di grazia. Quando parla con Gesù, gli manifesta la sua volontà di conformarsi alla volontà di lui, per diventare così pienamente immagine e somiglianza di Dio; ma Caterina è consapevole che tale conformità, fondata sull'amore, è dono di Dio, della sua grazia, della sua misericordia, che devono essere chieste nella preghiera. Caterina, nelle sue orazioni, invoca Dio per i giusti ma soprattutto per i peccatori, per i quali ella dimostra una grande compassione.

L'orazione della santa, infatti, non manca di una premurosa attenzione per il prossimo, soprattutto per i peccatori. Tutti questi elementi permettono all'autrice di concludere che queste orazioni cateriniane offrono uno spunto prezioso di vita cristiana anche per il nostro tempo.

Segue poi un articolo di Riccardo Pane sull'argomento delle croci di pietra armene, studiate nel loro valore storico, teologico, liturgico, spirituale e artistico. Nel suo contributo l'autore mette subito in evidenza l'importanza presso la civiltà armena delle croci di pietra, che infatti sono state erette dagli armeni, soprattutto in patria ma anche all'estero, a decine di migliaia e per le circostanze più varie. Viene poi studiato il valore di tali croci di pietra: fatte di tufo e consacrate con il sacro crisma, esse manifestano una presenza sacra e potente, che è la presenza di Dio e, più specificamente, di Cristo. Le croci di pietra hanno anche un valore magnetico: orientano il mondo, che di per sé è caotico, verso Cristo, mettendo così ordine nel mondo. Infatti, con i suoi quattro bracci estesi verso i quattro punti cardinali, la croce acquista un valore cosmico e il suo influsso si estende al mondo intero. Così la croce di pietra diventa un punto di mediazione e di collegamento tra cielo e terra, tra sacro e profano, e costituisce una porta che dalle tenebre fa entrare nella luce. L'autore, in seguito, presenta i principali elementi decorativi delle croci di pietra e ne studia i significati simbolici. Innanzitutto c'è la forma ad albero che la croce assume, forma che richiama l'albero della vita dell'Eden e rimanda ai temi del paradiso terrestre, della redenzione e della vita eterna. Poi ci sono le decorazioni con elementi della vite, che richiamano il tema della torchiatura di Cristo sulla croce per la redenzione degli uomini, e con rami di palma in forma di ali, che richiamano il tema della croce come albero fecondo. Vi sono anche decorazioni con uccelli, come il pellerin, che rimanda al sacrificio di Cristo, ma soprattutto la fenice, che rimanda alla risurrezione di Cristo. Vi è ancora una serie di elementi decorativi legati all'elemento della luce, che rimandano a Cristo, sole di giustizia e stella del mattino, ma anche al Golgota con la croce gloriosa e al Tabor con la trasfigurazione. Infine vi sono raffigurazioni di oggetti simbolici, come la piramide, che rimanda al Golgota ma anche al tema del santo monte da scalare per arrivare a Dio e quindi all'ascesi cristiana, e la rosetta, che è segno del potere e della fecondità. Da

ultimo l'autore accenna alle epigrafi che accompagnano queste croci di pietra e al loro valore teologico e spirituale, in genere legato ai temi della salvezza, della vita eterna, del ritorno di Cristo e del giudizio universale.

A esso fa seguito un articolo di Sun Xuyi sull'amicizia tra Matteo Ricci e Xu Guangqi come modello di evangelizzazione per il nostro tempo. In questo contributo l'autore, partendo dalla constatazione del fatto che l'amicizia oggi è un mezzo importante per superare divisioni e conflitti e per creare comunione, presenta l'amicizia tra Matteo Ricci e Xu Guangqi come modello per una modalità efficace di evangelizzazione. Innanzitutto viene presentata la figura di Matteo Ricci e la sua opera evangelizzatrice in Cina. Gesuita, egli operò in Cina nella seconda metà del secolo XVI e agli inizi del secolo XVII e si rivelò un vero modello di missionario capace di inculturare la fede cristiana in Estremo Oriente, nonostante le grandi difficoltà incontrate. Egli era desideroso di trasmettere la verità, a qualunque ambito essa appartenesse (la fede, ma anche la scienza e la cultura); da ciò anche il suo impegno per l'istruzione delle popolazioni locali. Egli fu un testimone del Vangelo anche con la sua vita, in particolare con la sua capacità di perdonare coloro che lo perseguitavano, e con il suo amore per i poveri e la sua cura per i malati. Poi l'autore presenta la figura di Xu Guangqi, un alto funzionario cinese che si pose in un atteggiamento prima di dialogo e poi di amicizia con Matteo Ricci, fino a convertirsi al cristianesimo. Egli fu un uomo onesto, aperto alla verità, saggio, equilibrato e virtuoso, e fu anche un promotore dello sviluppo scientifico, tecnologico, agricolo e commerciale della Cina. Fattosi cristiano, Xu Guangqi iniziò a sua volta a predicare il Vangelo, a partire dalla sua famiglia, ottenendo molte conversioni, anche presso coloro che prima lo avevano attaccato. Ma egli dedicò le sue attenzioni anche ai poveri, ai malati e ai prigionieri. Fu anche un uomo di grande cultura e di governo, che si impegnò per lo sviluppo del suo popolo. Egli riteneva che il cristianesimo e il confucianesimo fossero conciliabili e vedeva la teologia e la scienza in stretta connessione. Infine l'autore mette in luce e analizza l'amicizia tra Matteo Ricci e Xu Guangqi. Per la cultura cinese l'amicizia è una realtà molto importante, e Matteo Ricci, che scrisse un trattato intitolato proprio *L'amicizia*, si impegnò a costruire

amicizie sincere con le persone che frequentava, ed era accogliente e disponibile con tutti, e ciò favorì l'opera evangelizzatrice sua e dei suoi compagni di missione. L'amicizia tra Matteo Ricci e Xu Guangqi fu un'amicizia profonda, che si estendeva anche all'ambito della spiritualità, della virtù, dell'evangelizzazione, oltre che all'ambito della scienza. Essi studiavano insieme, lavoravano insieme, condividevano la verità, la virtù e anche la fede. La loro vicenda può essere un modello non solo di rispetto e di incontro, ma anche di pratica evangelizzazione nel mondo di oggi.

Vi è poi un articolo di Andrea Valori sulla pericope dell'adultera (Gv 7,53-8,11) e sulla teologia del giudizio che essa veicola. Dopo aver presentato la storia, la struttura e la collocazione del testo, l'autore studia innanzitutto le varie fasi in cui si sviluppa il racconto. La situazione iniziale presenta Gesù nel tempio, che, come maestro, insegna al popolo che sta attorno a lui. Vi è poi la complicazione, con l'intervento di alcuni personaggi – gli scribi e i farisei e l'adultera – e con il tranello teso a Gesù riguardo alla questione dell'adultera, per cui Gesù dal ruolo di maestro passa a quello di imputato. Segue l'azione trasformatrice, in cui Gesù con la sua parola ribalta la situazione, e la conseguente soluzione, per cui la donna è libera e Gesù viene fuori vincitore dal tranello che gli era stato teso. Infine c'è la situazione finale, in cui Gesù congeda l'adultera senza giudicarla/condannarla, ma comandandole di non peccare più. Da questo studio delle varie fasi del racconto l'autore ricava l'affermazione che l'elemento centrale della pericope è l'affermazione di Gesù di non condanna dell'adultera, mediante la quale viene sottolineata la misericordia di Gesù, che da allora sarebbe diventata un elemento decisivo per l'applicazione della Legge (nella Nuova Alleanza). Poi l'autore analizza i vari personaggi del racconto. Innanzitutto ci sono gli scribi e i farisei, che irrompono nella scena ponendo in mezzo l'adultera e facendo una domanda trabocchetto a Gesù riguardo alla sorte a cui destinare l'adultera; costoro appaiono privi di una vera capacità di giudizio (giudicano secondo la carne e non secondo lo spirito) e soprattutto non prendono nemmeno in considerazione la possibilità di una conversione per l'adultera, ma per loro esiste solamente la condanna; alla fine se ne vanno senza aver ottenuto nulla. Poi c'è Gesù: egli è il personaggio principale della peri-

cope, ed è presentato come il maestro, che risolve il caso dell'adultera con una parola di misericordia, che mostra di avere autorità verso la Legge, portandola a compimento, e che supera il giudizio/la condanna con il perdono, legato alla conversione. È proprio questo atteggiamento di misericordia verso il peccatore che dovrà caratterizzare il discepolo di Gesù. La donna adultera e il popolo non vengono invece studiati dall'autore. Un altro tema importante affrontato è la questione del perché questo testo non si trovi nei manoscritti in nostro possesso fino al secolo IV; a partire da ciò, l'autore traccia un breve quadro della disciplina penitenziale della Chiesa primitiva, sottolineandone l'atteggiamento rigorista, per il quale si faticava a comprendere un brano come questo, così aperto alla misericordia e al perdono. Infine viene tracciata una teologia del giudizio a partire dal brano studiato: non è la punizione che produce la conversione, ma una relazione particolare del peccatore, che rimane una persona (senza confondersi con il suo peccato), con Gesù, l'unico senza peccato, e quindi l'unico che può emettere un giudizio, ma che emette un giudizio di perdono.

Infine concludiamo con un articolo di Lilin Wu sul tema della felicità e della via che conduce ad essa. In questo contributo l'autrice, partendo dalla constatazione che oggi come in passato il tema della felicità è molto studiato e da tanti punti di vista, essendo un tema fondamentale per l'uomo, e che la felicità è il fine della vita umana ma è impegnativo raggiungerla e l'uomo non sempre segue la retta via che conduce ad essa, si propone di fare un'analisi teologica del tema della felicità e del cammino che l'uomo deve percorrere per giungere ad essa, affrontando anche il tema del peccato originale in un'ottica che consente di superare una visione pessimistica e di incoraggiare l'uomo nella sua ricerca della felicità. L'autrice, dunque, come prima cosa cerca di dare una definizione della felicità. Dopo aver passato in rassegna varie definizioni, dall'antica Grecia passando per la scolastica cristiana fino ai giorni nostri, l'autrice definisce la felicità come la soddisfazione del corpo e dell'anima, e precisa che la suprema soddisfazione viene dall'unione con Dio. Quindi la massima felicità per l'uomo consiste nell'unione con Dio, che sarà massima nella beatitudine del paradiso. L'autrice affronta poi il tema del peccato originale, considerato, alla luce di una certa tradizione ebraica e cristiana, come *felix culpa*.

Dio aveva creato tutte le cose buone e quindi felici. Anche l'uomo era stato creato felice, ma l'uomo ha peccato, diventando così infelice. Ma il peccato originale ha per l'uomo una conseguenza positiva: gli fa sperimentare quanto sia preziosa la felicità (che ha perso) e quindi lo stimola a compiere un cammino di perfezionamento fino al raggiungimento di essa. In questo cammino un posto centrale è occupato da Cristo, che è colui che compie la salvezza dell'uomo e quindi gli apre la strada per il raggiungimento della felicità. L'autrice passa allora a considerare la figura di Cristo, e specificamente si chiede se si possa affermare che Cristo è un uomo felice, e, a partire da un'analisi fenomenologica, risponde affermativamente: Cristo ha compiuto tanti gesti di amore e di bene, era pienamente libero, aveva buone relazioni con i suoi parenti e i suoi amici, era vitale e forte, pregava; egli quindi possiede sia i beni dell'anima, sia i beni del corpo, sia i beni esterni/di fortuna, e quindi è felice. Non solo, ma Cristo, precisa l'autrice, è venuto per rendere felici tutti gli uomini, per aiutare tutti gli uomini a raggiungere la beatitudine. Infine l'autrice affronta il tema della via che l'uomo deve percorrere per raggiungere la felicità, e mette in luce il fatto che tale via è innanzitutto un cammino personale che parte dal rientrare in se stessi per scoprire ed eliminare il male che ognuno ha in sé e per unificare la propria interiorità, per poi aprirsi a Dio con tutto se stessi e unirsi a lui nella comunione, realizzando così pienamente l'essere a immagine e somiglianza di Dio, di un Dio che è felice. Questa via, che consente di raggiungere la piena felicità nella beatitudine del cielo, permette però di gustare già ora una certa felicità, perché in tale via si praticano la preghiera, la carità, la fraternità, che sono fonte di gioia.

MICHELE ROBERTO PARI O. P.
Direttore di Sacra Dottrina

L'ANTIFONA, TRA STORIA E FUNZIONE NELLA *LITURGIA HORARUM*

CLAUDIO BENVENUTI O. P.

1. INTRODUZIONE

La *Liturgia delle Ore* o *Ufficio divino* costituisce la «preghiera pubblica e comune del popolo di Dio»¹ nella sua forma privilegiata², dialogo sponsale ed orante tra la Chiesa e Cristo³. Fedele al comando di pregare sempre senza stancarsi (cf. Lc 18,1), la voce dell'assemblea santa s'innalza al Padre in canto. Individuando nei salmi e nei cantici biblici, nelle antifone e nei responsori la parte storicamente preponderante delle *horae canonicae*⁴, già la loro denominazione possiede un evidente carattere prettamente canoro, proprio di una comune dimensione responsoriale.

Il presente studio si concentrerà sull'indagine dell'antifona, secondo la prospettiva teologica, liturgica e musicale.

2. NOTE TERMINOLOGICHE, STORICHE E LITURGICHE

2.1. Definizione

I contorni semantici del termine *antifona*, pur nelle plurime variazioni, si fondono con la pratica liturgica, ossia con la funzione speci-

¹ SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Institutio Generalis de Liturgia Horarum* [IGLH], 1.

² Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum concilium* [SC] (4 decembris 1963), 13.

³ Cf. SC, 84.

⁴ V. RAFFA, «Liturgia delle ore», in D. SARTORE – A. M. TRIACCA – C. CIBIEN (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1984, 705.

fica nella complessa struttura organica della *Liturgia horarum*. In un trattato sul Breviario romano, il celebre dom Pio Parsch, offrendo una prima eloquente illustrazione esplicativa, ne traeva la definizione. Attribuendogli l'eguale valore che ha per un gioiello l'incastonatura di una pietra preziosa, inscriveva l'antifona nel contesto liturgico e musicale, definendola «un versetto o una frase che attualmente si canta o si recita prima e dopo un salmo o un canto analogo ad un salmo, per preparare l'intonazione e dare al lettore o al cantore un pensiero determinato per la salmodia»⁵. Il canonico agostiniano suddivideva ulteriormente la duplice finalità in intellettuale e musicale.

Indugiando sull'etimologia, si palesa la duplice natura dell'antifona. Il termine deriva dal greco ἀντι-φώνη, letteralmente *contro-voce* oppure *canto opposto*, ed indica una particolare modalità canora. L'aggettivo allude a qualcuno «che risponde, che rinvia il suono. Canto eseguito alternativamente da due cori», trasposto in latino con il lemma *antiphona*⁶.

Infatti, fin dal IV secolo, poi splendidamente nel canto gregoriano, tale denominazione riguarda il canto di due semicori nel dialogo canoro, l'esecuzione di un cantico o un salmo intonandone alternativamente i versetti. Differentemente, la più antica salmodia responsoriale si limitava alla risposta del popolo incolto allo *psallere* o alle invocazioni del cantore (le Litanie ne sono un esempio)⁷, ma riducendosi spesso alla ripetizione e alla monotonia.

A motivo del significato desunto dal greco, l'espressione specifica il canto elevato in ottava sulla consueta voce maschile. Infatti, la partecipazione al coro di bambini e donne nella vetusta pratica del salmodiare implica per natura l'immissione di una tonalità di un'ottava più alta, creante una sorta di polifonia⁸.

⁵ P. PARSCH, *Il breviario romano*, Marietti, Bologna 1953, 101.

⁶ H. LECLERCQ, «Antienne», in F. CABROL (ed.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Letouzey et Ané, Paris 1907, vol. 7, col. 2282.

⁷ Cf. P. ESTEBAN, «La salmodia antifonica», in *Cuadernos sacerdotales* 10 (1964), 213.

⁸ Cf. J. PENA, «Antifona», in J. PENA – H. ANGLÉS (edd.), *Diccionario de la música labor*, Editorial Labor, Barcelona 1954, vol. 1, 82.

Con il corso dei secoli, il medesimo termine ha esteso l'uso all'eucologia minore nei formulari per la celebrazione eucaristica o ad alcuni brevi canti mariani, solitamente posti alla conclusione della preghiera di Compieta, diversi secondo i tempi dell'anno. L'*antiphona ad introitum*, *ad offertorium* e *ad communionem* nella messa hanno preso il nome dalla modalità antifonica con cui anticamente venivano cantati, seppur differiscano sostanzialmente dalla tipologia di antifone destinate all'Ufficio divino⁹.

Pertanto, la natura prima delle antifone si rispecchia primariamente nella funzione eminentemente musicale, in quanto definibili «ritornelli destinati ad essere cantati o dopo il salmo o anche ad ogni strofa del salmo»¹⁰.

Di fatto, le antifone costituiscono un ausilio per accordarsi alla melodia salmodica, appartenendo allo stesso modo. Non solo suggeriscono le note, i neumi più idonei per introdurre l'orante al tono consigliato, ma indicano anche la *terminatio* con cui concluderlo. Al contempo, permettono di individuare la nota particolare e dominante, consentendo di far risuonare la ricchezza spirituale e teologica, mediante un "basso-continuo" alla preghiera salmica.

La funzionalità antifonica musicale e liturgica affonda nella storia, anche precedente alle comunità cristiane. Un rapido sguardo al percorso secolare dell'antifona contribuisce ad una maggiore comprensione e valorizzazione di questo elemento non trascurabile né secondario della preghiera canonica.

2.2. Breve *excursus* storico

Volendo tracciare un sintetico profilo storico dell'antifona, già il nome consente di rintracciarne le origini che esulano dal contesto dell'Ufficio divino.

⁹ Cf. F. BUSSI, «Antifona», in A. SOLMI (ed.), *Enciclopedia della musica*, Rizzoli Ricordi, Bologna 1972, 106. Da notare che l'unica antifona della messa che ha conservato la struttura antifonica è l'introito. Essa è costituita da un'antifona, dal versetto, dal *Gloria Patri* e dalla ripetizione dell'antifona.

¹⁰ Cf. A.-G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, Queriniana, Brescia 1984, 237.

Il riferimento alla modalità di canto a cori alternati è l'eredità di una pratica cara ai popoli orientali già dal II secolo, secondo la testimonianza di Socrate, storico bizantino del III secolo ed autore della *Historia ecclesiastica* (VI, 8). Più probabilmente, il canto antifonario era una pratica propria della comunità giudaica di Antiochia nel IV secolo¹¹, che presto si trasmise alle primitive comunità cristiane, soprattutto provenienti dal paganesimo¹².

Nella stessa epoca, la pellegrina Egeria testimonia di sorprendersi raccontando che a Gerusalemme «si fa in modo che salmi e antifone siano sempre appropriati e scelti logicamente, in modo da convenire con l'oggetto stesso della celebrazione»¹³. Non è da escludere che l'allusione della pellegrina galiziana sia un riferimento alle antifone quali nuove composizioni letterali originali. Queste si discostano dall'antica salmodia responsoriale che le traeva da un versetto del salmo stesso¹⁴.

Sarà l'uso dei monasteri in Siria e Palestina ad affermarne successivamente la rapida diffusione ad Alessandria, Costantinopoli e in ultimo nelle comunità cristiane milanesi di Sant'Ambrogio, testimoniate dagli scritti di San Basilio e di Cassiano¹⁵.

Antiochia, Costantinopoli e Milano presentano una comunanza. L'antifona diviene un mezzo di propaganda dottrinale, strumento utile a penetrare nella coscienza cristiana. Lo storico Sozomeno, nella sua *Historia ecclesiastica* (VIII, 8), racconta dell'uso distorto delle antifone da parte degli eretici ariani nel IV secolo ad Antiochia. Attraversando le strade della città, questi cantavano inni antifonici con clausole eretiche per convincere il popolo delle loro tesi dottrinali erronee. La risposta dei capi dei cristiani ortodossi, Diodoro e Flaviano, fu nelle identiche modalità, dividendosi in due cori salmodianti alternativamente, ma con contenuti nettamente diversi. Sempre Sozomeno testimonia il medesimo agire di san Giovanni Crisostomo (IV secolo)

¹¹ Cf. BUSSI, «Antifona», 105.

¹² Cf. PARSH, *Il breviario romano*, 101.

¹³ EGERIA, *Peregrinatio Aetherie* 25, in *Sources Chrétiennes*, 296, 248-249.

¹⁴ Cf. ESTEBAN, «La salmodia antifonica», 216.

¹⁵ Cf. PENA, «Antifona», 82.

a Costantinopoli, insegnando ai suoi fedeli a cantare, come gli ariani, gli inni attribuiti al re Davide.

Per trasmettere la capacità eloquente di penetrazione mnemonica e la potenza comunicativa dell'antifona nella chiesa primitiva è utile citare un episodio accaduto ad Antiochia nel 362, narrato nella *Historia ecclesiastica* del suddetto storico (V, 13). In opposizione alla scelta dell'imperatore Giuliano l'Apostata di voler reintrodurre il culto degli idoli, il popolo cristiano portò in processione nelle strade della città le reliquie di San Babila. Il clero cantò il salmo 97(96), mentre la folla credente ripeteva ad ogni versetto l'antifona tratta dal medesimo componimento biblico: «Si vergognino tutti gli adoratori di statue e chi si vanta del nulla degli idoli. A lui si prostrino tutti gli dèi!»¹⁶. L'effetto sul popolo fu vasto e reale tanto da suscitare grandi esempi di resistenza alle persecuzioni, poiché permasero nella memoria dei fedeli le parole del salmo ripetute durante il martirio¹⁷.

L'uso da parte degli eretici ariani dell'antifona per distorcere la verità dottrinale della Sacra Scrittura induce a pensare che si trattasse di libere composizioni, come le lodi trinitarie soggette alle derive subordinazioniste a cui sant'Ambrogio si oppose. Secondo sant'Agostino, il noto antistite inseriva l'attuale comune dossologia trinitaria del *Gloria Patri* ad intermezzo degli inni laudativi insegnati al popolo radunato e «cantati al modo orientale»¹⁸. È logico ritenere che l'autonomia contenutistica dell'antifona quale componimento a sé stante, sebbene unita al salmo, sia stata accompagnata ad una creativa rielaborazione melodica.

Il giungere a Roma della salmodia antifonica nel V secolo, durante il pontificato di Celestino I (422-432), vede affidare il canto corale a cantori professionisti, introducendo l'antifona *ad introitum* nella messa romana, intercalata ai versetti del salmo come ritornello.

¹⁶ Sal 97(96),7, in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013, 1327.

¹⁷ PARSH, *Il breviario romano*, 103.

¹⁸ AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, IX, 6-7; cf. *Epistola* 21, 34; PARSH, *Il breviario romano*, 102.

L'antifona ripetuta tra due versicoli fu presto abbandonata primariamente dal contesto monastico, per facilitare la scorrevolezza della preghiera corale. Entrambi le testimonianze accertano l'ormai consolidato legame dell'antifona ad un contesto non più catechetico-popolare, ma prettamente liturgico, provato dall'assenza di voci miste e di cori differenziati per genere ed età.

2.3. Tipologia e finalità dell'antifona

L'individuazione della molteplicità tipologica delle antifone è riverbero delle loro diverse finalità. Nell'*Institutio Generalis Liturgiae Horarum* le antifone sono l'argomento principale del terzo capitolo. In esso vengono trattati i diversi elementi della Liturgia delle Ore. Vi sono dedicati ben otto paragrafi, dal n. 113 al n. 120. Se, in primo luogo, si introduce al significato dell'antifona nella struttura della preghiera canonica, secondariamente se ne esplicita l'uso. I paragrafi sono ascrivibili alla dimensione rubricale.

Innanzitutto, insieme ai titoli e alle *orationes post psalmum*, nella tradizione latina, anche alle antifone è riconosciuto il merito di aver contribuito ad una più ampia comprensione salmica al fine di renderli autentica orazione individuale e comunitaria¹⁹.

Le antifone dell'Ufficio divino sono distinguibili in diverse tipologie: salmodiche, bibliche, ecclesiastiche, storiche, alleluiatiche e finali.

Le prime rappresentano le più antiche e comuni, poiché desunte dal salmo stesso.

Le antifone tratte dalla Sacra Scrittura sono riferite ai testi liturgici, altre volte contengono solo in filigrana il brano biblico configurandosi quali componimenti ecclesiastici.

Le antifone storiche o agiografiche sono destinate ai salmi e cantici del santorale. Sono atte a comunicare l'alto ideale della santità cristiana, mediante il conciso racconto di alcuni episodi della vita del santo, oppure tratte direttamente dagli scritti spirituali²⁰.

¹⁹ Cf. IGLH, 110.

²⁰ Ad esempio, nella Memoria di San Martino di Tours, vescovo, le antifone *ad Laudes* ne narrano la gloriosa nascita al cielo meritata dalla vita santa, mentre le antifone *ad Vesperas* si concentrano di più sulle gesta eroiche. Ugualmente nella Festa di San Lorenzo, martire.

Altre sono dette *Antifone finali*, sebbene siano tali solo *in sensu lato*. Non precedendo alcun salmo ma consistendo in un breve poema dedicato alla Vergine Maria o ai santi, probabilmente la denominazione intende indicare la tradizionale modalità canora alternata²¹. L'IGLH le prescrive al termine della Compieta, non escludendo l'ampliamento del repertorio contenuto nel libro della Liturgia delle Ore con altre approvate dalle Conferenze Episcopali²².

Le antifone finali mariane non sono le uniche prive di connessione con un salmo o un cantico. Degni di nota i formulari delle memorie facoltative durante i Tempi forti, dette *Commemorazioni*. Infatti, in alcuni Tempi cosiddetti *speciali*²³, non sono consentite le memorie liturgiche dei santi, eccetto nelle ferie di Avvento, nell'Ottava di Natale e nelle ferie di Quaresima. In tali giorni, la *Liturgia horarum* prevede la facoltà di poter celebrare un santo, in quanto memoria facoltativa, ma solo nelle due modalità stabilite al n. 239 dell'IGLH. All'*Ufficiu lectionis* è concesso sostituire la seconda lettura patristica o magisteriale e l'orazione conclusiva con la lettura agiografica e l'*oratio* del santo. Le *Commemorationes* possono essere recitate *ad Laudes* e *ad Vesperas* dopo l'orazione finale, procrastinando la conclusione. Consistono nell'aggiungere – secondo la circostanza oraria – l'antifona al *Benedictus* o al *Magnificat* propria del santo (o tratta dal Comune indicato) a cui far seguire l'orazione del santorale.

Il numero 113 dell'*Institutio*, senza occuparsi delle fonti da cui sono estratte, ha il suo nucleo nelle centrali proposizioni dichiarative delle cinque finalità delle antifone. Considerando l'indicazione sul genere salmodico pertinenza del titolo, il loro compito possiede cinque

²¹ Cf. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, 250. Si prenda d'esempio il celebre canto antifonico *Tota Pulchra es, Maria!*, di tradizione francescana, reperibile in *Cantus varii romano-seraphici*, Desclée & Socii, Solesmes 1902, 3.

²² IGLH, 92.

²³ Cf. IGLH, 152, 183, 237. Con la dizione *Tempi speciali*, l'IGLH comprende i Tempi forti, le domeniche, le solennità, le feste, così come il Mercoledì delle Ceneri, le ferie di Quaresima, i giorni della Settimana Santa e dell'Ottava di Pasqua, le ferie maggiori di Avvento, l'Ottava di Natale.

declinazioni: trasformare il salmo in preghiera personale; evidenziare un versetto particolarmente sintetizzante del componimento; fornire una speciale colorazione circostanziale; offrire l'interpretazione teologica o festiva del salmo e contribuire a rendere più piacevole la recita del salterio.

La prima e l'ultima finalità sono strettamente personali, poiché interpellano direttamente l'interiorità dell'orante. Nell'*Officium lectionis* e nell'*Hora intermedia* delle feste, delle solennità o nei Tempi forti si è soliti incontrare lunghi salmi intervallati da antifone dal contenuto simile, per facilitarne la recita²⁴. Inoltre, la somiglianza concettuale e il ripetersi di certe antifone sono da intendersi quale «martellamento di una determinata idea del salmo per inciderla più fortemente nell'animo»²⁵ orante.

Differentemente, le antifone dedite a proporre una particolare sottolineatura e quelle che ne offrono un'interpretazione teologica o festiva possono suddividersi in due macrogruppi. Le prime sono ulteriormente divisibili tra quelle che esplicitano un collegamento alla tematica generale o parziale del salmo e le antifone che alludono ai medesimi temi con chiare citazioni scritturistiche.

Invece le composizioni antifoniche in grado di offrire un'interpretazione teologica al salmo in un contesto liturgico festivo possono consistere in un rimando neotestamentario o favorire una lettura cristiana o ecclesiale dei testi²⁶.

Le antifone ai cantici evangelici del *Benedictus*, del *Magnificat* delle domeniche o di alcune solennità ne sono un esempio. L'IGLH

²⁴ «Quando, inoltre, il genere letterario del salmo lo consente, vengono indicate delle divisioni in strofe, in modo che, specialmente se i salmi vengono cantati in una lingua moderna, si possano eseguire intercalando l'antifona dopo ogni strofa; in tal caso è sufficiente aggiungere il "Gloria al Padre" alla fine di tutto il salmo» (IGLH, 125).

²⁵ V. RAFFA, *Liturgia delle ore*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 2021, 166.

²⁶ Cf. J. GIBERT, «Le antifone non salmiche dell'Ordinario della Liturgia Horarum Romana. Traccia per ulteriori approfondimenti», in I. SCICOLONE (ed.), *Psal-lendum. Miscellanea di studi in onore del prof. Jordi Pinell i Pons, osh* (Studia Anselmiana 105, Analecta liturgica 15), Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1992, 135-136.

puntualizza che sono proposte secondo «la qualità del giorno, del tempo o della celebrazione»²⁷, raccomandando il tono solenne dell'esecuzione sia dell'antifona che del cantico. Secondo un'antica tradizione, solitamente il testo antifonico palesa la derivazione dal Vangelo del giorno o – a seguito della seconda *editio typica* della Liturgia delle Ore – viene tratto anche dalle altre due letture della Liturgia della Parola²⁸. L'assonanza creatasi con la coincidenza di tracce scritturistiche tra le *horae canonicae* e l'Eucarestia è prova del nesso intrinseco tra la *Liturgia horarum* e la celebrazione della Santa Messa. A ragione di ciò, l'Ufficio divino «estende alle diverse ore del giorno le prerogative del mistero eucaristico»²⁹.

Poiché Lodi e Vespri segnano i limiti dell'*hodie* liturgico, l'alba e il tramonto del sole, le antifone ai cantici evangelici sono spesso state fatte oggetto di accurata elaborazione poetico-musicale³⁰. Nel repertorio gregoriano più comunemente conosciuto, le melodie hanno un carattere accentuatamente mnemonico per i fedeli, al fine di favorirne il ricordo e la cantabilità. Infatti, «non c'è niente di più solenne e festoso nelle sacre celebrazioni di una assemblea che, tutta, esprime con il canto la sua pietà e la sua fede»³¹. In merito, non si possono non rammentare le antichissime Antifone O, caratterizzanti a livello teologico, liturgico e musicale le ferie maggiori del Tempo di Avvento. La comune somiglianza melodica e tematica accompagna la celebrazione del mistero dell'Incarnazione. La ripetizione e la facilità dell'apprendimento della loro esecuzione ne permette la riconoscibilità al popolo di Dio. Alla violacea tensione liturgica della fede, aderiscono le tonalità minori delle antifone, modulazione gregoriana di un animo plasmato dall'attesa salvifica del Dio Bambino.

²⁷ IGLH, 50.

²⁸ Cf. RAFFA, *Liturgia delle ore*, 168.

²⁹ IGLH, 12.

³⁰ Cf. PARSCH, *Il breviario romano*, 106.

³¹ CONSILIUM – SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, Istruzione *Musicam Sacram* [MS] (5 marzo 1967), 16.

Gli enfatici melismi dell'*hodie* liturgico di alcune antifone note fondono la tonalità gioiosa con l'annuncio di compimento. Rivolgendosi all'ἐκκλησία radunata nel *già e non ancora* del presente, inquadrano l'oggi celebrato nel perenne mistero pasquale. Lo spiccare in alto melodico e figurativo dei neumi, posto ad *incipit* dell'antifona, traduce in dinamismo plastico musicale la medesima elevazione spirituale a cui si appella la liturgia. L'antifona stessa diventa così *contro-voce* o *canto opposto* alla voce del mondo, proponendo un accordo alternativo capace di trasfigurare l'*humana vox* in canto di lode a Dio e canto di speranza divina.

Anche quando le antifone risultano prive di collegamenti diretti al contenuto del salmo, sempre lo inquadrano nel tempo liturgico. Richiamano l'attenzione su un tema generale o evidenziano un'idea privilegiata tra i vari concetti espressi in un contesto celebrativo di un determinato tempo liturgico, della memoria, della festa o della solennità. In tal caso, pur in assenza di una manifesta concordanza tematica, lo spazio dei salmi nella *Liturgia horarum* diventa momento di contemplazione, lode e meditazione sul contenuto dell'antifona che i salmi solo accompagnano.

Soltanto due esempi. Le antifone delle *Laudes in Nativitate Domini* raccontano la nascita di Cristo con una evidente slegatura dai salmi. Similmente anche le antifone delle *Laudes* della Domenica in *Pentecostes* tratteggiano la mirabilità del prodigio del dono dello Spirito senza una relazione ai salmi delle solennità. Nei formulari in cui le antifone esprimono l'esultanza della *vox Ecclesiae* innanzi agli eventi salvifici, esse rappresentano l'azione. I salmi a cui introducono costituiscono la riflessione, quasi un sottofondo musicale o prettamente laudativo, come nel Tempo pasquale, dove l'unica antifona della triade salmica è costituita dall'*Alleluia*³².

Ciò è maggiormente comune, ad esempio, quando l'antifona introduce a più salmi nelle ore minori (Ufficio delle Letture, Ora Media e Compieta), in cui, non potendosi legare direttamente ad un componimento, fa risaltare un elemento accomunante o proprio della festa

³² Cf. RAFFA, *Liturgia delle ore*, 166.

celebrata o dei Tempi forti. D'altronde, nella sua funzione perennemente legante, è compito precipuo dell'antifona «indicarci perché recitiamo il salmo in quel momento e come dobbiamo applicarlo alla festa che celebriamo»³³.

Al contrario, la ragione per cui talvolta le antifone spezzano l'unità di un salmo è da rintracciarsi nel desiderio di incrementare la partecipazione e la concentrazione, nel voler «rendere più varia la recita dei salmi, specialmente nella celebrazione con il canto», e far «comprendere meglio la ricchezza del salmo»³⁴.

2.4. Modalità esecutive

Soltanto perseguendo un'ottica organica dell'intera struttura della Liturgia delle Ore, si eviterà una frammentazione rituale ed un approccio meccanico alla sequenza di elementi della liturgia oraria³⁵. Conservare il naturale carattere musicale dei componenti dell'Ufficio divino nella sua esecuzione consentirà al dato esperienziale liturgico di non soccombere all'abitudine della pratica, specialmente quando si è legati all'obbligo canonico³⁶. D'altronde, la varietà melodica ereditata dal gregoriano ed ampliata recentemente è un prezioso antidoto alla monotonia del parlato, alla semplice lettura priva di melodia.

Nel magistero post-conciliare, sono innumerevoli gli inviti a non tralasciare il canto dal contesto liturgico, superando i vari oneri di un'adeguata formazione e preparazione³⁷. È proprio il canto a veicola-

³³ PARSCH, *Il breviario romano*, 104.

³⁴ IGLH 115.

³⁵ Cf. IGLH, 279: «Quel che conta più di tutto è che la celebrazione non si leghi a schemi rigidi e artificiosi, non obbedisca solo a norme puramente formali, ma risponda allo spirito autentico dell'azione che si compie. Il primo scopo da raggiungere è infatti quello di formare gli animi all'amore per la preghiera genuina della Chiesa e di rendere gioiosa la celebrazione della lode di Dio».

³⁶ Cf. IGLH, 268.

³⁷ Cf. SC, 113: «L'azione liturgica riveste una forma più nobile quando i divini uffici sono celebrati solennemente con il canto, con i sacri ministri e la partecipazione attiva del popolo».

re la forma semplice o solenne della celebrazione, determinata «a seconda della maggiore o minore ampiezza che si attribuisce al canto»³⁸.

Nell'IGLH è affermato cristallinamente il primato dell'azione canora: «La celebrazione in canto dell'Ufficio divino è la forma più consona alla natura di questa preghiera ed è segno di una maggiore solennità e di una più profonda unione dei cuori nel celebrare la lode di Dio»³⁹.

Perciò, dove è fattibile, la preghiera salmica si sposa perfettamente al canto a motivo del nativo carattere musicale. Non a caso, la stessa denominazione di *salterio* e *salmi* deriva dal greco φαλμοι, ossia *melodie*, da cui il verbo φαλλω e il sostantivo ψαλτήριον indicante lo strumento a corde, la lira o l'arpa. Per metonimia, sono termini che indicano le parole cantate⁴⁰. La perfezione della lode a Dio si raggiunge nel canto, nei *Tehillim*, nei *cantici di lode*, nome con cui sono chiamati i salmi dagli ebrei. A motivo di ciò, «tutti i salmi hanno un carattere musicale, che ne determina la forma di esecuzione più consona»⁴¹, atta a favorirne ulteriormente la piena intelligenza.

A ragione dell'*actuosa participatio*, la Costituzione *Sacrosanctum Concilium* suggerisce che «si curino le acclamazioni dei fedeli, le risposte, il canto dei salmi, le antifone, i canti, nonché le azioni e i gesti e l'atteggiamento del corpo. Si osservi anche, a tempo debito, un sacro silenzio»⁴².

Non è estraneo alla realtà scritturistica e liturgica affermare che l'antifona, intesa quale ritornello salmico, sia corpo unico con il salmo stesso. In effetti, l'IGLH afferma che «ogni salmo ha la propria antifona»⁴³. Di conseguenza, la nota della cantabilità vi è facilmente estendibile.

³⁸ MS, 7.

³⁹ IGLH, 268.

⁴⁰ R. LACK, «Salmi», in S. DE FIORES – T. GOFFI (edd.), *Dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 1353.

⁴¹ IGLH, 103.

⁴² SC, 30; cf. *Musicam sacram*, 16; cf. IGLH, 277.

⁴³ IGLH, 113.

Seppur esplicitamente raccomandato dai documenti magisteriali, il canto gregoriano non risulta l'unico codice musicale esclusivo, pur essendo considerato proprio della liturgia romana e da privilegiare ad altre opzioni. Ricalcando le proposizioni del Magistero, l'IGLH ribadisce l'ammissione di altri generi di musica sacra, purché corrispondenti allo spirito dell'azione liturgica e alla natura delle singole parti nel favorire la partecipazione dei fedeli⁴⁴.

Conseguentemente, l'eventuale scelta delle melodie gregoriane per lo svolgimento dei salmi dovrebbe comprendere anche il canto delle antifone.

Se funge da ausilio precedente alla meditazione del salmo, l'antifona può essere recitata, mentre, se dovesse essere adottata quale intermezzo assembleare nel canto del salmo, sarebbe conveniente eseguirla in canto, magari con un accompagnamento complementare polifonico della *schola*. Nulla toglie l'utilizzo dell'antifona come indicatore della melodia del salmo seguente, specialmente nella preghiera corale⁴⁵.

Una breve pausa, un tempo congruo di silenzio tra un salmo e l'altro è anch'esso un elemento ritmico non secondario nella Liturgia delle Ore. Non costituendo un rallentamento forzato nell'assolvimento di un atto culturale, la sacralità della sua natura ne caratterizza la denominazione.

La finalità si esplicita nel consolidare l'unione tra la Parola di Dio e la voce della Chiesa e si declina nuovamente nell'interiorizzazione degli atti di preghiera, oltre che nell'apprendimento di ciascuna melodia⁴⁶.

Il ripetersi dell'antifona alla conclusione di ogni salmo – consigliato dall'IGLH *secundum opportunitatem* – consente di manifestare la struttura ternaria dell'Ora canonica⁴⁷. Inoltre, a sostituzione della proposta orazione salmica⁴⁸, se l'antifona viene recitata o cantata comunariamente, la seconda antifona richiama l'attenzione sull'interpretazione cristologica ed ecclesiale del salmo svolto, a beneficio mnemonico spirituale di ogni orante.

⁴⁴ Cf. IGLH, 264; SC, 116; MS, 9.

⁴⁵ Cf. RAFFA, *Liturgia delle ore*, 212.

⁴⁶ Cf. RAFFA, *Liturgia delle ore*, 193; IGLH, 202.

⁴⁷ Cf. IGLH, 123.

⁴⁸ Cf. IGLH, 112.

3. PER UNA TEOLOGIA DELL'ANTIFONA

3.1. Nel *flumen* della liturgia

«Il fiume di vita diffondendosi dalla tomba fino a noi nel corpo incorruttibile di Cristo, è divenuto *liturgia*. La sua sorgente non è più soltanto il Padre, ma anche il corpo del Figlio ormai tutto penetrato dalla sua gloria. Il fiume di vita può ora sgorgare dal trono di Dio e dell'Agnello. È nata la liturgia: la resurrezione di Gesù ne è il primo zampillo»⁴⁹. Con queste parole, Jean Corbon (1924-2001) descrive la liturgia accostandola all'immagine dell'acqua. In quanto celebrazione del *Christus totius*, con l'azione dello Spirito Santo e della Chiesa⁵⁰, chi vi partecipa si immette nel flusso salvifico sgorgante dalla liturgia del cielo. *Et ostendit mihi fluvium aquae vitae, splendidum tamquam crystallum, procedentem de sede Dei et Agni*, narra San Giovanni nell'Apocalisse (Ap 22,1).

Il fiume di acqua viva, mescolato al sangue del Crocifisso per la Redenzione, irrorà la liturgia terrena in cui «partecipiamo per anticipazione alla liturgia celeste che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini, dove il Cristo siede alla destra di Dio»⁵¹.

Al coro incessante delle schiere angeliche si sommano le nostre voci per elevare al Signore il canto della lode. Infatti, memore del comando di Gesù alla preghiera senza sosta e senza fatica (cf. Lc 18,1), la Chiesa offre continuamente il *sacrificium laudis* (cf. Eb 13,15) unitamente all'intercessione per la salvezza del mondo, *non tantum Eucharistia celebranda, sed etiam aliis modis, praesertim Officio divino persolvendo*⁵². In continuità con la stessa preghiera di Cristo, facendosi voce dell'intera Chiesa orante e prolungando il sacrificio eucaristico⁵³, l'Ufficio divino santifica il tempo diurno e notturno per mezzo della lode a Dio⁵⁴.

⁴⁹ J. CORBON, *Liturgia alla sorgente*, Qiquajon, Magnano 2003, 50-51.

⁵⁰ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* [CCC], LEV, Roma 1998, 1136-1139.

⁵¹ SC, 8.

⁵² SC, 83.

⁵³ Cf. CCC, 1178; IGLH, 12.

⁵⁴ Cf. IGLH, 10.

Così, se la liturgia costituisce il fiume di vita sgorgante da Cristo sorgente, la preghiera oraria canonica consente di far emergere limpidamente il paragone con l'incessante torrente che conduce le aspirazioni oranti del popolo santo al cuore di Dio. Tratteggiando l'immagine, con sfumatura descrittiva, si può affermare che le antifone hanno la loro funzione, non secondaria ma determinante. Rappresentano gli argini di questo particolare *flumen*, quali due rive che tracciano la via, dando specialmente ai salmi il tono e la direzione cristologica⁵⁵.

3.2. Nel salterio, memoria della salvezza

La tradizione chassidica riassume il mistero dei Salmi in un singolare invito rivolto all'ebreo osservante: «Non attendete un miracolo, ma recitate salmi!». Evidentemente, l'esortazione non può indicare soltanto la frequentazione della preghiera rituale giudaica. Com'è noto, in essa la *Torah* svolge un ruolo fondamentale e il Salterio ricalca in piccolo sia la medesima struttura sia la saggezza sapienziale, nella memoria dei *mirabilia Dei* della storia di salvezza. Non a caso, la forma compositiva finale dell'opera, simile al Pentateuco, è suddivisibile in cinque parti rintracciabili con le dossologie, di cui il salmo 150 rappresenta la più solenne e conclusiva⁵⁶. Pur non avendo molte informazioni sull'uso dei salmi nella liturgia del popolo israelita, è certo l'utilizzo di questi componimenti nella liturgia del Tempio. Erano cantati quotidianamente, come il salmo 104 al mattino, narrante i prodigi di Dio, e alla sera il salmo 95, che celebra la regalità divina⁵⁷. Il consiglio tradizionale citato suggerisce altro: la coscienza di un *proprium* potenziale del Salterio, capace di distinguerlo dagli altri testi biblici. In effetti, la contestualizzazione esclusivamente liturgica dei componimenti salmici non ne rispecchia l'originaria finalità. Rivolgersi a Jahweh mediante le parole del salmista è stata pratica diffusa nella

⁵⁵ Cf. PARSCH, *Il Breviario Romano*, 107.

⁵⁶ Cf. E. ZENGER, *I Salmi*, Paideia, Brescia 2013, vol. 1, 25; cf. G. RAVASI, «Salmi», in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 1400.

⁵⁷ Cf. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, 222.

cultura ebraica per secoli, tanto da compendiare la saggezza popolare e la fede del pio israelita. Infatti, probabilmente «il libro dei Salmi nel complesso non è stato mai inteso come canzoniere del tempio, ma come libro di preghiera per la sinagoga o per la devozione familiare, soprattutto come libro di poesia e dottrina religiosa»⁵⁸. Utilizzati per esprimere a Dio l'interiorità dell'orante, in maggioranza tali componimenti dalla pratica individuale sono successivamente traslati al contesto culturale. L'espressione nel culto dell'umanità del credente, attraverso la poesia del Salterio, comunica un'attesa impregnata di fede nei miracoli di Dio, eventi che rinnovano tutto, l'animo e la realtà. Se il miracolo realizza un desiderio che supera le forze del fedele, la consapevolezza del limite non lo marginalizza in una paralisi spirituale, né lo confina nell'inerzia. Al contrario, chi accompagna l'apparente passiva attesa dell'azione divina con la preghiera dei Salmi si dispone ad un'esperienza di una particolare forza vitale. Facendo proprie le parole del salmista, il credente «è attivissimo e al tempo stesso viene messo in guardia dal falso attivismo. A chi recita i salmi accade il miracolo di esporsi libero al Dio della libertà»⁵⁹. Il pio ebreo è scoraggiato ad attendere ozioso l'intervento della destra di Jahweh. È invitato ad una confidenza collettiva, poiché sostanziata dall'esperienza comunitaria d'Israele, raccolta nei componimenti salmici, in cui riversare la vita e rileggere l'esistenza con gli occhi della fede, sempre quale membro del popolo eletto⁶⁰. D'altronde, Dietrich Bonhoeffer, introducendo alla lettura dei salmi, individuava la specificità di questo libro biblico nel porre il lettore o l'ascoltatore alla scuola della preghiera. L'anima del Salterio è educare al pregare, in quanto è quasi un trattato sulla teologia della preghiera. Essa è intesa non semplicemente quale sfogo del personale sentire interiore. Invece, per l'ebreo di allora come per il cristiano di oggi, è un impegnarsi «col cuore, colmo o vuoto che sia, (a) trovare la via a Dio e parlare con lui»⁶¹.

⁵⁸ ZENGER, *I Salmi*, 32.

⁵⁹ ZENGER, *I Salmi*, 12.

⁶⁰ RAVASI, «Salmi», 1406.

⁶¹ D. BONHOEFFER, *Pregare i Salmi con Cristo*, Queriniana, Brescia 2015, 54.

Nella Bibbia greca dei LXX, il nome del Salterio evidenzia l'aspetto musicale, titolandolo *Psalterion* (in ebraico *nebel*); nella tradizione giudaica, il titolo del libro dei Salmi è *Sefer Tehillim*, «libro delle lodi»⁶². Tale definizione sintetizza mirabilmente la teologia complessiva dell'opera che, pur contenendo anche lamenti e grida di supplica e di dolore, pone sempre il soggetto orante nella relazione con Dio, con un *tu* vivo. Lo stesso Jahweh che comanda l'ascolto ad Israele dei suoi comandi salvifici (cf. Dt 6,4-9) e si fa presenza e guida durante l'esodo dei patriarchi e del popolo (cf. Dt 6,10-11), raccomanda: «Guardati dal dimenticare il Signore, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile»⁶³. La *memoria Dei* (*mnéme theou*, in greco), il ricordo di Dio, è la memoria vivificante del credente, coscienza della presenza operante del Signore nella storia: qualsiasi accadimento cela la presenza di Dio, nel passato e nell'oggi. La medesima consapevolezza trasforma ogni presente nell'*hodie* liturgico in cui la salvezza trova compimento in Cristo. Eppure, tale coscienza non può ridursi al dato nozionistico della fede. Invece comporta l'«atteggiamento spirituale profondo di unificazione del cuore davanti alla presenza di Dio interiorizzata»⁶⁴, in grado di integrare nella vita interiore anche la vita esteriore dell'uomo. Gratitude, fedeltà, speranza e confidenza innervano la memoria del cuore credente. Il ricordo della storia di salvezza del popolo eletto diventa *laus perennis* nel *psallere* del canto salmodico. La memoria orante, mediante la struttura parallelistica propria dei salmi, si modula coi ritmi del respiro umano: «E questo vuole essere un salmo biblico: respiro che parla davanti a Dio e in comunione con altri»⁶⁵. Essendo Parola di Dio, ogni salmo porta in sé una eloquenza eterna. Ed il ritmo interno, proprio della poesia semitica, del parallelismo è a servizio di questo dialogo senza fine con Dio in quanto non

⁶² Cf. ZENGER, *I Salmi*, 24.

⁶³ Dt 6,12, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 361.

⁶⁴ E. BIANCHI, *Lessico della vita spirituale*, Mondadori Bur, Milano 2004, 94.

⁶⁵ ZENGER, *I Salmi*, 35.

consiste unicamente in una sola idea o immagine, ma ne esplica tutte le sue potenzialità e dimensioni comunicative⁶⁶.

3.3. Il senso messianico dei salmi e delle antifone

Gesù risorto, apparendo ai discepoli nel cenacolo, volendo offrire senso alla tragicità del suo epilogo terreno, affermò nuovamente parole che dovevano risuonare familiari: «Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi»⁶⁷. Cristo lega chiaramente la totalità della Scrittura alla sua persona, alla morte e risurrezione. Il mistero pasquale diventa la chiave interpretativa dei libri biblici, tanto da rendere il Salterio un libro profetico che ha trovato compimento in Cristo⁶⁸. In *Adversus Praxeam*, Tertulliano rilegge l'interesse dei componimenti salmodici quale dialogo reciproco tra il Figlio e il Padre⁶⁹. Infatti, anche in *Principi e norme per la Liturgia delle Ore* si legge: «Sia i Padri che la Liturgia con ragione vedevano nei salmi Cristo che si rivolge al Padre, o il Padre che parla al Figlio; anzi riconoscevano la voce della Chiesa, degli apostoli e dei martiri»⁷⁰. Dal momento che nel mistero del Verbo incarnato si riflette il mistero dell'uomo⁷¹, nella profondità di tale dialogo intimo filiale è

⁶⁶ RAVASI, «Salmi», 1402. Prosegue l'autore: «Com'è noto, la metrica semitica non si lega tanto alla quantità delle sillabe quanto piuttosto all'impasto sonoro, all'intensità tonica delle sillabe, al loro dosaggio con le pause e le sillabe atone, così da estendere una specie di primordiale diagramma musicale. La perfezione dei ritmi è poi esaltata dalle allitterazioni, dalle onomatopее, dalle allusività lessicali, dalla costanza di alcuni schemi, da originali e sorprendenti alternanze verbali di perfetti e imperfetti, da sapienti montaggi di scene, ecc.».

⁶⁷ Lc 24,44, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2503.

⁶⁸ Cf. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, 223-224.

⁶⁹ TERTULLIANUS, *Adversus Praxeam* 11,7, CCL 2, 1172: «Sed et omnes paene psalmi Christi personam sustinent; Filium ad Patrem, id est Christum ad Deum verba facientem repraesentant».

⁷⁰ IGLH, 109.

⁷¹ Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (7 decembris 1965), 22.

rivelato all'orante il dinamismo della vita interiore. Thomas Merton individuava nell'empatia del salmista con il lettore la potenza fascinosa dei salmi: «È questo il segreto dei salmi: essi racchiudono la nostra identità. Noi vi troviamo noi stessi ed insieme Dio. Egli non solo si rivela a noi nei suoi frammenti, ma in lui ci rivela a noi stessi»⁷².

Per tale preziosità la Chiesa ha curato l'Ufficio divino elaborandone la struttura, tessendola insieme ai testi biblici e patristici e occupandosi di conformarlo alle esigenze sociali, ecclesiali e pastorali di ogni epoca⁷³, senza lesinare cambiamenti di ordinamento, anche radicali. È sempre stato ribadito il significato messianico quale chiave di lettura per la preghiera salmica, raccomandato specialmente a chi è chiamato alla recita dell'Ufficio divino.

Nei manoscritti medioevali del salterio, il titolo dei salmi apriva alla rilettura cristologica ed ecclesiale⁷⁴. Osservando l'odierna Liturgia delle Ore, è possibile rintracciare la doppia significanza appena espressa del potenziale salmico, unendo senso messianico ed intimità del credente. Ad ogni salmo è premesso un doppio titolo: il primo esprime il senso letterale individuando un nesso con la vita del credente, mentre il secondo propone un versetto tratto dal Nuovo Testamento o dai testi patristici al fine di pregare il salmo nella luce del Cristo⁷⁵.

4. CONCLUSIONE

In questo breve *excursus* si è tentato di illustrare l'intima connessione dell'antifona con il complesso della *Liturgia horarum*. I vari aspetti teologici, liturgici e musicali sono stati sinteticamente esposti. L'ambito musicale della trattazione dell'antifona apre ad ulteriori interessanti investigazioni sulla sua rilevanza canora.

⁷² T. MERTON, *Il segno di Giona*, Garzanti, Milano 1955, 231.

⁷³ Cf. RAFFA, «Liturgia delle ore», 704.

⁷⁴ Cf. IGLH, 109.

⁷⁵ Cf. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, 235.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, Città nuova, Roma 1995.
- BIANCHI E., *Lessico della vita spirituale*, Mondadori Bur, Milano 2004.
- BONHOEFFER D., *Pregare i Salmi con Cristo*, Queriniana, Brescia 2015.
- BUSSI F., «Antifona», in A. SOLMI (ed.), *Enciclopedia della musica*, Rizzoli Ricordi, Bologna 1972.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Roma 1998.
- Consilium – Sacra Congregazione dei Riti, Istruzione *Musica Sacram*.
- CORBON J., *Liturgia alla sorgente*, Qiquajon, Comunità di Bose, Magnano 2003.
- EGERIA, *Peregrinatio Aetherie*, in *Sources Chrétiennes*, 296.
- ESTEBAN P., «*La salmodia antifonica*», in *Cuadernos sacerdotales* 10 (1964).
- GIBERT J., «*Le antifone non salmiche dell'Ordinario della Liturgia Horarum Romana. Traccia per ulteriori approfondimenti*», in I. SCICOLONE (ed.), *Psallendum. Miscellanea di studi in onore del prof. Jordi Pinell i Pons*, osb (Studia Anselmiana 105, Analecta liturgica 15), Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1992.
- La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013.
- LACK R., «Salmi», in S. DE FIORES – T. GOFFI (edd.), *Dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979.
- LECLERCQ H., «Antienne», in F. CABROL (ed.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Letouzey et Ané, Paris 1907, vol. 7.
- MARTIMORT A.-G., *La Chiesa in preghiera*, Queriniana, Brescia 1984.
- MERTON T., *Il segno di Giona*, Garzanti, Milano 1955.
- PARSCH P., *Il breviario romano*, Marietti, Bologna 1953.
- PENA J., «Antifona», in J. PENÀ – H. ANGLÉS (edd.), *Diccionario de la música labor*, Editorial Labor, Barcelona, 1954, vol. 1.
- SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum concilium*.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes*.
- RAVASI G., «Salmi», in D. SARTORE – A. M. TRIACCA – C. CIBIEN (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1984.
- RAFFA V., «Liturgia delle ore», in D. SARTORE – A. M. TRIACCA – C. CIBIEN (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1984.
- , *Liturgia delle ore*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 2021.
- TERTULLIANUS, *Adversus Praxeam*, in *Corpus Christianorum Latinorum*, 2.
- ZENGER E., *I Salmi*, Paideia, Brescia 2013, vol. 1.

CONTRIBUTO AL RUOLO ECCLESIALE DEL LAICATO TRA XIII E XVI SECOLO LE CONFRATERNITE DALLA PREDICAZIONE ALLA DEVOZIONE: EVOLUZIONE O INVOLUZIONE?

ALBERTO CASELLA O. P.

1. INTRODUZIONE

Il mondo – ma sarebbe più opportuno affermare la galassia delle confraternite – è stato oggetto di una vasta ricerca storiografica, inficiata, tuttavia, da una certa tendenza all'indagine particolare, limitata geograficamente e cronologicamente a pochi – quando non singoli – casi. Scorrendo la bibliografia ragionata – nonché alquanto datata – pubblicata da Marina Gazzini sulla rivista digitale *Reti Medievali*, si può, infatti, notare come, a fronte di tre pagine per le opere a carattere generale sulle confraternite, ve ne siano sessantuno riguardanti specifiche aree o singole confraternite¹. Io stesso, in questa mia riflessione, sarò costretto, più di una volta, a ricorrere ai dati forniti da particolari aree geografiche per cercare di descrivere fenomeni più generali. Rimane, poi, la questione di fondo della perdita di interesse, da parte della comunità scientifica, sulla tematica: dopo una grande produzione – specie delle opere a carattere più generale – fra anni '60 e '90 del XX secolo, vi è stata una progressiva diminuzione degli studi scientifici in materia.

A fronte di ciò, non mancano, comunque, contributi significativi per l'identificazione di linee generali di sviluppo, specie per il Basso Medioevo: più di un autore ha colto il carattere di origine laicale del movimento, le sue affinità con istanze proprie delle correnti ereticali, la riottosità al controllo dell'autorità ecclesiastica e, infine, l'incanalamento nella Chiesa ad opera degli Ordini Mendicanti, che si fanno promotori delle confraternite fino a fornire – con una certa pretesa di

¹ Cf. M. GAZZINI, «Bibliografia medievistica di storia confraternale», in *Reti Medievali Rivista* 5 (2004) 1, art. #4, in http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm.

generalità – un paradigma per tutti gli organismi rientranti in quella categoria².

Nella mia analisi, principalmente, cercherò di cogliere alcuni passaggi nodali per tentare di ricostruire in maniera sintetica il processo evolutivo che segna il mondo confraternale tra XIII e XVI secolo. Ne ho identificati quattro: 1) nascita del movimento e sua marginalità con il mondo ereticale: funzione di predicazione e penitenza; 2) assorbimento all'interno della sfera degli Ordini Mendicanti: mantenimento della funzione penitenziale e supporto alla predicazione dei religiosi; 3) stanzialità e funzione socio-economica tra XV e XVI secolo: carità e devozione personale; 4) nuova visione delle confraternite in ambito post-tridentino: controllo ecclesiale, pietà eucaristica e mariana e rinnovata penitenzialità.

Sono conscio di come l'individuazione di linee globali di tendenza comporti in qualsiasi analisi il rischio di una impropria generalizzazione, incapace di cogliere le disparate specificità, ma non posso escludere che proprio provando a tracciare una sorta di evoluzione comune si possa determinare la complessa dinamica delle due forze motrici del processo, ossia l'esigenza di autonomia ecclesiale dei laici ed il tentativo, sempre in atto da parte delle istituzioni ecclesiali, di controllare le confraternite e farne uno strumento di penetrazione nella società. Percorrendo brevemente questo percorso evolutivo, è possibile, così, ricostruire, con una certa approssimazione, quella che è stata la visione del laicato da parte della Chiesa nel passaggio dal Basso Medioevo alla prima Età Moderna. La mia intenzione è – in definitiva – quella di assumere la confraternita come modello ermeneutico privilegiato per un'analisi del ruolo ecclesio-logico del laicato nel periodo, chiedendosi – in definitiva – se, più che di evoluzione, non si possa piuttosto parlare di involuzione.

² Si vedano, a tale proposito, a mero titolo di esempio, G. G. MEERSEMAN – G. P. PACINI, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Herder, Roma 1977; L. BERTOLDI LENOCI (ed.), *Confraternite, Chiesa e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo europeo moderno contemporaneo*, Schena Editore, Fasano 1994; D. ZARDIN (ed.), *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea (Atti del Convegno, Trento 30 maggio - 1 giugno 1996)* (Quaderni di Cheiron 7), Bulzoni, Roma 1998.

2. LE ORIGINI DEL MOVIMENTO CONFRATERNALE FRA PENITENZA E PREDICAZIONE

La ricostruzione delle vicende all'origine del proliferare di confraternite di penitenti o «disciplinanti» a cavallo fra XIII e XIV secolo ha dato luogo a diverse teorie interpretative³. Il dipanarsi nell'Italia Settentrionale e Centrale dei movimenti penitenziali è una delle cause principali e dirette del sorgere di confraternite che fanno proprie le istanze di un mondo laicale che desidera una Chiesa più vicina agli ideali evangelici. Si può comprendere come tale aspirazione abbia numerosi punti di contatto con svariate correnti ereticali coeve e come, quindi, le confraternite vengano spesso volte viste con sospetto da parte dei vescovi e, dunque, precocemente monitorate, secondo la tradizionale tesi di Gioacchino Volpe⁴.

I grandi movimenti penitenziali che percorrono l'Italia a ondate molto distanziate fra di loro nel tempo sono significativi per comprendere l'intima correlazione fra penitenza e predicazione nel sorgente mondo confraternale. Cito come emblematici quello dell'Alleluja (1233), quello dei Disciplinati (1260) e quello dei Bianchi (1399): la storiografia tradizionale vede soprattutto nel secondo il fenomeno fondativo per eccellenza delle confraternite, per quanto alcuni studi tendano a retrodatare il fenomeno⁵. Nel movimento dei Bianchi, a mio giudizio, come scriverò più

³ Assumo qui la periodizzazione accolta da alcuni testi fondamentali, a prescindere da fenomeni cronologicamente precedenti ma non rientranti pienamente nel modello storiografico che sottolinea il carattere di movimento laicale autonomo. Cf. G. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Queriniana, Brescia 1978, 10-30; G. G. MEERSEMAN, «I penitenti nei secoli XI e XII», in MEERSEMAN – PACINI, *Ordo fraternitatis*, I, 265-304.

⁴ Cf. G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella storia medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Donzelli Editore, Roma 1997, 159-162.

⁵ Cf. G. G. MEERSEMAN, «Disciplinati e penitenti», in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio. Perugia 1260 (Atti del convegno, Todi, 16-19 novembre 1960)*, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 1962, 43-72 (in part. 56-57).

avanti, si potrebbe vedere, invece, la cerniera per il passaggio alla seconda tappa evolutiva delle confraternite. I movimenti dell'Alleluja e i Disciplinati trovano i principali animatori in due personaggi che – significativamente – sono degli eremiti «laici», non appartenenti ad alcun ordine o congregazione riconosciuta: fra Benedetto (detto «frate Cornetta») e Raniero Fasani⁶. Alla radice di questi movimenti si pone, dunque, la predicazione da parte di laici, come lucidamente evidenziato da Pacini. Egli analizza, attraverso la sporadica trascrizione e trasmissione nei codici di sermoni morali pronunciati da laici e laiche, la diffusione della predicazione laicale come tratto comune a tutti i movimenti penitenziali in analisi, in particolare in riferimento ai primi due, sottolineandone – molto opportunamente – la componente femminile⁷.

Un documento coevo capace di illuminare sull'intrinsecità dell'attività predicatoria ai movimenti penitenziali e alle confraternite sorte in seguito ad essi è quello riguardante uno dei protagonisti dell'Alleluja, ossia frate Cornetta. Nella sua *Cronica*, Salimbene de Adam definisce il personaggio come «uomo semplice e incolto e innocente e onesto», non appartenente ad alcun ordine religioso. Salimbene descrive con dovizia di particolari l'apparato scenico utilizzato da frate Cornetta che si presenta come novello Giovanni Battista, ma, soprattutto, sottolinea il carattere popolare – oserei dire specificamente laicale – della sua predicazione e il grande successo da lui riportato⁸. È facile comprendere, dunque, come tali movimenti penitenziali mostrino una certa somiglianza con quelli ereticali, qualificandosi come vere

⁶ Cf. I. WALTER, «Benedetto (Benedictus de Cornetta, Benedictus Cornestus)», in A. FRUGONI – ET AL. (edd.), *Dizionario biografico degli Italiani*, 96 voll. (in continuazione), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, VIII, 321; A. THOMPSON, *Revival Preachers and Politics in Thirteenth Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Oxford University Press, Oxford 1992, 50-65; R. ORIOLI, «Fasani, Raniero», in FRUGONI – ET AL. (edd.), *Dizionario biografico degli Italiani*, XLV, 206-209.

⁷ Cf. G. P. PACINI, «La predicazione laicale nelle confraternite», in *Ricerche di storia sociale e religiosa* 9 (1980) 17/18, 13-27.

⁸ Cf. SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, trad. it. di B. ROSSI, 2 voll., Monte Università di Parma, Parma 2007, I, 205-208.

e proprie realtà *border line*. Confrontando quanto riportato da Salimbene a proposito di Cornetta con quanto narrato da Bernardo Gui a riguardo della predicazione dei Valdesi, si possono rilevare alcune analogie sostanziali: richiamo alla sobrietà, predicazione in volgare, esortazione alla lode⁹.

I temi della predicazione dei laici appartenenti alle confraternite sono conosciuti solo attraverso i pochi testi residui: Pacini ne cita alcuni che mettono in luce come si trattasse di veri e propri sermoni in occasione delle feste liturgiche e non si trattasse, dunque, di discorsi polemicamente orientati verso il lusso degli ecclesiastici, come accadeva, invece, per i movimenti ereticali. Il richiamo alla penitenza e alla preghiera non costituivano di per sé un pericolo, ma rimaneva la confusione di fondo¹⁰.

Si comprende, dunque – è ancora Pacini a rilevarlo –, come il fenomeno della predicazione da parte dei laici sia guardato con un certo sospetto: in primo luogo perché il *munus predicationis* nel XIII secolo è ancora considerato come proprio dei vescovi, in secondo luogo per il ricorso al volgare – specialmente la citazione delle Scritture in una lingua diversa dal latino –, e, infine, per la non immediata distinzione dal mondo ereticale nel sentire popolare¹¹. Di avviso non diverso è Meerseman, che analizza il ruolo dei predicatori laici nelle confraternite medievali, sottolineando come esso risulti uno dei pilastri fondanti ma, anche, una delle molle di più potenziale anarchia¹². Il discrimine fra potenziale eresia e rientro nell'alveo della Chiesa, a mio giudizio, è dato proprio da un tratto comune ai tre movimenti: la rinuncia alla predicazione da parte dei laici, sostituiti dai frati degli Ordini Mendicanti.

⁹ Cf. B. GUI, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. e trad. fr. di G. MOLLAT, 2 voll., Honoré Champion, Parigi 1926, I, 58-62.

¹⁰ Cf. PACINI, «La predicazione laicale nelle confraternite», 18-20.

¹¹ Gli stessi Domenicani e Minori sono considerati collaboratori del vescovo, delegati alla predicazione; cf. PACINI, «La predicazione laicale nelle confraternite», 21-24.

¹² Cf. G. G. MEERSEMAN, «Predicatori laici nelle confraternite medievali», in MEERSEMAN – PACINI, *Ordo fraternitatis*, III, 1273-1289.

Si apre, a questo punto, la seconda fase della vita delle confraternite, quella che vede il passaggio della direzione dei movimenti penitenziali dai laici ai religiosi. Nel caso dei movimenti dell'Alleluja e dei Disciplinati l'ingresso dei religiosi è successivo alla loro nascita e ha – come immediato effetto – la loro progressiva e totalizzante sostituzione ai laici nell'esercizio della predicazione. Salimbene de Adam, infatti, sottolinea come, in un secondo tempo, alla testa del movimento dell'Alleluja si pongano alcuni francescani e domenicani (Gerardo da Modena, Giacomino da Parma, Giovanni da Vicenza), che orientano sempre più il movimento verso lo scopo di pacificazione delle faide cittadine, ricorrenti nella vita dei comuni italiani del XIII secolo¹³. Anche il movimento dei Disciplinati, che affianca al tema penitenziale quello devozionale, conosce una evoluzione simile, nonché una diffusione al di fuori dell'Italia e una vita quasi secolare: è significativo che alcune delle sue ramificazioni di area germanica, sfuggite alla direzione dei religiosi, conoscano un bando da parte di papa Clemente VI nel 1349¹⁴. Il movimento dei Bianchi, invece, nasce su impulso della predicazione dei frati mendicanti, soprattutto domenicani, che si pongono quasi immediatamente alla testa del movimento¹⁵. Si segna qui un passaggio da corrente essenzialmente laicale a fenomeno di laici guidati da religiosi che si impongono come delle vere e proprie guide del movimento, utilizzato anche come supporto popolare a progetti di riforma ed osservanza nei propri Ordini, come accade per il domenicano Giovanni Dominici¹⁶.

¹³ Salimbene sottolinea l'abilità dei religiosi nel concordare le prediche fra loro per poi dare l'impressione agli ascoltatori di parlare sotto ispirazione divina: questa risoluzione colpisce gli ascoltatori, che non di rado decidono di entrare fra i Minori o i Predicatori proprio perché colpiti dal fatto, ai loro occhi prodigioso, di cui ignorano l'origine. SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, I, 215-218.

¹⁴ Cf. G. CECCHINI, «Raniero Fasani e i disciplinati», in *Accademie e biblioteche d'Italia* 47 (1974) 1/2, 16-27 (in part. 18-22).

¹⁵ Cf. A. FRUGONI, «La devozione dei Bianchi del 1399», in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo (Atti del convegno, Todi, 16-19 ottobre 1960)*, Accademia Tudertina, Todi 1962, 232-248.

¹⁶ D. E. BORNSTEIN, *The Bianchi of 1399. Popular devotion in late medieval Italy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1993, 177-185.

Il periodo iniziale di vita delle confraternite, quello collegato ai grandi movimenti penitenziali che attraversano l'Italia, fornisce un profilo di laico che si impone spontaneamente ed autonomamente con esigenze di rinnovamento personale ed ecclesiale, non dissimili da quelle dei movimenti ereticali. Il laico che fuoriesce da queste confraternite è, dunque, un personaggio dotato di una propria fisionomia, non confuso con altre figure, come, invece, accade più avanti. Egli si pone all'interno dei grandi pellegrinaggi penitenziali, scegliendo una via di totale dedizione a Dio, vivendo in prima persona e in modo radicale l'appello alla conversione che predica personalmente. Si capisce, dunque, come le istanze di predicazione di questi movimenti e di espressione della propria visione del Vangelo possano essere guardate con sospetto e come vi sia una reazione ad esse da parte delle autorità ecclesiali.

3. L'INGRESSO DEGLI ORDINI MENDICANTI

Il movimento dei Bianchi, il più tardo dei tre grandi movimenti penitenziali italiani del Basso Medioevo, vedrebbe, secondo Bornstein – ed altri prima di lui –, la sua origine nella predicazione in Provenza e Piemonte di Vincenzo Ferrer¹⁷. È oggetto di discussione quanto ciò risponda a verità storica e quanto i Bianchi di area francese abbiano come filiazione quelli italiani e non si tratti, invece, di due fenomeni autonomamente distinti¹⁸. Dato certo è che, tra i Bianchi, la predicazione laicale assume un ruolo quasi nullo a fronte di una precoce direzione del movimento da parte dei religiosi.

L'ingresso degli Ordini Mendicanti nel mondo delle confraternite le strappa, in qualche modo, dall'ambito laicale, ponendole in uno stato ibrido, secondo l'intuizione di Angelozzi, che sottolinea il singolare tratto del doppio sfociare dei movimenti penitenziali in terzi ordini regolari, da un lato, e in confraternite disciplinati dall'altro¹⁹.

¹⁷ Cf. BORNSTEIN, *The Bianchi of 1399*, 15-28.

¹⁸ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 35-36.

¹⁹ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 20. Sul rapporto fra confraternite e Ordini Mendicanti in generale, rimane fondamentale, per quanto datato, G. M. MONTI, *Le confraternite medievali dell'Alta e Media Italia*, 2 voll., La Nuova Italia, Venezia 1927.

Nel movimento dei Bianchi è evidente il carattere di «sequela» dei predicatori itineranti, la cui predicazione, orientata verso la penitenza e la conversione in vista della fine dei tempi, è resa manifesta dalla pratica della flagellazione messa in atto dai laici che li accompagnano. È, quindi, proprio il movimento dei Bianchi a costituire il passaggio ad un nuovo paradigma di confraternita: si esaurisce, proprio con esso, la serie di ondate dei grandi movimenti penitenziali e le confraternite subiscono un mutamento definitivo che in precedenza aveva conosciuto solo un abbozzo²⁰.

La sottrazione della predicazione e un certo esaurirsi della penitenza vista come movimento itinerante orientano, dunque, le confraternite sempre più verso forme di «stabilizzazione». Non a caso esse, a livello giuridico, si dotano di statuti propri – ampiamente studiati da più autori –, che le indirizzano verso una struttura ben definita e stabile. I tratti comuni di queste confraternite sono quelli di un’attività caritativa – non ancora preponderante come sarà in seguito – che si accompagna agli elementi di devozione e penitenza ereditati dai movimenti dalle quali esse traevano origine. È significativo che i nomi di molte confraternite in area provenzale, ligure e piemontese (culla del movimento dei Bianchi) sottolineino e conservino praticamente fino ai giorni nostri l’originaria identità penitenziale: penitenti, battuti, disciplini, disciplinanti divengono quasi sinonimi di appartenenti alle confraternite, soprattutto nelle loro accezioni vernacolari, come rilevato da Gianni De Moro²¹.

²⁰ Cf. M. GAZZINI, «Costruire la comunità: l’apporto delle confraternite fra Due e Trecento. Alcuni esempi dal Nord e Centro Italia», in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 68 (2014) 2, 331-348; ID., «Dalla confraternita-comunità alla confraternita-istituzione. Solidarietà associative e barriere istituzionali nelle confraternite italiane del tardo medioevo», in S. PASTORE – A. PROSPERI – N. TERPSTRA, *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, 109-120.

²¹ Cf. G. DE MORO, «Per un’ambientazione storico sociale delle Confraternite del Ponente Ligure», in *Musica popolare sacra e patrimonio storico artistico etnografico delle Confraternite del Ponente Ligure (Atti del Convegno Internazionale di studi, Imperia 2-4 aprile 1982)*, Dominici, Imperia 1986, 21-109.

La correlazione fra confraternite e Ordini Mendicanti è ben documentata da Marina Gazzini a proposito delle confraternite duecentesche e trecentesche, ossia in quelle sorte in seguito all'Alleluja e al movimento fasaniano. Nella sua analisi sull'apporto sociale ed ecclesiale delle confraternite, la Gazzini evidenzia il ruolo fondamentale dei religiosi – non di rado su delega dell'autorità vescovile – nella redazione degli statuti: sono essi, così, a plasmare la forma delle confraternite, normandone la vita a livello istituzionale, morale e devozionale. Lo strumento degli statuti diventa così il vero atto fondativo dell'istituzione e tale rimarrà nei secoli a venire, ricevendo un nuovo profilo con Carlo Borromeo. Lo statuto si configura come espressione della visione del laico da parte delle autorità ecclesiali: la sua vita viene così regolata da dei religiosi, e non da lui stesso. Non è un caso che le stesse confraternite si trasformino progressivamente in uno spazio sociale ed ecclesiale conteso fra Chiesa ed autorità cittadine, tanto da essere concepite – e talvolta temute – come una sorta di testa di ponte nella sfera altrui tanto dalla prima che dalle seconde²². Angelozzi, in particolare, evidenzia il ruolo preminente degli statuti nella modellazione del mondo confraternale, vedendo in essi lo specchio per leggerne strutture e impegni associativi, nonché la fonte principale per ricostruire le linee evolutive parallele di diverse tipologie che – aggiungo io – potrebbero trovare proprio nell'appartenenza dei loro estensori a diverse famiglie religiose una delle ragioni della differenziazione²³.

Parallelamente a questa «presa di possesso» dei movimenti penitenziali da parte dei religiosi e al loro orientamento verso forme stabili di confraternite, si assiste alla diretta istituzione di confraternite ad opera degli Ordini Mendicanti. Questo aspetto è stato indagato in particolare da Meerseman, che ha il merito di cercare di distinguere accuratamente fra confraternite legate agli Ordini Mendicanti e loro terzi ordini. Egli indaga soprattutto nell'ambito domenicano, individuando una certa gradualità di sfumature nel fenomeno delle confraternite legate ai religiosi, elemento colto anche da autori che si sono occupati

²² Cf. GAZZINI, «Costruire la comunità», 331-341.

²³ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 48-60.

della realtà francescana, come De Sandre Gasparini e D'Alatri²⁴. L'uso della compresenza parallela di terzi ordini e di confraternite si allargherà in seguito a tutti gli Ordini Mendicanti, anche a quelli di fondazione più tardiva, come i Gesuati di san Girolamo, fondati dal beato Giovanni Colombini, ed i Minimi, istituiti da san Francesco da Paola, personaggi ambedue appartenenti in gioventù al mondo confraternale. Il fenomeno della proliferazione di confraternite devozionali e caritative istituite in conventi religiosi è ben documentato in grandi città italiane, come Genova, Firenze e Perugia²⁵.

In questa seconda fase, dunque, il laico si trova ad essere assimilato al mondo dei religiosi, come sottolineato da Angelozzi, che vede la nascita delle confraternite come *ordo intermedio* fra quello dei laici e dei religiosi²⁶. In svariati casi il laico, quindi, finisce per essere una sorta di «semireligioso», come sottolineato da Rocca²⁷. Si deve forse proprio

²⁴ Cf. G. G. MEERSEMAN, «Le confraternite di San Domenico», in MEERSEMAN – PACINI, *Ordo fraternitatis*, II, 578-697; ID., «Le congregazioni della Vergine», in MEERSEMAN – PACINI, *Ordo fraternitatis*, II, 921-1117; G. DE SANDRE GASPARINI, «Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti», in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche (Atti del Convegno Internazionale, Todi, 17-20 ottobre 1982)*, Accademia Tudertina, Todi 1985, 77-114; M. D'ALATRI, «I Minori e la “cura animarum” di fraternite e confraternite», in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*, 143-170.

²⁵ Sulle origini di tale fenomeno e la sua evoluzione: per Genova, cf. F. FRANCHINI GUELF, «Nostra Signora della Cintura: una devozione agostiniana a Genova», in *Quaderni Franzoniani* 8 (1994) 2, 203-233; E. GRENDI, «Le confraternite urbane nell'età moderna: l'esempio genovese», in ID., *In altri termini. Etnografia e storia di una società di antico regime*, Feltrinelli, Milano 2004, 45-90; per Firenze, cf. M. D. PAPI, «Confraternite ed Ordini Mendicanti a Firenze. Aspetti di una ricerca quantitativa», in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 89 (1977) 2, 723-732; per Perugia, cf. G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni* (Bibliotheca seraphico-capuccina 48), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1995, 395-396.

²⁶ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 20.

²⁷ Cf. G. ROCCA, *La sostanza dell'effimero*, Edizioni Paoline, Roma 2000, 315.

alla necessità di svincolarsi da questa condizione la diversa evoluzione del movimento dei Bianchi, che cerca di progredire, invece, verso una più chiara e netta autonomia. Non posso però considerare estranei a questo processo alcuni fenomeni culturali e religiosi propri del XV secolo, quali l'umanesimo, lo sviluppo dei ceti mercantili e delle aristocrazie cittadine, nonché la diffusione a livello europeo della *Devotio moderna*, che trova nella *Imitazione di Cristo* il proprio manifesto e il veicolo principale di circolazione delle idee che le sono proprie.

4. ARTI E MESTIERI, CARITÀ E DEVOZIONE

Secondo la lucida analisi di Fausta Franchini Guelfi, le confraternite, dopo l'esaurimento della carica di itineranza dei Bianchi, conoscono un fenomeno di «stabilizzazione» su più piani. Ho accennato a tale fenomeno in precedenza come «abbozzo» a riguardo dell'Alleluja e dei Disciplinati, ma è proprio con i Bianchi che esso diventa caratterizzante e peculiare, tanto da costituire un profilo di confraternita che per alcuni aspetti si conserva nei secoli successivi.

La stabilizzazione delle confraternite avviene anzitutto sul piano spaziale, con il loro radicarsi nelle città e in edifici propri; poi su quello temporale, allorché diventano istituzioni durature nel tempo; in terzo luogo su quello sociale, in quanto parte del tessuto integrante della società in un'ottica di rapporti fra ceti; ancora, su quello istituzionale, passando dalla spontaneità ad una organizzazione gerarchica, regolata da statuti attenti non solo alle questioni spirituali, ma anche a quelle temporali; infine, su un piano ecclesiale, venendo inquadrare all'interno della Chiesa, anche attraverso elementi di caratterizzazione propria, quali la dedicazione a un santo particolare, l'uso di un abito distintivo e la partecipazione a processioni pubbliche organizzate dal clero con insegne proprie ed un preciso ordine di precedenza²⁸.

²⁸ Cf. F. FRANCHINI GUELFI, *Le casacce*, Cassa di Risparmio di Genova e Imperia, Genova 1973, 40-65.

L'elemento di più forte novità del processo di stabilizzazione delle confraternite è quello della creazione di un aggregante sociale ben definito con forti risvolti sui piani socio-economico, artistico, sociale, religioso. Con questa affermazione intendo che le confraternite divengono un elemento di spicco nel panorama cittadino: divengono proprietarie di patrimoni (frutto di donazioni), finanziano la costruzione di oratori e sono committenti di opere artistiche, commissionano la realizzazione di un patrimonio liturgico-musicale proprio. Si crea così quel passaggio che prelude al tratto distintivo delle confraternite rinascimentali, segnate da una certa «chiusura» sociale, come sottolineato da Angelozzi²⁹.

Il Quattrocento vede, dunque, un progressivo orientamento delle confraternite verso un distacco dagli Ordini Mendicanti, con le conseguenze di una forte autonomia e di una compenetrazione con il tessuto sociale, dal quale risultano influenzate in maniera sempre maggiore. Le confraternite, da fenomeno «di massa» – intesa in senso più qualitativo che quantitativo –, si frazionano in un particolarismo che trae talvolta le sue origini da dinamiche ecclesiali interne e già note in precedenza – le devozioni e le spiritualità legate ai diversi Ordini Mendicanti – ma, molto più spesso, vede la propria fonte in aspetti estranei alla vita religiosa: rivalità di quartiere, fazioni politiche, ceti sociali e, soprattutto, distinzione in ragione dell'arte o mestiere svolto. Ad essi si aggiunge, nelle grandi città, quello dell'origine geografica: nascono nel XV secolo confraternite di «forestieri» che aggregano, cioè, persone accomunate dalla provenienza. Esempio sommario del fenomeno è dato dalle varie confraternite di Genovesi, Lombardi, Fiorentini che sorgono a Napoli, Roma, Palermo e Cagliari³⁰.

²⁹ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 37-39.

³⁰ Cf. R. RUSCONI, «Confraternite, compagnie e devozioni», in G. CHITTOLINI – G. MICCOLI (edd.), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età moderna* (Storia d'Italia-Annali 9), Einaudi, Torino 1986, 477-478; C. F. BLACK, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 44-45.

Le confraternite di arti e mestieri – che conoscono una longevità sorprendente – raccolgono e trasformano in senso ecclesiale l'eredità delle corporazioni dei due secoli precedenti, non senza che si creino commistioni che rendono difficile, molto spesso, la loro piena collocazione all'interno del contesto ecclesiale, essendo poste a metà strada fra Chiesa e società. Questo è evidente soprattutto nelle dinamiche di mutuo soccorso che potrebbero essere definite – a mio giudizio – come solidarietà corporativa tinggiata di carità cristiana. Le confraternite di arti e mestieri sono solitamente dedicate ad un santo patrono scelto perché la sua vita si riconduce ad una particolare attività lavorativa o – non di rado – perché martirizzato con gli stessi strumenti professionali utilizzati quotidianamente dai confratelli³¹. La parcellizzazione delle confraternite di arti e mestieri conosce una esasperazione notevole: a Genova e a Napoli, per esempio, a partire dal XV secolo, sorgono associazioni che riuniscono tutte le categorie possibili³². Questo esempio consente di cogliere un problema di fondo: questo genere di confraternite possono davvero essere considerate organismi ecclesiali? O sono semplicemente associazioni a carattere civico che assumono caratteristiche religiose in un contesto di forte intreccio fra Chiesa e società?

³¹ Cf. M. GAZZINI, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, CLUEB, Bologna 2006, 66-74. Un esempio di queste titolazioni è fornito da un elenco di confraternite di mestiere genovesi del Settecento, tutte nate tre secoli prima: ad esempio, l'Arte «dei farinotti» – farinai – era dedicata a sant'Antonio (santo tradizionalmente legato al pane), quella dei cardatori della lana a san Biagio (martirizzato con pettini per cardare la lana) e quella dei «camalli» – facchini del porto – a san Cristoforo (facchino per eccellenza). Cf. E. GRENDI, «Confraternite e mestieri nella Genova settecentesca», in *Miscellanea di storia ligure* 4 (1965) 1, 239-265.

³² Cf. E. GRENDI, «Morfologia e dinamica della vita associativa urbana. Le Confraternite a Genova fra XVI e XVIII secolo», in *Atti della Società ligure di storia patria* 79 (1965) 2, 241-311; L. MASCILLI MIGLIORINI, *Il sistema delle arti. Corporazioni annunarie e di mestiere a Napoli nel settecento*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1992 (in part. 15-40). Per una sintesi più generale del fenomeno, cf. D. DEGRASSI, «Organizzazione di mestiere e istituzioni di potere alla fine del medioevo nell'Italia centro-settentrionale», in M. MERIGGI – A. PASTORE (edd.), *Le regole dei mestieri e delle professioni. Secoli XV-XIX*, Franco Angeli, Milano 2000, 17-35.

Nel diversificarsi di confraternite fra XV e XVI secolo si delinea, dunque, un ventaglio di sfumature all'interno del medesimo fenomeno: si va da quelle ancora legate ai religiosi a quelle eredi del movimento dei Bianchi, da quelle di arti e mestieri a quelle «nazionali», laddove per «nazione» si intende l'esser genovese o napoletano a Roma, per esempio. Un tratto comune rimane quello della devozione, che, sulla scia della sensibilità personale e intima che sempre più prende piede in Europa in seguito alla diffusione della *Devotio moderna*, si delinea tanto come impegno comunitario che individuale. Come sottolineato da Angelozzi, questo accomuna l'area italiana a quella tedesco-fiamminga: le confraternite conoscono sempre più un approfondimento della spiritualità, intesa come conoscenza dell'amore di Dio e sforzo di imitazione di Cristo. Si potrebbe affermare che sono proprio le confraternite, in particolare quelle che provengono genealogicamente dai Bianchi, a delineare una vera e propria spiritualità laicale che si esprime visibilmente nella pubblica assistenza: il confratello si trasforma gradualmente in un laico devoto e dedicato alla carità³³.

Risale, infatti, al periodo a cavallo tra il XV e il XVI secolo il diffondersi su larga scala di pubbliche attività caritative promosse dalle confraternite, specie in campo di assistenza ai malati, ai poveri, ai pellegrini. Non si tratta certo di una novità nella storia della Chiesa, ma è un fatto notevole che attività che in precedenza erano un quasi monopolio degli ordini monastici e mendicanti divengano ora stabile patrimonio dei laici. Due esempi possono chiarire il fenomeno. La confraternita del Divino Amore, fondata a Genova da Ettore Vernazza nel 1497 – che conosce filiazioni a Roma, Vicenza e Napoli –, è all'origine dell'Ospedale degli Incurabili, primo esempio in Italia di assistenza a individui altrimenti destinati all'accattonaggio o alla morte di stenti (orfani, trovatelli, prostitute, anziani abbandonati, malati mentali)³⁴. La confraternita della Santissima Trinità dei Pellegrini in Roma, che inserisco qui perché ancora legata a schemi pre-tridentini, fondata

³³ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 38-39.

³⁴ Cf. A. MASSOBRIO, *Ettore Vernazza. L'apostolo degli incurabili*, Città Nuova, Roma 2002, 20-50.

da san Filippo Neri nel 1540, sorge per assistere i pellegrini ed in seguito allarga la sua attività verso i convalescenti e diventa il modello per analoghe istituzioni in tutta Italia³⁵.

L'attività caritativa delle confraternite conosce, dunque, a partire dal XVI secolo, una specializzazione, peraltro significata visibilmente dall'uso distintivo dei colori degli abiti. Sorgono, ad esempio, confraternite dedite ai pellegrini e malati che, in seguito all'uso di quella romana della Trinità, vestono un abito rosso, cui si affiancano quelle dell'Orazione e Morte – dette della «Buona Morte» –, dedite al conforto religioso dei condannati a morte e alla sepoltura dei cadaveri abbandonati o dei poveri, contraddistinte da vesti nere. Sorgeranno, poi, nel XVII secolo, come continuazione di questo processo, confraternite dedite ad attività sempre più specifiche, quali i monti di pietà, il riscatto dei prigionieri dei pirati barbareschi, la costituzione di dote per ragazze povere, l'assistenza ad ex prostitute, fino ad arrivare ad una ulteriore specializzazione all'interno dell'assistenza dei malati: ne è un esempio lampante la Compagnia dei Miseri Afflitti e Tribolati di Genova, legata all'Ordine dei Minimi, la cui carità si dirigeva verso i soli lebbrosi³⁶.

Va evidenziato, poi, come le confraternite si affermino nella società come un movimento trasversale che coinvolge non solo i ceti popolari, ma anche quelli aristocratici, che, talvolta, ne assumono la direzione e la promozione. Questo accade soprattutto nelle città a regime repubblicano – Genova, Lucca, Venezia –, dove i nobili, attraverso le confraternite, esercitano l'attività assistenziale, non senza un certo intento di controllo

³⁵ Cf. M. MARONI LUMBROSO – M. MARTINI, *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Fondazione Marco Besso, Roma 1963, 425-430.

³⁶ Una panoramica esaustiva della questione è in DE MORO, «Per un'ambientazione storico sociale», 45-70. Sulla Compagnia dei Miseri Afflitti e Tribolati, cf. A. CASELLA, «La *Charitas* paolana nel Terzo Ordine, nelle Confraternite e nelle Pie Unioni: i casi di Genova e Gavi (XVII secolo)», in M. SENSI (ed.), *Commende, Osservanza e Riforma tra Italia, Francia e Spagna (Atti del Convegno di Studi, Roma, 22-24 novembre 2007)*, Curia Generalizia dei Minimi, Roma 2014, 383-392.

sociale³⁷. Non mancano, inoltre, un sostegno e una promozione delle confraternite – nelle città a regime signorile – da parte delle dinastie al governo, come nel caso degli Estensi a Ferrara e Modena e dei Medici a Firenze³⁸. Vi sono, infine, casi di confraternite che si orientano sempre più verso un'esclusività sociale, dapprima *de facto* e poi sancita *de iure* per statuto, con regole di ammissione non dissimili da quelle previste dagli ordini cavallereschi³⁹. Le confraternite, anche su questo piano, assumono crismi propri della società civile che si trasferiscono, così, nella vita ecclesiale.

Si crea, alla luce di tutto ciò, un paradigma di confraternite nel cui aderente è possibile ritrovare il profilo del laico cristiano in Italia tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo. Si può affermare che il laico – per certi versi – ha riguadagnato uno spazio di autonomia rispetto alle istituzioni ecclesiali, dopo la parentesi di direzione da parte degli Ordini Mendicanti. Questi ultimi continueranno, sicuramente, ad esercitare notevole influenza sul mondo delle confraternite; tuttavia, ciò

³⁷ Cf. R. SAVELLI, «Dalle confraternite allo Stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento», in *Atti della Società ligure di storia patria* 24 (1984) 1, 171-216; A. BIDELEUX, «Devozione popolare e confraternite a Lucca nel Cinquecento», in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lucca, 13-15 ottobre 1983)*, Pacini Fazzi, Lucca 1988, 165-180; G. GUIDARELLI, «Le Scuole Grandi veneziane nel XV e XVI secolo: reti assistenziali, patrimoni immobiliari e strategie di governo», in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age* 123 (2011) 1, 59-81. Questo avviene in modo più radicale a Genova: in base alle ricerche di Carlo Bitossi sulla vita sociale di 89 dogi della Repubblica tra 1528 e 1701, risulta che il nome di 82 di loro appare nei registri di confraternite genovesi. Cf. C. BITOSSI, *Il governo dei Magnifici. Patriziato e politica a Genova fra Cinque e Seicento*, ECIG, Genova 1990, 123-130.

³⁸ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 33.

³⁹ Cito due casi a titolo di esempio, quello della Confraternita dei Nobili, dedicata a San Michele Arcangelo, in Casale Monferrato, e quella fra Nobili, intitolata all'Annunziata, a Reggio di Calabria. Cf. G. A. RICARDONE, *Annali del Monferrato (951-1708)*, La cartostampa, Torino 1972, 920-922; E. MISEFARI, *Storia sociale della Calabria. Popolo, classi dominanti, forme di resistenza dagli inizi dell'età moderna al XIX secolo*, Jaca Book, Milano 1973, 343.

non accadrà nel modo preponderante dei due secoli precedenti. Le iniziative di vita ecclesiale non sono più appannaggio dei religiosi: i laici si occupano tanto di promozione di attività caritative che di questioni spirituali. Ad esse affiancano una qualche forma di predicazione, dai tratti molto diversi da quelli delle origini. Si tratta di sermoni colti, talvolta in latino, recitati negli oratori, dei quali si conservano alcuni esemplari, ma il fenomeno sembra molto più limitato rispetto a quello del XIII-XIV secolo⁴⁰.

Si potrebbe affermare, in via riassuntiva, che le istanze di una spiritualità propria dei laici, accompagnate dalle esigenze della visione umanistica dell'individuo e della società, portino allo sviluppo della figura di un laico cristiano – intimamente legata al fenomeno delle confraternite – che riafferma l'esigenza di una dimensione autonoma, distaccata dalla vita religiosa. Ciò avviene in modo talvolta confuso, con la giustapposizione delle istanze socio-economiche e di quelle politiche: ciò non inibisce né il crearsi di una sfera di azione nel mondo sociale da parte dei laici – qualificabile come cristiana – attraverso le attività caritative, né lo sviluppo di una spiritualità e di una vita liturgica proprie, differenti da quelle portate avanti dalle istituzioni ecclesiali.

5. IL PARADIGMA TRIDENTINO DELLE CONFRATERNITE

La reazione della Chiesa all'effetto dirompente della Riforma non esclude le confraternite. Ritengo che gli effetti più immediati delle riforme post-tridentine nel mondo confraternale siano l'imposizione di uno statuto *standard* a numerose confraternite di disciplinanti e la nascita di compagnie meramente devozionali nelle parrocchie.

⁴⁰ Cf. PACINI, «La predicazione laicale nelle confraternite», 21-23; R. BOTTONI, «Libri e lettura nelle confraternite milanesi del secondo Cinquecento», in N. RAPONI – A. TURCHINI, *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo* (Scienze Storiche 50), Vita e Pensiero, Milano 1992, 261-262.

La vita delle confraternite non smarrisce i capisaldi del periodo precedente, ossia le attività caritative e la devozione espressa nella liturgia comunitaria e nella spiritualità personale, ma si evolve verso una situazione di maggior controllo da parte dell'autorità ecclesiale. Angelozzi ha lucidamente sintetizzato la questione affermando che le confraternite divengono, agli occhi di vescovi e parroci, nelle aree dell'Europa rimaste cattoliche ma costantemente minacciate dalle idee riformate, uno «strumento immediatamente disponibile, agile ed articolato di mobilitazione e di “aggancio” di larghe masse di fedeli»⁴¹. Questo comporta, da un lato, la diffusione del fenomeno confraternale in aree rurali e montane – in precedenza estranee ad esso – e una ulteriore crescita del numero di confraternite nelle città e, dall'altro, un aumento nella consistenza numerica degli iscritti e un prestigio pubblico e una ricchezza patrimoniale maggiori. Le confraternite, nel periodo immediato al Concilio di Trento, sembrano fagocitare il laicato, assoldandolo massicciamente fra le proprie schiere, tanto che in diverse aree italiane la quasi totalità della popolazione – maschile in particolare – è iscritta ad una o più di esse⁴². Angelozzi sottolinea, però, come questi effetti apparentemente positivi siano, dall'altro lato, bilanciati da «precisi rischi di “normalizzazione” nel solco della più rigida ortodossia, di subordinazione più stretta alla gerarchia, di perdita di spazi di autonomia, di creatività e di iniziativa»⁴³.

Il fenomeno più eclatante all'interno di questi ultimi rischi è manifestato dalla riforma borromeana delle confraternite. San Carlo Borromeo promuove le confraternite, in particolare quelle dei disciplinati, nelle quali ravvisa lo strumento principe per l'organizzazione della vita cristiana del laicato. In occasione del secondo concilio provinciale milanese (1568-1569), incarica i vescovi della visita alle confraternite di flagellanti, con la specifica raccomandazione dell'esame degli statuti e dei libri di preghiera, nonché della verifica delle effetti-

⁴¹ ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 40.

⁴² Cf. P. LOPEZ, «Le confraternite laicali in Italia e la riforma cattolica», in *Rivista di studi salernitani* 2 (1969) 4, 153-238.

⁴³ ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 40.

va pratica della flagellazione. Si trovano qui i due elementi che sono alla base della riforma borromeana: il ritorno alla frequenza delle pratiche penitenziali e l'adozione di una regola generale per tutte le confraternite⁴⁴. Il regolamento generale viene promulgato nel 1572 ed approvato da Gregorio XIII: in seguito esso viene adottato non solo nelle diocesi dello Stato di Milano, ma anche in quelle del Ducato di Savoia e della Repubblica di Genova⁴⁵. A Genova viene leggermente modificato dall'arcivescovo Antonio Maria Sauli: di fatto in Liguria la *Regola* del Borromeo rimarrà la norma di tutte le confraternite per più di tre secoli⁴⁶. Solo con il Codice di Diritto Canonico del 1917 i vescovi liguri promuoveranno una riforma degli statuti delle confraternite delle loro diocesi⁴⁷. Nell'azione del Borromeo è evidente l'intenzione controriformistica di rilancio della devozione laicale, accompagnata dal controllo e dalla subordinazione di uno dei settori più tradizionalmente autonomi: solo un secolo prima, come sottolineato da Angelozzi, sarebbe stata impensabile un'organizzazione a livello diocesano⁴⁸.

Le pratiche di disciplina e le processioni assumono un carattere di grande pubblicità che diviene un tratto fondamentale nella vita delle confraternite, a scapito della vita interna e della massiccia presenza

⁴⁴ Cf. D. ZARDIN, «La perfezione nel proprio stato: strategie per la riforma generale dei costumi nel modello borromaico di governo», in F. BUZZI – D. ZARDIN (edd.), *Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Silvana, Cinisello Balsamo 1997, 115-128; ID., «Il “progetto” di san Carlo Borromeo. Costruire edifici nuovi con i materiali della tradizione antica», in *Terra ambrosiana* 42 (2001) 1, 59-72.

⁴⁵ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 41.

⁴⁶ *Regola de le Confraternite de Disciplinanti, riformata d'ordine de mgr. Ill.mo e R.mo Carlo card. Borromeo arcivescovo di Milano, et introdotta in Genova e sua Diocese di commissione de l. Ill.mo e R.mo Antonio Sauli arcivescovo di Genova con alcuni capitoli aggiunti*, per MARC'ANTONIO BELLONE, Carmagnola 1587. Cf. D. CAMBIASO, «Casacce e Confraternite medioevali in Genova e in Liguria», in *Atti della Società ligure di storia patria* 71 (1948) 1, 81-110.

⁴⁷ Cf. FRANCHINI GUELF, *Le casacce*, 90-95.

⁴⁸ Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 42.

nelle opere assistenziali che, non a caso, divengono campo di azione per molte delle nuove congregazioni laicali che sorgono nel periodo, proprio con il preciso scopo di assistere gli infermi, sovvenire ai poveri, raccogliere orfani ed istruirli⁴⁹. Le processioni assumono un fasto che ben presto perde la carica di invito alla conversione, specie in area ligure, dove – complice l'influenza culturale spagnola – le confraternite si dotano di apparati fastosi: ai crocefissi penitenziali vengono agganciati ornamenti di metalli preziosi di sempre maggiori dimensioni, si commissionano gruppi statuari processionali imponenti, mentre gli abiti processionali dei confratelli passano dall'essere realizzati in tela di sacco all'essere confezionati con tessuti pregiati⁵⁰.

Un secondo fenomeno distintivo è dato dalle confraternite che esprimono una sensibilità religiosa tipica della Controriforma. Angelozzi individua quelle del Sacramento, del Rosario e della dottrina cristiana, alle quali io aggiungo quelle del Suffragio⁵¹. Senza dilungarmi sulla loro genesi e sottolineando che simili titolazioni e devozioni – in particolare le prime due – non erano sconosciute nei secoli precedenti ma conoscono ora una proliferazione, colgo due tratti fondamentali. Il primo è che esse sono dedite a quelle pratiche di pietà o attività relative agli aspetti teologici più contestati dai teologi protestanti: la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia, la figura di Maria, il ruolo del magistero ecclesiale nell'insegnamento dottrinale, il Purgatorio. Risulta quindi immediato intuire come esse risultino un argine efficace contro il dilagare delle idee luterane e calviniste a livello popolare: non a caso la loro fondazione viene promossa proprio in seguito alle visite apostoliche e si diffondono maggiormente nelle aree ai confini con la Riforma, ossia Liguria, Lombardia

⁴⁹ Cf. FRANCHINI GUELF, *Le casacce*, 98-101.

⁵⁰ Cf. P. NOVELLA, *Gli oratori di Genova*, Compagnia dei Librai, Genova 2002, 30-55; G. MICHERO, «Arredi processionali della Controriforma», in M. BOSCHETTI – ET AL., *Processionando alla ricerca dell'Iddio Altissimo*, Sabatelli, Savona 2007, 30-45.

⁵¹ Le confraternite della dottrina cristiana conosceranno una longevità straordinaria nella loro concezione di strumento ad uso dei parroci. La loro istituzione al fine della istruzione religiosa del popolo è caldeggiata dal Vaticano II nella *Christus Dominus*. Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Christus Dominus*, n. 30 (in *Enchiridion Vaticanum* 1/365).

e Piemonte. Il secondo tratto è l'intimo legame con la realtà parrocchiale, che diviene, proprio in seguito alla Controriforma, la base della vita ecclesiale. Molte di queste nuove confraternite non possiedono un oratorio proprio, ma hanno la cura di un altare laterale della chiesa parrocchiale, sintomo di una forma di controllo stretto esercitato dalla gerarchia ecclesiastica⁵².

Non procedo oltre nella mia analisi: il periodo successivo – XVII e XVIII secolo – vedrà un progressivo scadimento della vita delle confraternite che tenderanno a mondanizzarsi, legandosi, cioè, alle sole espressioni pubbliche di culto, senza favorire, dunque, una dimensione personale che sarà ricercata dai laici in altri ambiti, sempre più spesso a livello individuale, complici le spiritualità gesuitica e carmelitana.

Fermandomi, dunque, a questo livello, cerco di trarre delle sommarie conclusioni, analizzando il profilo del laico appartenente alle confraternite della Controriforma. Egli perde ogni spazio di autonomia, venendo – non solo di fatto, ma anche di diritto – assoggettato al controllo delle autorità ecclesiastiche, in primo luogo di quelle dei parroci, che assumono, sempre di più, il ruolo di organizzatori della vita religiosa della popolazione. Il laico, dunque, smarrisce ogni possibilità di espressione autonoma a livello religioso, in una visione di una Chiesa organica e gerarchica. Si fonda proprio qui la visione del laicato uscita dal Concilio di Trento: ricettore passivo della verità, ha il compito di occuparsi degli affari del mondo. Nascono così le condizioni per il clericalismo della Chiesa e il laicismo dello Stato: trovo che l'esempio delle confraternite che ho portato esprima in maniera lampante la negazione di un qualsiasi ruolo ecclesiale autonomo accordato ai laici, tratto che, secondo Zambon, distingue in modo eminente il periodo della Controriforma⁵³.

⁵² Cf. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 42-44; D. ZARDIN, «Tra Chiesa e società "laica": le confraternite in epoca moderna», in L. VACCARO (ed.), *Storia della Chiesa in Europa tra ordinamento politico-amministrativo e strutture ecclesiastiche* (Quaderni della Gazzada 25), Morcelliana, Brescia 2005, 381-399.

⁵³ Cf. G. ZAMBON, *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla «teologia del laicato» in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 15)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 12-13.

6. CONCLUSIONI E QUESTIONI APERTE

Prima di provare a trarre delle conclusioni, premetto un dato storico che ritengo possa aiutare a cogliere la difficoltà che si incontra nella ricostruzione di un processo che vada al di là di una forzata schematizzazione, a svantaggio della complessità dell'insieme diacronico e sincronico. A Nizza, città culturalmente al confine tra le aree italiana e francese, nel XVIII secolo operano cinque confraternite principali. Sono tutte chiamate «dei Penitenti», secondo la dizione propria dei movimenti dei Disciplinanti del XIII secolo, e si distinguono, a seconda del colore dell'abito, in Bianchi, Grigi, Rossi, Neri e Blu. Ciascuna di esse nasce in un contesto differente: i Bianchi sono originati dal movimento omonimo, i Grigi sono null'altro che una compagnia di cordigeri francescani evolutasi in realtà autonoma rispetto all'Ordine, i Rossi sono una filiazione della Trinità Romana dei Pellegriani, i Neri sono una arciconfraternita dell'Orazione e Morte e i Blu, infine, una confraternita postridentina del Rosario. Nessuna di esse ha mantenuto né i caratteri fondativi, né la coscienza della propria storia, tanto da perdere il profilo originario per assumerne uno comune ed alquanto indeterminato, legato a un modello borromaico sfociato in una certa fastosità barocca esteriore⁵⁴.

Questo esempio basta a illustrare come il percorso storico in quattro tappe che ho delineato costituisca una schematizzazione dell'esposizione diacronica presentata da Antoniozzi ed una teorizzazione del ruolo del laico che da esso fuoriesce. La mia analisi non può essere, dunque, che artificiale ed è giustificata dalla ricerca di una linea evolutiva del profilo del laico cristiano in relazione alla storia delle confraternite. Ho solamente colto dei tratti comuni, tralasciando le particolarità, ed ho cercato di confrontarli con quelli più generali di storia ecclesiale e sociale. Questo mi ha consentito di identificare, in definitiva, un processo che è graficamente rappresentabile come una linea ondulata con due curve ascendenti e due discendenti. Al periodo iniziale di iniziativa laicale attraverso la penitenza e la predicazione si ha

⁵⁴ Cf. DE MORO, «Per un'ambientazione storico sociale», 87-88.

come reazione il controllo da parte degli Ordini Mendicanti, che sottraggono la seconda ai laici e cercano di assimilarli a uno stato di vita più vicino a loro. Al fenomeno della ripresa della vita delle confraternite tra XV e XVI secolo nelle attività caritative e nella ricerca di una spiritualità propria corrisponde, invece, la reazione controriformistica, che pone termine alla loro autonomia e le indirizza verso una dimensione di pietà popolare inquadrata dai parroci.

Rimangono tre questioni aperte.

La prima è se le confraternite possano essere prese come modello interpretativo del laicato solo per l'Età Moderna, quando esse reclutano la maggioranza della popolazione, o anche per il Basso Medioevo, quando vi è, invece, una sfumatura di realtà associative per cui risulta, in qualche modo, difficile parlare di «confraternita» *sic et simpliciter*. La diretta conseguenza è quella di chiedersi se siano proprio le confraternite il campo di indagine privilegiato per una ricerca sull'evoluzione del laicato nella Chiesa o forniscano, piuttosto, una visione parziale del problema.

La seconda è quella del particolarismo: come si è visto, solo con la *Regola* del Borromeo si crea un modello unico e unitario di confraternita. La conseguenza è che l'analisi, per essere accurata, necessiterebbe di vari *distinguo* geografici e cronologici. Questo comporta, però, come conseguenza, il proliferare di studi legati a singoli casi di indagine, incapaci di cogliere linee di tendenza generali. Risulta allora legittima un'analisi come la mia o può essere colta solo come un semplice modello interpretativo di fondo, suscettibile di ulteriori e necessarie differenziazioni?

Vi è, infine, la mancanza di studi che affrontino la problematica al di là dell'approccio storico-sociale: solo alcuni autori, come Meerseman e Antoniozzi, sembrano abbozzare una riflessione teologica. Sarebbe opportuno, probabilmente, affrontare il tema delle confraternite con un approccio capace di tenere conto della coeva produzione teologica e magisteriale sulla Chiesa e sui laici, in un inquadramento più ampio del problema⁵⁵. In tale senso, si potrebbe, quindi, consi-

⁵⁵ Il tema della riflessione del ruolo ecclesiale delle confraternite è stato oggetto di due recenti studi di Fusco e di René. Cf. R. FUSCO, «Le confraternite: espressione

derare la storia delle confraternite quale espressione diacronica del *sensus fidelium*, ricomprendendo così la pietà popolare quale *locus theologicus*⁵⁶.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

GAZZINI M., «Bibliografia medievistica di storia confraternale», in *Reti Medievali Rivista* 5 (2004) 1, art. #4, in http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm.

GUI B., *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. e trad. fr. di G. Mollat, 2 voll, Honoré Champion, Parigi 1926.

Regola de le Confraternite de Disciplinanti, riformata d'ordine de mgr. Ill.mo e R.mo Carlo card. Borromeo arcivescovo di Milano, et introdotta in Genova e sua Diocese di commissione de l. Ill.mo e R.mo Antonio Sauli arcivescovo di Genova con alcuni capitoli aggiunti, per MARC'ANTONIO BELLONE, Carmagnola 1587.

SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, trad. it. di B. ROSSI, 2 voll., Monte Università di Parma, Parma 2007.

2. Studi

ANGELOZZI G., *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Queriniana, Brescia 1978.

BERTOLDI LENOCI L. (ed.), *Confraternite, Chiesa e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo europeo moderno contemporaneo*, Schena Editore, Fasano 1994.

di spiritualità laicale contemporanea?», in *Rivista teologica di Lugano* 27 (2022) 1, 53-62; R. ROUX, «Le confraternite in prospettiva ecclesiologica: un compito aperto», in *Rivista teologica di Lugano* 27 (2022) 1, 29-36.

⁵⁶ Sulla pietà popolare come luogo teologico cf. N. STEEVES, «La Pietà popolare: un *locus theologicus*», in *Nuova umanità* 227 (2017), 21-32, particolarmente attento al magistero di papa Francesco.

- BIDELEUX A., «Devozione popolare e confraternite a Lucca nel Cinquecento», in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lucca, 13-15 ottobre 1983)*, Pacini Fazzi, Lucca 1988, 165-180.
- BITOSSÌ C., *Il governo dei Magnifici. Patriziato e politica a Genova fra Cinque e Seicento*, ECIg, Genova 1990.
- BLACK C. F., *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- BORNSTEIN D. E., *The Bianchi of 1399. Popular devotion in late medieval Italy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1993.
- BOTTOMI R., «Libri e lettura nelle confraternite milanesi del secondo Cinquecento», in N. RAPONI – A. TURCHINI, *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo (Scienze Storiche 50)*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 247-280.
- CAMBIASO D., «Casacce e Confraternite medioevali in Genova e in Liguria», in *Atti della Società ligure di storia patria* 71 (1948) 1, 81-110.
- CASAGRANDE G., *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni (Bibliotheca seraphico-capuccina 48)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1995.
- CASELLA A., «La Charitas paolana nel Terzo Ordine, nelle Confraternite e nelle Pie Unioni: i casi di Genova e Gavi (XVII secolo)», in M. SENSI (ed.), *Commende, Osservanza e Riforma tra Italia, Francia e Spagna (Atti del Convegno di Studi Roma, 22-24 novembre 2007)*, Curia Generalizia dei Minimi, Roma 2014, 361-411.
- CECCHINI G., «Raniero Fasani e i disciplinati», in *Accademie e biblioteche d'Italia* 47 (1974) 1/2, 16-27.
- D'ALATRI M., «I Minori e la “cura animarum” di fraternite e confraternite», in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche (Atti del Convegno Internazionale, Todi, 17-20 ottobre 1982)*, Accademia Tudertina, Todi 1985, 143-170.
- DE MORO G., «Per un'ambientazione storico sociale delle Confraternite del Ponente Ligure», in *Musica popolare sacra e patrimonio storico artistico etnografico delle Confraternite del Ponente Ligure (Atti del Convegno Internazionale di studi, Imperia 2-4 aprile 1982)*, Dominici, Imperia 1986, 21-109.
- DE SANDRE GASPARINI G., «Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti», in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche (Atti del Convegno Internazionale, Todi, 17-20 ottobre 1982)*, Accademia Tudertina, Todi 1985, 77-114.

- DEGRASSI D., «Organizzazione di mestiere e istituzioni di potere alla fine del medioevo nell'Italia centro-settentrionale», in M. MERIGGI – A. PASTORE (edd.), *Le regole dei mestieri e delle professioni. Secoli XV-XIX*, Franco Angeli, Milano 2000, 17-35.
- FRANCHINI GUELFY F., *Le casacce*, Cassa di Risparmio di Genova e Imperia, Genova 1973.
- , «Nostra Signora della Cintura: una devozione agostiniana a Genova», in *Quaderni Franzoniani* 8 (1994) 2, 203-233.
- FRUGONI A., «La devozione dei Bianchi del 1399», in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo (Atti del convegno, Todi, 16-19 ottobre 1960)*, Accademia Tudertina, Todi 1962, 232-248.
- FUSCO R., «Le confraternite: espressione di spiritualità laicale contemporanea?», in *Rivista teologica di Lugano* 27 (2022) 1, 53-62.
- GAZZINI M., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, CLUEB, Bologna 2006.
- , «Dalla confraternita-comunità alla confraternita-istituzione. Solidarietà associative e barriere istituzionali nelle confraternite italiane del tardo medioevo», in S. PASTORE – A. PROSPERI – N. TERPSTRA, *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, 109-120.
- , «Costruire la comunità: l'apporto delle confraternite fra Due e Trecento. Alcuni esempi dal Nord e Centro Italia», in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 68 (2014) 2, 331-348.
- GRENDI E., «Confraternite e mestieri nella Genova settecentesca», in *Miscellanea di storia ligure* 4 (1965) 1, 239-265.
- , «Morfologia e dinamica della vita associativa urbana. Le Confraternite a Genova fra XVI e XVIII secolo», in *Atti della Società ligure di storia patria* 79 (1965) 2, 241-311.
- , «Le confraternite urbane nell'età moderna: l'esempio genovese», in ID., *In altri termini. Etnografia e storia di una società di antico regime*, Feltrinelli, Milano 2004 45-90.
- GUIDARELLI G., «Le Scuole Grandi veneziane nel XV e XVI secolo: reti assistenziali, patrimoni immobiliari e strategie di governo», in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age* 123 (2011) 1, 59-81.
- LOPEZ P., «Le confraternite laicali in Italia e la riforma cattolica», in *Rivista di studi salernitani* 2 (1969) 4, 153-238.

- MARONI LUMBROSO M. – MARTINI M., *Le confraternite romane nelle loro chiese*, Fondazione Marco Besso, Roma 1963.
- MASCILLI MIGLIORINI L., *Il sistema delle arti. Corporazioni annonarie e di mestiere a Napoli nel settecento*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1992.
- MASSOBRIO A., *Ettore Vernazza. L'apostolo degli incurabili*, Città Nuova, Roma 2002.
- MEERSEMAN G. G. – PACINI G. P., *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Herder, Roma 1977.
- MEERSEMAN G.G., «Disciplinati e penitenti», in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio. Perugia 1260 (Atti del convegno, Todi, 16-19 novembre 1960)*, Deputazione di storia patria per l'Umbria, Perugia 1962, 43-72.
- , «I penitenti nei secoli XI e XII», in G. G. MEERSEMAN – G. P. PACINI, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Herder, Roma 1977, I, 265-304.
- , «Le confraternite di San Domenico», in G. G. MEERSEMAN – G. P. PACINI, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Herder, Roma 1977, II, 578-697.
- , «Le congregazioni della Vergine», in G. G. MEERSEMAN – G. P. PACINI, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Herder, Roma 1977, II, 921-1117.
- , «Predicatori laici nelle confraternite medievali», in G. G. MEERSEMAN – G. P. PACINI, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, 3 voll., Herder, Roma 1977, III, 1273-1289.
- MICHERO M., «Arredi processionali della Controriforma», in M. BOSCHETTI – ET AL., *Processionando alla ricerca dell'Iddio Altissimo*, Sabatelli, Savona 2007, 30-45.
- MISEFARI E., *Storia sociale della Calabria. Popolo, classi dominanti, forme di resistenza dagli inizi dell'età moderna al XIX secolo*, Jaca Book, Milano 1973.
- MONTI G. M., *Le confraternite medievali dell'Alta e Media Italia*, 2 voll., La Nuova Italia, Venezia 1927.
- NOVELLA P., *Gli oratori di Genova*, Compagnia dei Librai, Genova 2002.
- ORIOLO R., «Fasani, Raniero», in A. FRUGONI – ET AL. (edd.), *Dizionario biografico degli Italiani*, 96 voll. (in continuazione), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, XLV, 206-209.

- PACINI G. P., «La predicazione laicale nelle confraternite», in *Ricerche di storia sociale e religiosa* 9 (1980) 17/18, 13-27.
- PAPI M. D., «Confraternite ed Ordini Mendicanti a Firenze. Aspetti di una ricerca quantitativa», in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 89 (1977) 2, 723-732.
- RICALDONE G. A., *Annali del Monferrato (951-1708)*, La cartostampa, Torino 1972.
- ROCCA G., *La sostanza dell'effimero*, Edizioni Paoline, Roma 2000.
- ROUX R., «Le confraternite in prospettiva ecclesiologica: un compito aperto», in *Rivista teologica di Lugano* 27 (2022) 1, 29-36.
- RUSCONI R., «Confraternite, compagnie e devozioni», in G. CHITTOLINI – G. MICCOLI (edd.), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età moderna (Storia d'Italia-Annali 9)*, Einaudi, Torino 1986, 471-507.
- SAVELLI R., «Dalle confraternite allo Stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento», in *Atti della Società ligure di storia patria* 24 (1984) 1, 171-216.
- STEEVES N., «La Pietà popolare: un locus theologicus», in *Nuova umanità* 227 (2017), 21-32.
- THOMPSON A., *Revival Preachers and Politics in Thirteenth Century Italy. The Great Devotion of 1233*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- VOLPE G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella storia medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Donzelli Editore, Roma 1997.
- WALTER I., «Benedetto (Benedictus de Cornetta, Benedictus Cornestus)», in A. FRUGONI – ET AL.. (edd.), *Dizionario biografico degli Italiani*, 96 voll. (in continuazione), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, VIII, 321.
- ZAMBON G., *Laicato e tipologie ecclesiali. Ricerca storica sulla «teologia del laicato» in Italia alla luce del Concilio Vaticano II (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 15)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.
- ZARDIN D., «La perfezione nel proprio stato: strategie per la riforma generale dei costumi nel modello borromaico di governo», in F. BUZZI – D. ZARDIN (edd.), *Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Silvana, Cinisello Balsamo 1997, 115-128.
- (ed.), *Corpi, “fraternità”, mestieri nella storia della società europea (Atti del Convegno, Trento 30 maggio - 1 giugno 1996) (Quaderni di Cheiron 7)*, Bulzoni, Roma 1998.

- , «Il “progetto” di san Carlo Borromeo. Costruire edifici nuovi con i materiali della tradizione antica», in *Terra ambrosiana* 42 (2001) 1, 59-72.
- , «Tra Chiesa e società “laica”: le confraternite in epoca moderna», in L. VACCARO (ed.), *Storia della Chiesa in Europa tra ordinamento politico-amministrativo e strutture ecclesiastiche (Quaderni della Gazzada 25)*, Morcelliana, Brescia 2005, 381-399.

LA DOTTRINA DELL'ILLUMINAZIONE NEL *SUPER BOETIUM DE TRINITATE* DI SAN TOMMASO D'AQUINO

ANDREA CODIGNOLA O. P.

1. INTRODUZIONE

La questione dell'illuminazione è immediatamente la domanda sul fondamento della capacità veritativa dell'uomo, è la ricerca sull'origine della luce del *logos* umano, del suo statuto ontologico, del suo modo e delle sue possibilità. Essa si pone, pertanto, in una posizione decisamente centrale nella riflessione filosofica e quindi teologica¹ nella misura in cui, indagando proprio le più intime fibre della razionalità, non solo ne vede l'estensione e ne prova l'efficacia, ma giustifica anche la consistenza di qualsiasi pensiero filosofico e quindi teologico come tale.

Del resto, qualsiasi sforzo filosofico è destinato ad essere misurato in base alla sua capacità veritativa, così come la qualità di chi si dice "amante della sapienza" è saggiata dalla capacità, nella radicazione della conoscenza di sé², di conoscere profondamente le cose e il

¹ Essendo la teologia una riflessione razionale – in un certo senso filosofica – sul dato rivelato.

² Nel senso esposto secondo quanto segue: cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. PORRO, Bompiani, Milano 2007, *Commento al libro di Boezio sulle ebdomadi*, esposizione del cap. 1, 377: «Nella contemplazione della sapienza si opera tanto più efficacemente quanto più *si rimane soli con se stessi*. E perciò il *sapiente*, nelle parole prima citate, *richiama l'uomo a se stesso* dicendo: "Corri per primo a casa tua", cioè rientra rapidamente nella tua mente [...] Ma come, per

loro ordine³. Se la filosofia, infatti, come «*universalis dubitatio de veritate*»⁴, è «conoscenza degli esistenti»⁵, cioè di tutto “ciò che è”, e dato che *ens et verum convertuntur*⁶, allora tutta la storia della filosofia è storia del *logos* umano rispetto alla verità, proprio perché «lo studio della filosofia non è finalizzato a sapere che cosa hanno pensato gli uomini, ma quale sia la verità delle cose»⁷.

Se questa è la luminosa prospettiva della filosofia e quindi della teologia nel suo retto incedere, si comprende bene l'importanza della presente questione, ovvero il mettere a tema proprio quella luce che consente all'uomo di “vedere” la verità e che in questo lavoro esporrò in base a quanto determinato da san Tommaso d'Aquino nel suo *Super Boetium de Trinitate*⁸. Pertanto, dopo aver fatto una presentazione storica dell'opera, esaminerò ed illustrerò il pensiero dell'Aquinate a proposito dell'illuminazione all'interno del contesto della sua epoca, vedendo come questo determini il suo armonioso rapporto tra la ragione e la fede nonché tra la filosofia e la teologia.

poter contemplare la sapienza, è necessario occupare tutta la propria mente, in modo appunto *da riempire tutta la propria casa con la contemplazione della sapienza*, così anche *è necessario essere interamente presenti, con la propria attenzione, all'interno di se stessi*» (corsivo nostro).

³ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla metafisica di Aristotele*, libro 1, lezione 2, n. 43, ESD, Bologna 2004, vol. 1.

⁴ S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla metafisica di Aristotele*, libro 3, lezione 1, n. 343, 391.

⁵ S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, prologo, q. 1, a. 1, problema 1, ESD, Bologna 2001, vol. 1, 135.

⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sulla Verità*, q. 1, Bompiani, Milano 2005.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De Caelo*, I, lectio 22, n. 228.

⁸ Per la traduzione italiana in questo lavoro seguiamo: TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di P. PORRO, Bompiani, Milano 2007.

2. PRESENTAZIONE STORICA DEL *COMMENTO*

2.1. Datazione e valore

Il *Commento al De Trinitate* rientra tra le opere del primo periodo di insegnamento dell'Aquinate a Parigi (1256-1259)⁹, e l'interesse di Tommaso per gli opuscoli teologici di Boezio¹⁰ rappresenta senz'altro l'eccezione di maggior rilievo all'interno dell'ambiente universitario del XIII secolo¹¹. Infatti, se le opere di Boezio erano state decisive all'interno dell'asse degli studi filosofici-teologici di tutto il Medioevo, dal XIII secolo in poi, soprattutto a causa del penetrare in occidente delle opere dei filosofi arabi e di quelle aristoteliche e del progressivo affermarsi di queste, si determinò un inevitabile calo di attrattiva per le opere boeziane, almeno per ciò che riguarda le lezioni ordinarie tenute nelle università¹². Ritengo, inoltre, che questa "eccezione" divenga ancora più significativa se rapportata proprio alla figura di Tommaso, il quale, a differenza di molti suoi contemporanei¹³, senza timore e con la dovuta sapienza, accettò il metodo e le verità a cui Aristotele era pervenuto, e sarà tra l'altro anche un suo grande commentatore.

⁹ Tutti gli studiosi sono concordi al riguardo. Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, 104-107.

¹⁰ L'altro opuscolo di Boezio commentato da Tommaso è il *De Ebdomadibus*, che non prenderò in considerazione, sia perché non riguarda il presente lavoro, sia perché la datazione di questo commento è ancora più problematica per gli studiosi rispetto a quella del *De Trinitate*. Cf. TORRELL, *Amico della Verità*, 106.

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, 6.

¹² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, 5-7.

¹³ È nota l'avversione, in molti ambienti dell'epoca, all'introduzione del pensiero aristotelico nel mondo cristiano occidentale, soprattutto a causa del modo in cui i commentatori arabi l'avevano presentato e del determinarsi di alcune correnti pericolose per la fede. Cf. É. GILSON, *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2006, *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, vol. VI, 816-817.

Fatte queste precisazioni, emerge sufficientemente il fatto che Tommaso non commentò quest'opera né per opporsi a nuove idee, né per ritornare ad approcci precedenti, ma stimolato dalle esigenze che la nuova carica di *magister in sacra pagina* gli imponeva, manifestando così un suo reale interesse per i temi che vi ha trattato¹⁴. Oltre a quanto già detto, il *Commento* presenta altre particolarità che ne aumentano ulteriormente il valore. Il Torrell le esprime in questi termini:

Tommaso non ha nulla del sistematico sclerotizzato, ma è piuttosto un genio in movimento, nell'atto di compiere continue scoperte. È quanto testimonia anche un'altra opera di questo periodo: il *Super Boetium De Trinitate*. Questo piccolo libro, si sa, si distingue a causa di diverse singolarità. Oltre al fatto che Tommaso è il solo autore del XIII secolo ad aver commentato questo testo, la principale particolarità è che si tratta di uno dei suoi rari autografi [...]. Inoltre, è incompleto, ma ciò è meno raro nelle opere di san Tommaso, perché se ne contano tredici che non sono state terminate. Infine, è a proposito di quest'opera teologica che Tommaso ha prodotto le sue elaborazioni più avanzate sull'epistemologia delle scienze¹⁵.

Queste singolarità finora accennate sottolineano lo spessore di questo "piccolo libro"; tuttavia, sebbene si sia certi che si tratti di una produzione giovanile del novello maestro, è difficile stabilirne l'esatta modalità di redazione. Tutte le varie possibilità sono state ben riportate dal Torrell:

Prendiamo in prestito da Gils la serie delle ipotesi che si possono formulare: si tratterebbe "Di attività scolastiche *intra muros*, mentre i corsi ufficiali offerti a Saint-Jacques erano inizialmente pubblici? Di un genere letterario che l'autore dà alle sue opere personali? Di un insegnamento universitario parallelo alla *Lectura* e alla *Disputatio*, di cui non si avrebbero tracce nei regolamenti noti?"¹⁶.

¹⁴ Tommaso non arriverà ad affrontare nemmeno quegli argomenti che furono maggiormente dibattuti dai grandi commentatori di Boezio nel secolo precedente. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, 7.

¹⁵ TORRELL, *Amico della Verità*, 104.

¹⁶ TORRELL, *Amico della Verità*, 105.

Le incertezze sulla redazione si traducono inevitabilmente in altrettante incertezze nel stabilirne l'esatta datazione. Alcuni collocano questo opuscolo immediatamente nel 1256¹⁷, forse appena ottenuta la *licentia docendi*, così che lo avrebbe probabilmente interrotto dopo che avvenne la sua effettiva entrata nel *consortium magistrorum* nel settembre dello stesso anno¹⁸. Altri propongono invece di collocarlo negli anni 1257-58, di modo che sia a metà strada rispetto alla redazione del *De Veritate* e l'inizio del *Contra Gentiles*, o all'inizio del 1259¹⁹.

Questo presente lavoro non ha, ovviamente, la minima pretesa di riuscire a precisare ulteriormente la collocazione cronologica del *Commento*, però fa tesoro del fatto che si evince che Tommaso abbia scelto di svolgerlo, in stretta connessione al suo ufficio di maestro, per un sincero interesse nei confronti degli argomenti che vi ha trattati, arrivando a definire alcune concezioni che, nella sostanza, rimarranno invariate nel suo pensiero. Tra queste vi è anche il suo confronto con la dottrina dell'illuminazione e il conseguente armonioso rapporto tra ragione e fede, filosofia e teologia²⁰.

¹⁷ Cf. M.-D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953.

¹⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, 9.

¹⁹ TORRELL, *Amico della Verità*, 104.

²⁰ Per una presentazione e un'analisi del *Super boetium de Trinitate*, vedi: Thomas Aquinas, *Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius translated with introduction and notes*, by A. Maurer, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2019, e Id., *The division and methods of the sciences, questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, by A. Maurer, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1986. Va sottolineato il valore del contenuto metafisico del *Commento* e il tema dell'*exitus-reditus* enucleato da Tommaso nel suo prologo e che seguirà per la stesura della *Summa Theologiae*: cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti ai libri di Boezio, De Trinitate, De Ebdomadibus*, introduzione e traduzione a cura di C. Pandolfi, ESD, Bologna 1997, 12.22 ss. Bisogna però anche tenere presente, a proposito della categoria *exitus-reditus* applicata alla strutturazione della *Summa Theologiae*, l'ampio respiro a riguardo riportato dal Torrell: cf. TORRELL, *Amico della Verità*, 207-213. Questo autore sottolinea il valore della definizione dell'epistemologia delle scienze: cf. TORRELL, *Amico della Verità*, 104. Inoltre bisogna sottolineare: la maturità di pensiero di Tommaso nel

2.2. Struttura e metodo

Il *Commento*, similmente a quello alle *Sentenze*, è articolato su due livelli. Si apre con un prologo e consta di un'esposizione letterale del testo di Boezio, alla quale l'Aquinate fa seguire delle *quaestiones* sui temi che desidera approfondire. Nello specifico, Tommaso affronterà del *De Trinitate* il prologo, il primo capitolo e parte del secondo, facendo seguire due *quaestiones*, composte di quattro articoli ciascuna, ad ogni esposizione letterale del testo esaminato. Il lavoro, in totale, risulta perciò composto di un prologo, di tre *expositio*, di sei *quaestiones* e ventiquattro articoli. Ovviamente,

gli articoli seguono la strutturazione classica della *quaestio* scolastica: per ciascun tema proposto, vengono esposti inizialmente gli argomenti a favore di una possibile soluzione [...], e poi gli argomenti a favore di una soluzione opposta («*sed contra*»); seguono quindi l'esposizione della propria soluzione al quesito («*responsio*») e la replica a tutti gli argomenti prima presentati a favore della soluzione scartata («*ad argumenta*»)²¹.

In generale, i temi trattati sono riguardo «alla conoscibilità di Dio, alle modalità espressive proprie del discorso teologico, al rapporto tra

definire la teologia, stabilendone leggi e metodo: cf. M.-D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, 240; la continuità rispetto alla teoria della conoscenza: cf. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 2011, 24; e la continuità rispetto ai rapporti filosofia-teologia (in particolare teologia-metafisica) e dello statuto della metafisica: cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, 7.

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, 8. Tenendo presente anche l'interessante sotto-lineatura della Vanni Rovighi: «È l'articolo quello in cui è circoscritto e posto un problema [...]. Andando però un po' più a fondo si vede, come osserva il Masnovo, che esso consta di due parti: una storica ed una teoretica; obiezioni e *Sed contra* rappresentano la storia, quello che è stato detto da altri sul problema, danno lo *status quaestionis*, *Respondeo* e soluzione delle obiezioni rappresentano il contributo personale dell'autore, anche se naturalmente, l'autore, cioè Tommaso, si giova di pensieri già esposti da altri per risolvere il problema»: VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 32.

l'indagine razionale e la fede (e quindi tra filosofia e rivelazione)»²², alla causa della pluralità, «e alla distinzione tra la teologia (nella sua doppia accezione di dottrina della fede e di discorso scientifico sulle sostanze prime) e le altre scienze speculative»²³.

Ritengo importante sottolineare il valore del metodo della *quaestio*, sia perché è lì che Tommaso esprime il culmine delle sue determinazioni, sia perché il suo pensiero a proposito dell'illuminazione si snoda proprio all'interno di quel particolare intreccio dialettico. È tuttavia impossibile comprendere quella specifica costruzione logica senza rifarsi alla vivacità intellettuale tipica delle università²⁴ nel loro nascerne, che si strutturava attraverso la *lectio*, la *quaestio* e la *disputatio*²⁵. Innanzitutto,

il primo genere letterario della scuola è la *Lectio*. L'insegnamento si basava sulla lettura e sulla spiegazione di un testo, tale da imporsi per la sua *autorità*. Il libro per eccellenza nelle scuole cristiane, il testo che aveva la massima autorità era, naturalmente, la Bibbia. Essa non era solamente il Libro usato per la preghiera, ma anche il testo adibito per la formazione teologica. [...] La *Lectio* della Scrittura e la riflessione sulla dottrina diedero origine nel corso dei secoli a un immenso numero di nuovi libri (commenti). Alcune di queste opere, consolidate nella

²² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, 10.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, 10. Nel dettaglio, la prima *quaestio* è *Sulla conoscenza delle cose divine* e la seconda *Sulla loro manifestazione*. La terza è *Sulla comunione della fede*, la quarta *Sulla causa della pluralità*. La quinta *Sulla divisione della filosofia speculativa*, la sesta *Sui modi delle scienze speculative*.

²⁴ Tenendo sempre presente che «*Universitas*, o Università, non indica nel Medioevo l'insieme delle facoltà istituite in una stessa città, ma l'insieme delle persone, maestri e scolari, che partecipano dell'insegnamento impartito in questa stessa città»: É. GILSON, *La filosofia nel medioevo*, 447.

²⁵ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni Disputate*, vol. 1: *La verità* (Questioni 1-9), ESD, Bologna 1992, 29. Si noti anche il confronto con i tre compiti del maestro di teologia stabiliti dagli statuti della Facoltà di Teologia, che sono *legere*, *disputare*, *praedicare*; cf. J.-P. TORRELL, *Amico della Verità*, 88-113.

tradizione, acquistarono prestigio e divennero un aiuto scolastico nella *Lectio*. In primo luogo c'erano i Padri, poi gli scrittori ecclesiastici e perfino gli autori profani, con libri di scienza, di filosofia o di letteratura. Gli autori che favorirono la comprensione della *Lectio* acquistarono autorità, di essi si formarono delle raccolte che furono dette *Sentenze*²⁶.

Da questa ricchezza di materiale si evince la dialettica tipica della *quaestio*, in cui «si trattava sempre di insegnare, ma sotto un'altra forma, quella di una pedagogia attiva nella quale si procedeva per obiezioni e risposte su un dato tema»²⁷. Infatti, «poiché il commento propriamente detto non si prestava sempre a trattare i temi che i maestri e gli studenti potevano porsi, allora è comparsa la *quaestio*, cioè lo sviluppo più ampio di un tema preciso che andava al di là del commento diretto. A questo proposito si pensi a tutte le questioni che Tommaso sviluppa a partire da un testo del Lombardo»²⁸. La situazione che si poneva è evidente: approfondire un dato tema e chiarire la verità rispetto a posizioni tra loro diverse o contrastanti in un confronto tra argomenti attraverso le *auctoritates* e argomenti attraverso il solo ragionamento.

²⁶ S. TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni Disputate*, 30. In particolare, «colui che ha dato avvio al genere delle *Sententiae*, collocandole in una prospettiva dialettica e ponendo il problema critico della loro interpretazione, è stato Abelardo [...] con il suo *Sic et Non*, Abelardo apre brutalmente il problema della interpretazione (delle *Sententiae*), imposto decisamente dalle gravi lacune dei testi: imprecisioni, disaccordi, risposte unilaterali, asserzioni polemiche, in breve tutti gli inconvenienti che derivano da citazioni staccate dai loro contesti storici, letterali, dottrinali che davano ad esse il loro senso. Abelardo rivendicò arditamente il ruolo della dialettica per risolvere questo problema; ma incluse in questo uso della dialettica, vennero affermandosi delle regole di interpretazione, il cui ruolo sarà utilizzato e ampliato nell'insegnamento del secolo XIII»: S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, 9.

²⁷ TORRELL, *Amico della Verità*, 95.

²⁸ TORRELL, *Amico della Verità*, 95.

Si trattava di sistematizzare la capacità di mettersi in continuità nel progresso della conoscenza in modo che «gli uomini si aiutino reciprocamente nella ricerca della verità»²⁹. Lo sfondo di questa “mentalità aperta” è espresso magistralmente da Tommaso quando dice che

nella ricerca, uno viene aiutato dall'altro in due modi: nel primo modo, direttamente; nel secondo, indirettamente. Direttamente, poiché uno viene aiutato da coloro che hanno scoperto la verità: infatti, come si è visto, mentre ciascuno dei predecessori ha trovato qualcosa riguardo alla verità, questo qualcosa, collegato tutto insieme, fa entrare quelli vissuti dopo in un'ampia conoscenza della verità. Indirettamente, invece, in quanto quelli vissuti prima, che si sono sbagliati sulla verità, hanno offerto ai successori l'occasione di esercitarsi, di modo che, compiendo una diligente revisione, la verità apparisse più limpidamente. Ora, è giusto che noi siamo grati a coloro dai quali siamo stati aiutati in un bene così importante qual è la conoscenza della verità [...] non soltanto per coloro che uno ritiene abbiano scoperto la verità, dei quali uno condivide le teorie facendole sue; bensì anche per quelli che, nella ricerca della verità, si sono espressi con termini superficiali, anche se non seguiamo le loro teorie: infatti anche costoro ci sono di aiuto, poiché essi ci hanno trasmesso un certo abito speculativo della verità. [...]. Un discorso analogo va fatto per i filosofi che hanno svelato, in formulazioni universali, la verità delle cose. Infatti, da certi nostri predecessori abbiamo ricevuto certe concezioni sulla verità delle cose in cui riteniamo abbiano detto il vero, lasciando da parte teorie diverse. A loro volta, coloro dai quali noi abbiamo ricevuto, hanno trovato degli altri predecessori ai quali si sono ispirati, e che sono stati gli autori del loro indottrinamento³⁰.

Così le *auctoritates*, eccettuati gli abusi, non erano mai di ostacolo per il progresso nella verità, ma costituivano invece un preziosissimo

²⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla metafisica di Aristotele*, libro 2, lezione 1, 337.

³⁰ S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla metafisica di Aristotele*, libro 2, lezione 1, 337.

incentivo per la scienza³¹. Infine, «lo sviluppo della *Quaestio* diede origine alla *Disputatio* o *Quaestio Disputata*³². Essa coincide con la nascita dell'università e della struttura della vita universitaria»³³.

Questo breve scorcio sulla dinamica della vita intellettuale medioevale permette senz'altro di rendere ragione di un così gran numero di correnti di pensiero tra loro significativamente differenti in quel periodo, e mostra che la ricchezza di quel tipo di analisi non determinava – eccettuati gli abusi – una “sintesi chiusa”, cioè uno sterile enciclopedismo, bensì una “sintesi aperta”, pronta al confronto e ideale per la conquista della verità.

Tra i frutti più felici di questa conquista vi è senz'altro Tommaso d'Aquino, nella sua capacità radicale di verità, e in cui, tra l'altro, non si separavano mai la santità della vita dall'impegno intellettuale, anzi i due aspetti si fecondevano sempre a vicenda così che si può veramente

³¹ Pur tenendo sempre presente la diversità del “peso” delle diverse *auctoritates*, e del fatto se si trattasse di argomenti filosofici o teologici, si comprende comunque bene, dato il loro valore reale, l'attribuzione del rispetto loro dovuto nel caso in cui ci fosse disaccordo su un argomento, di modo che «quando non è possibile superare le resistenze dell'*auctoritas*, l'atteggiamento di *reverentia* si esprime nell'*exponere reverenter* o nel *pie interpretari*, ossia nel: “non dissimulare le loro insufficienze, le loro imprecisioni, le loro divergenze, e neppure tacciarle di ignoranza o di errore, nel corso di una lunga ricerca del mistero, ma interpretarli piamente”. [] O come dice San Tommaso: “Se si trova che alcune cose nelle affermazioni degli antichi dottori non sono state dette con tutta quella cautela che viene osservata dai moderni, tali cose non si devono disprezzare o sprezzantemente rifiutare; ma nemmeno conviene estenderle, ma piuttosto esporle con il dovuto riguardo»»: S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, 12-13.

³² È bene sottolineare anche un'altra forma importante di manifestazione della vita intellettuale universitaria che si aveva nelle questioni *quodlibetali*; infatti «la disputa rivestiva due forme essenziali. La prima privata (*disputatio privata*) si teneva all'interno della scuola con i soli studenti del maestro e il suo baccelliere. La seconda era pubblica (*disputatio publica o ordinaria*) [...]. In una delle sue forme questo secondo genere di questioni disputate poteva anche essere una manifestazione solenne: le famose questioni *Quodlibetali*»: TORRELL, *Amico della Verità*, 96.

³³ S. TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni Disputate*, 32.

dire che «la profondità di pensiero di san Tommaso d'Aquino sgorga [...] dalla sua fede viva e dalla sua pietà fervorosa»³⁴. È peculiare nell'Aquinate la capacità di accogliere la verità ovunque ci sia e da chiunque³⁵, facendosi allo stesso tempo interprete di un nuovo modo di approfondirla secondo un'originaria sintesi³⁶; questo approccio e questo risultato si mostrano ampiamente anche nel *Super Boetium de Trinitate*.

Dato poi che la struttura dinamica tipica della *quaestio* è parte necessaria della sua stessa natura, è chiaro che i vari elementi che la compongono e che danno forma ai vari articoli non sono orpelli, ma

³⁴ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 935. Si può dire che sono state proprio le esigenze dell'intelligenza della fede e di conoscere sempre più Dio che amava a fargli scandagliare fino in fondo le possibilità della ragione e il valore della persona umana.

³⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 44, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 62: «Intimamente convinto che “*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*”, san Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò dovunque si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità. [...] Con ragione, quindi, egli può essere definito “apostolo della verità” [...]. Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscere l'oggettività».

³⁶ Guglielmo da Tocco insiste molto sulla novità portata da Tommaso, sia nel metodo, sia nel contenuto, già a partire dal suo *Commento alle Sentenze*. «Nelle sue lezioni introduceva nuovi articoli, trovava sentieri nuovi, più chiari, per determinare le questioni, apportandovi argomenti nuovi, tanto che nessuno che l'avesse udito insegnare teorie nuove e sciogliere dubbi con argomenti nuovi, avrebbe potuto dubitare che Dio lo avesse illuminato con i raggi di una nuova luce. Dimostrò ben presto di possedere un giudizio retto, che gli consentiva di insegnare e mettere per iscritto anche opinioni nuove, che Dio si era degnato di ispirargli in un modo nuovo»: GUGLIELMO DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di D. RISERBATO, Jaca Book, Milano 2015, 123-124. Questa capacità di *novitas* rimarrà costante in lui, tanto che alcuni guarderanno sempre con sospetto alcune sue teorie, come testimonianza anche la censura che includeva alcune sue tesi fatta a Parigi dal vescovo Tempier nel 1277, quella ad Oxford nello stesso anno, e il *Correctorium fratris Thomae* del francescano Guglielmo de la Mare nel 1279. Sempre su questi fatti ma in riferimento a una storia della critica del pensiero di san Tommaso, cf. S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 137-158.

caratteristiche essenziali per la profonda intelligibilità delle risposte del maestro e per averne scienza. Non considerare l'argomento generale della trattazione, o prendere in considerazione solo il *Respondeo* trascurando le argomentazioni, significa quasi "appiattare" la *quaestio* a *lectio* e vi è il rischio di non trarne tutto il profitto per la comprensione del pensiero dell'autore. È perciò tenendo presente questa unità che esporrò quanto determinato nel *Commento*.

3. LA DOTTRINA DELL'ILLUMINAZIONE NEL *SUPER BOETIUM DE TRINITATE*

Per quanto riguarda la questione dell'illuminazione, Tommaso presenta un pensiero che, gravido di tutta la ricca tradizione che lo ha preceduto, si mostra originalmente autonomo e capace di una sintesi che, con tutte le sue sfaccettature o distinzioni, sa rendere ragione della verità in tutti i suoi aspetti. Ritengo opportuno fare una breve presentazione generale dell'importanza di questo argomento all'interno del contesto storico della sua epoca, affinché possa emergere pienamente il valore della rielaborazione personale di Tommaso, così come il senso profondo delle risposte che l'Aquinate offre alle dottrine alternative alla sua. In effetti, sia per le modalità che essa implicava, sia per le conseguenze, l'operazione tommasiana fu decisiva.

Invero, quando l'Aquinate affronta l'argomento in questione, lo fa in un contesto generale di grandi trasformazioni e sfide culturali che vedevano il determinarsi di dottrine tra loro molto eterogenee. La sfida più grande era data dall'incontro tra il pensiero medievale con il pensiero aristotelico e quello degli interpreti arabi dello stagirita. Decisamente, «si incontrarono due culture: la cultura pre-cristiana di Aristotele, con la sua radicale razionalità, e la classica cultura cristiana»³⁷. Se «il grande maestro del Medio Evo, per ciò che riguarda la filosofia e la teologia è Agostino»³⁸ e, infatti, soprattutto grazie alla

³⁷ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 816.

³⁸ VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, II. *Secoli XII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 107.

sua sintesi³⁹, il pensiero dei Padri della Chiesa aveva realizzato una “filosofia nostra”, cioè «una visione completa della realtà [...] basata sulla rivelazione biblica ed elaborata con un platonismo corretto alla luce della fede»⁴⁰, ci si doveva confrontare ora con una filosofia “pagana”, fortemente convincente, che «era tutta una visione completa del mondo sviluppata senza e prima di Cristo, con la pura ragione»⁴¹.

Questo incontro coinvolgeva, perciò, tutti gli aspetti del sapere e le loro rispettive implicazioni con inevitabili ripercussioni rispetto ai rapporti tra la ragione e la fede, la filosofia e la teologia. Colui che operò nel modo più perfetto una nuova sintesi tra tutte queste sollecitazioni, fissando il loro reciproco scambio nell'unico modo in cui poteva consumarsi nel rispetto pieno della fede e della ragione, cioè nella verità, fu proprio Tommaso d'Aquino⁴².

Un campo di confronto di rilievo di questa sfida culturale si dava proprio tra la teoria agostiniana dell'illuminazione e la gnoseologia aristotelica, tanto che, a detta di Gilson,

ci si trova comunemente concordi nel considerare la sostituzione di una nuova sintesi dottrinale a quella di sant'Agostino come l'evento filosofico più importante del XIII secolo. Se si dovesse indicare il punto di crisi in cui si effettua la dissociazione tra l'antica scolastica e la nuova, converrebbe senza dubbio optare per la teoria della conoscenza. Prima di san Tommaso d'Aquino, è pressoché unanime l'accordo nel sostenere la dottrina agostiniana dell'illuminazione divina; dopo san Tommaso d'Aquino, quest'accordo cessa di esistere: a tal punto che lo stesso Giovanni Duns Scoto, dottore francescano, abbandonerà su questo punto essenziale la tradizione agostiniana di cui il suo Ordine era stato fino a quel momento il più fedele sostenitore⁴³.

³⁹ Cf. H-I. MARROU, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 2016.

⁴⁰ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 930-931.

⁴¹ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 816.

⁴² Cf. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 815-819.930-935.

⁴³ É. GILSON, *Tommaso contro Agostino*, traduzione e cura di C. Casalini, Medusa, Milano 2010, 19.

Gli argomenti coinvolti non erano, in effetti, solo gnoseologici, ma riguardavano anche il modo della partecipazione e la relazione tra le cause⁴⁴ con tutte le varie implicazioni. Inoltre, un ruolo importante nello sviluppo storico delle diverse teorie medioevali si dovette all'influenza dei commentatori arabi di Aristotele, attraverso i quali, almeno inizialmente, si poteva avere accesso alle opere del grande filosofo greco, dato che erano da alcuni visti come autentica espressione del suo pensiero⁴⁵.

Per considerare il peso che ebbero quei commentatori, basti pensare all'influenza di Avicenna in quelli che il Gilson definisce gli "agostiniani avicennizzanti", in coloro, cioè, «che, sotto l'influenza di Avicenna, rubano la terminologia di Aristotele per formulare la teoria agostiniana dell'illuminazione»⁴⁶, a cui, tra l'altro, Tommaso si opporrà sempre, «dalla prima all'ultima delle sue opere»⁴⁷. Sempre il Gilson, dopo un'attenta e dettagliata analisi che evidenzia bene lo "scarto" esistente tra Agostino e le interpretazioni della sua dottrina – "scarto" che consiste appunto nelle teorie aristoteliche e in quelle dei commenti arabi di questo –, vede come Tommaso avesse davanti a sé

due scuole di orientamento nettamente distinto. Una, che utilizzava la distinzione aristotelica tra l'intelletto possibile e l'intelletto agente per marcare più o meno fortemente l'esistenza di un intelletto umano dotato di un'attività propria, risaliva ad Alessandro di Hales, si separava da Avicenna e da Guglielmo d'Alvernia nell'attribuire espressamente

⁴⁴ Cf. Gilson, *Tommaso contro Agostino*, 22.

⁴⁵ Senza contare poi il modo in cui ognuno recepiva Aristotele basandosi sulle sue opere, che spesso si rivelava molto distante dall'intenzione del filosofo greco. Per il fatto che una corretta ermeneutica anche di alcuni concetti "base" non fosse scontata, è abbastanza esemplare il modo in cui Guglielmo d'Alvernia, implicitamente condizionato dal modo in cui Avicenna aveva mediato Aristotele, interpreta il fantasma aristotelico a modo delle idee platoniche sconvolgendone così completamente il significato voluto da Aristotele; cf. GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 66-67.

⁴⁶ GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 94.

⁴⁷ GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 94.

all'uomo un intelletto agente, ma restava fedele alla dottrina agostiniana dell'illuminazione. L'altra, che considerava questa dottrina dell'illuminazione come la soluzione integrale del problema della conoscenza, risaliva ad Avicenna attraverso Guglielmo d'Alvernia, si separava da Alessandro di Hales, da Jean de la Rochelle e da san Bonaventura in questo, che negava all'uomo un intelletto agente, e non concedeva alla fine a questa espressione altra legittima accezione che quella che si applica al solo Dio⁴⁸.

Diverse, poi, erano anche le posizioni nel ritenere se la nostra mente possedesse o no la capacità naturale di concepire la verità, e di quali fossero i rapporti tra questa capacità e l'illuminazione divina. Mentre alcuni negavano una capacità naturale della nostra mente di concepire qualsiasi verità senza la grazia, altri le concedevano questa prerogativa, ma vi era dissenso nel determinare quale fosse, in questo, l'implicazione e la relazione con Dio.

Queste dunque sono, in generale, le diverse prospettive di interpretazione con cui dovette confrontarsi Tommaso e, nel caso specifico del *Super Boetium De Trinitate*, il Ruello propone di identificare nella dottrina del francescano Gilberto di Tournai il confronto diretto rispetto a quanto determinato dall'Aquinate a proposito dell'illuminazione in quel *Commento*⁴⁹.

Secondo il Ruello, l'Aquinate, affrontando la prima questione *De divinorum cognitione*⁵⁰ – il cui risultato prepara immediatamente il

⁴⁸ GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 95.

⁴⁹ F. RUELO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», in *Recherches de Science Religieuse* 64 (1976), 341-402.

⁵⁰ Così anche il Porro: «Possiamo davvero disporre di una conoscenza di Dio tale da permetterci di dare effettivamente inizio, da qui, all'intero plesso della scienza divina? Il primo gruppo di articoli (quello cioè che costituisce nel suo insieme la prima questione e che fa seguito all'esposizione letterale del proemio dell'opuscolo boeziano), è dedicato appunto ai differenti aspetti di questo problema. Tommaso muove più in particolare dal confronto con i sostenitori della dottrina dell'illuminazione divina (soprattutto, con buona probabilità, il francescano Gilberto di

“materiale” per la seconda questione *De eorum manifestazione* –, «est attiré par le problème de l'illumination divine dans son triple rapport avec la connaissance de la vérité, de Dieu et de ce qui peut être le premier objet connu par l'esprit humain»⁵¹. Esattamente a questo triplo rapporto sono dedicati i primi tre articoli della prima questione e, attraverso lo snodarsi di questi, risponderebbe anche punto su punto alla dottrina, contraria alla sua, di Gilberto.

Il francescano, nel suo *Rudimentum doctrine*, verso il 1240 all'università di Parigi, sostenne che la nostra conoscenza attuale della verità è frutto della grazia⁵². L'anima razionale, in quanto a immagine e somiglianza di Dio, possiede realmente la capacità di conoscere, ma è solo per grazia che può conoscere attualmente⁵³. In questo modo, così come per lui *sine influentia lucis increatae non potest intellectus veritatem intelligere*, così è frutto della grazia divina, che illumina la nostra mente, anche poter conoscere Dio, il quale, essendo dunque la luce per cui l'intelletto vede attualmente le cose, è ciò che, avvertito

Tournai), coloro cioè che ritenevano impossibile che la mente umana potesse acquisire una qualsiasi verità (intorno alle cose create, ma anche e soprattutto intorno a quelle divine) senza l'intervento e l'ausilio della luce divina»: P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carrocci, Urbino 2012, 127-128.

⁵¹ RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité “Super librum Boethii de Trinitate” de Thomas d'Aquin», 342.

⁵² Cf. RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité “Super librum Boethii de Trinitate” de Thomas d'Aquin», 347: «Selon lui, la connaissance actuelle de la vérité est le fruit d'une “grâce”, l'homme n'ayant par nature que la possibilité de connaître le vrai».

⁵³ Cf. RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité “Super librum Boethii de Trinitate” de Thomas d'Aquin», 348: «Celui qui connaît est l'intellect humain lui-même: de soi, il est incapable de connaître, mais il peut connaître si autre chose (aliud) intervient. [...] ce pendant l'âme de celui qui connaît tient de la nature une certaine faculté ou possibilité de connaître, mais elle tient uniquement de la grâce de connaître actuellement. En effet, du fait que l'âme raisonnable est image de Dieu, elle a en soi la puissance de connaître».

(*advertitur*) per primo, permette di conoscere tutto il resto⁵⁴. Tuttavia, questa luce che costituisce il nostro primo cognito, non è direttamente lo splendore della luce di Dio, la quale è troppo grande per la nostra mente, bensì una sua qualche similitudine che risplende in noi, che è esattamente l'anima razionale⁵⁵.

In effetti, la posizione di Tommaso al riguardo è molto diversa. L'Aquinata distingue nettamente e lucidamente tra l'illuminazione naturale insita nella nostra mente (l'intelletto agente) e le illuminazioni per grazia (ad es. la fede), inoltre ne sa vedere e descrivere i rispettivi ambiti e rapporti, rendendo ragione della conoscenza umana con precisione e secondo tutti i suoi aspetti, sia rispetto alla conoscenza di Dio, sia per stabilire ciò che per primo l'intelletto concepisce.

In generale, nel suo *Commento* Tommaso parla di tre lumi e la sua dottrina a proposito della questione si snoda dunque su tre "illuminazioni"⁵⁶.

⁵⁴ Cf. RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», 351: «Dieu est ce que l'intelligence remarque d'abord dans la créature et c'est ainsi qu'en lui tout le reste est d'une certaine manière connu (quod in creatura Deus primo ab intelligentia advertitur et sic in eo quodammodo cetera cognoscuntur)».

⁵⁵ Cf. RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», 352: «Il n'en résulte pas, précise Guilbert, qu'ici-bas l'essence divine soit pleinement connue de l'intellect humain ou qu'elle l'informe, si ce n'est "sous quelque similitude" (sub aliqua similitudine). Après avoir cité en l'abrégé un texte d'Augustin [...] l'explique en disant qu'effectivement la lumière créée inaccessible nous est invisible en raison de sa grandeur extrême, mais qu'elle est vue cependant "dans son reflet" ou "dans son resplendissement autour de toutes choses": "Illa enim lux inaccessibilis increate nobis est invisibilis, quia nimia. Videtur tamen in sua refulgentia vel circumfulgentia". Reflect, resplendissement, telles sont les similitudes "sous" ou "dans" lesquelles l'essence divine est vue par l'intellect qu'en un sens elle informe». Cf. RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», 355: «Il entend signifier qu'ici-bas le premier intelligible est l'âme raisonnable».

⁵⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al vangelo di san Giovanni* /I, lezione III, a cura di T. S. CENTI O.P., Città Nuova, Roma 1990, 87: «Di qualunque cosa si dica

La prima e più fondativa⁵⁷ per noi è il dono di natura, le altre sono infuse per grazia; tutte, ciascuna a suo modo, hanno come origine e fine Dio e il loro rapporto si dà sempre nella verità. La prima consiste nella creazione nella mente umana del lume naturale, cioè dell'intelletto agente, che costituisce la ragione avente in se stessa i principi sufficienti per cogliere la verità⁵⁸. La seconda è il lume della fede che, aggiungendosi al lume naturale⁵⁹, permette di aderire alla prima verità⁶⁰ ed eleva la mente a realtà che eccedono la sua capacità naturale⁶¹, rispettando però sempre il suo modo di essere e di conoscere⁶². La terza è il *lumen gloriae*⁶³, per cui si realizza la *visio beatifica* di Dio, cioè quella luce che ci permette di vedere Dio “faccia a faccia”, e questo è il modo in cui Dio è conosciuto dai beati.

La questione fondamentale di stabilire il valore della verità in noi è determinata da Tommaso subito nel primo articolo della prima questione, dove si chiede *utrum mens humana in cognitione veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat*. Innanzitutto si attesta che «mens

che è luce, sempre ci si riferisce a una illuminazione». Tenendo sempre presente la distinzione tra il lume naturale e i lumi infusi per grazia, Tommaso, nel complesso della sua dottrina, analizzerà anche altri lumi importanti (quale quello, per esempio, della profezia), ma qui parla solo di questi tre che, in definitiva, solo quelli fondamentali nel considerare l'uomo in se stesso, nelle sue possibilità e nel raggiungimento del suo fine.

⁵⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I-II, q. 94, a. 6, ad 2, ESD, Bologna 2014, vol. 2, 924: «Anche se la grazia è più efficace della natura, tuttavia la natura è più essenziale per l'uomo».

⁵⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1.

⁵⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1.

⁶⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 2, co.

⁶¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1.

⁶² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, qq. 1-2; q. 6, a. 3, co.

⁶³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 6, a. 4, ad 2. Tommaso qui ne fa solo un accenno, la sua analisi si svolge in connessione alle prime due illuminazioni sopra accennate, cioè la ragione (per natura) e la fede (per grazia).

humana illustrata est divinitus lumine naturali»⁶⁴ – così come dice, secondo lui, il salmo 4 – «*signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*»⁶⁵.

Esiste perciò una prima “illuminazione naturale” consistente appunto nel lume naturale che è creato insito e connaturato alla mente umana⁶⁶ – e così ne costituisce la *vis* intellettuale⁶⁷, ed è nell’uomo come “piccolo fuoco”⁶⁸ per partecipazione della luce del sole increato e infinito che è Dio –. Questo lume naturale coincide con l’intelletto agente, il quale, come potenza attiva dell’intelletto, astraendo dai fantasmi, rende le cose che sono intellegibili in potenza intellegibili in atto, in modo proporzionato all’intelletto stesso⁶⁹.

Pertanto la mente, poiché possiede una duplice potenza⁷⁰, è stata creata in modo che, sostenuta nell’essere e diretta dal Creatore, possiede in se stessa i principi sufficienti per svolgere la sua operazione propria, che consiste nella conoscenza della verità, senza bisogno della grazia o di altre illuminazioni speciali⁷¹. Tommaso afferma così categoricamente che la nostra mente può, con le sue forze naturali, conoscere la verità, e quest’atto, sebbene reso possibile per la partecipazione e l’azione divina, rimane naturale grazie all’operazione dell’intelletto agente.

Allo stesso tempo, però, il lume naturale che nell’uomo si trova congiunto a un corpo, come qualsiasi altra potenza attiva creata, è finito, e la sua efficacia è limitata ai primi principi e a ciò che da essi si

⁶⁴ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, s. c.; cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.: «Prima lux divinitus influxa in mente est lux naturalis».

⁶⁵ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, s. c.

⁶⁶ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ad 3.

⁶⁷ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

⁶⁸ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, expositio prohemii.

⁶⁹ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1.

⁷⁰ Cioè una potenza attiva (l’intelletto agente) e una potenza passiva (l’intelletto possibile).

⁷¹ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1.

può dedurre. Tuttavia è certo che la mente, per ciò che può conoscere naturalmente, cioè ciò a cui si estende la capacità naturale dell'intelletto agente, non necessita di una nuova illuminazione ma "solo" di essere mossa e diretta⁷². Mentre per quelle realtà a cui tale efficacia non può estendersi, come i futuri contingenti e altri del genere o le cose delle fedi che eccedono la capacità naturale della mente, è necessario un nuovo lume che si aggiunga (*superaddito*) a quello naturale, ovvero qui si parla della "seconda illuminazione", che è il dono di grazia della fede⁷³.

Questo è quanto determinato da Tommaso alla fine del primo articolo e le osservazioni del Ruello a tal proposito permettono di soffermarsi su due cose.

Per notare la prima, occorre considerare un po' più nel dettaglio la prima parte del *Respondeo*. Tommaso lì, facendosi interprete del pensiero di Aristotele, ha affermato che l'intelletto possiede una duplice potenza, ovvero una attiva (l'intelletto agente) e una passiva (l'intelletto possibile), descrivendo anche in cosa consista la differenza⁷⁴, vedendo inoltre la continuità della verità filosofica con la verità affermata dalla Sacra Scrittura⁷⁵ nel sostenere che la mente possiede un lume naturale. Ora, quando afferma la presenza di una duplice potenza nell'intelletto umano, cita, come tesi contraria alla sua e che rigetta, solo l'opinione dell'intelletto agente separato di Avicenna, senza fare riferimento alle teorie di Averroè a proposito⁷⁶. Questo fatto rimarca che qui Tommaso, trattando dell'illuminazione, discute anche "contro" la tesi di quei teologi che "mescolano" la dottrina dell'illuminazione

⁷² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1.

⁷³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1.

⁷⁴ «La differenza tra le potenze attive e quelle passive consiste sul fatto che le ultime non possono dar luogo all'atto della propria operazione senza essere mosse dagli agenti corrispondenti [...] mentre le potenze attive possono operare senza essere mosse da altro»: Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1. co.

⁷⁵ E in questo senso interpretava il versetto sopra riportato del Salmo 4.

⁷⁶ Cf. RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», 346.

di Agostino con l'intelletto agente separato *dator formarum* di Avicenna⁷⁷. Del resto, quella era una tesi che possedeva una certa forza di persuasione, mentre le posizioni averroiste (per es. quella dell'esistenza di un unico intelletto per tutti gli uomini) si presentavano agli occhi di Tommaso immediatamente come contrarie alla fede e perciò stesso alla retta ragione⁷⁸. Quindi quanto determinato dall'Aquinate risponde direttamente a coloro che sostenevano che occorre sempre e comunque una speciale illuminazione per conoscere la verità – sia che venga intesa come una grazia, sia come solo una speciale influenza –, ma nega anche la tesi che vede Dio come il nostro intelletto agente.

La seconda cosa da notare è che il Ruello propone di identificare proprio Gilberto nella settima obiezione, dove «l'auteur de l'objection

⁷⁷ Come fa notare il Gilson, «la questione di sapere ciò che aveva veramente pensato Aristotele non interessava soltanto la ragione, ma anche il suo rapporto con la fede: se è Averroè a essere Aristotele, l'accordo tra la fede e la ragione rimane impossibile; se, al contrario, è Avicenna, l'accordo resta possibile dopo che lo si sia liberato dai suoi errori. Da cui un lavoro di interpretazione, di accomodamento e di adattamento reciproco tra le due dottrine, ma anche di inevitabili infiltrazioni del pensiero avicenniano nel pensiero agostiniano: la storia di questa contaminazione costituisce la storia dell'agostinismo avicennizzante»: GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 21. In particolare, questi teologi identificavano l'intelletto agente di Avicenna con l'illuminazione divina di Agostino, facendo, nei fatti, di Dio il nostro intelletto agente.

⁷⁸ Contro tali dottrine Tommaso dedicherà un'intera opera nel 1270, il *De unitate intellectus contra averroistas*, dopo che «ormai da qualche tempo si è diffuso tra molti un errore intorno all'intelletto che trae origine dalle parole di Averroè [...]. Contro queste affermazioni abbiamo già scritto da tempo parecchie cose, ma dato che coloro che le sostengono non cessano di opporsi con impudenza alla verità [...]. Il nostro impegno non sarà ora quello di mostrare che la suddetta posizione è erronea in quanto *contraria alla verità della fede cristiana*; di ciò, infatti, chiunque può rendersi facilmente conto [...]. Ciò che ci proponiamo di fare è invece mostrare come la suddetta posizione sia *contraria ai principi della filosofia non meno che ai dettami della fede*»: TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto. L'eternità del mondo*, ESD, Bologna 2012, 29 (corsivo nostro).

assimile donc à une grâce cette illumination»⁷⁹, ovvero si afferma che per conoscere la verità è necessaria un'illuminazione divina intesa come infusione di una grazia⁸⁰. A questo Tommaso risponderà ricorrendo alla distinzione, non presente in Gilberto⁸¹, tra l'operazione divina e l'illuminazione divina distinta tra lume naturale e lume infuso per grazia, potendo così affermare che «l'intelletto non può conoscere alcuna verità senza l'azione divina, ma può farlo senza l'infusione di un nuovo lume, limitatamente a quelle verità che non eccedono la conoscenza naturale»⁸². Tutte queste particolarità mostrano che nell'affrontare la questione le obiezioni a cui Tommaso risponde non sono poste per convenienza o per esercitazione, ma riflettono la pluralità di idee tra loro contrastanti che l'Aquinate, all'interno dell'ambiente dell'università parigina, andava dirimendo.

Nel secondo articolo Tommaso tratta della conoscenza di Dio e si chiede *utrum mens humana possit ad Dei notitiam pervenire*⁸³. In questo luogo, dopo aver esaminato il modo della conoscenza e il fatto che a noi, in questo stato di viatori, è possibile conoscere con verità e certezza l'esistenza di Dio, mentre in nessun modo l'essenza divina, parla anche dell'influenza che la luce infusa per grazia ha sul lume naturale.

Inizialmente analizza i diversi modi possibili di conoscenza, e cioè che una cosa può essere conosciuta o attraverso la sua propria forma o

⁷⁹ RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», 346.

⁸⁰ RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», 347. L'obiezione argomentava così: «La volontà sta al volere in modo buono così come l'intelletto sta al comprendere in modo corretto. Ma la volontà, come dice Agostino, non può volere in modo buono senza l'ausilio della grazia divina. Dunque neppure l'intelletto può comprendere la verità senza essere illuminato dalla luce divina»: TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ob. 7.

⁸¹ RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», 349.

⁸² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ad 7.

⁸³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2.

attraverso qualcosa di simile, come la causa viene conosciuta per la similitudine dell'effetto. La conoscenza per la propria forma, poi, può essere o «attraverso la forma che coincide con la cosa stessa, al modo in cui Dio ad esempio conosce se stesso attraverso la sua essenza, e così pure l'angelo»⁸⁴, oppure «attraverso una forma che deriva dalla cosa, sia per astrazione» – e questo è il nostro modo di conoscere – «sia perché viene impressa dalla cosa sul conoscente [...] così come, secondo Avicenna, noi conosciamo le intelligenze per mezzo di ciò che esse imprimono in noi»⁸⁵.

Proprio per questo conclude che, finché siamo *in via*, non possiamo pervenire a conoscere l'essenza divina. E questo, sia perché «il nostro intelletto, in questo stato di viatori, possiede un determinato rapporto alle forme che vengono astratte dai sensi, e si rapporta ai fantasmi come la vista ai colori», di modo che «Dio stesso non può essere conosciuto in questo stato attraverso la forma che coincide con la sua essenza: questo è invece il modo in cui sarà conosciuto, in patria, dai beati»⁸⁶. Del resto, la sua essenza non potrebbe essere conosciuta nemmeno attraverso qualsivoglia altra forma impressa nella nostra mente da Dio, perché lui supera infinitamente qualsiasi forma creata e, «in questa condizione di viatori», non può nemmeno «essere conosciuto da noi attraverso pure forme intellegibili che ne rappresentino in qualche modo una similitudine, a causa della connaturalità [...] che il nostro intelletto ha nei confronti dei fantasmi»⁸⁷. Sia anche perché gli effetti creati (le creature) che vengono dalla causa prima (il creatore) non possono rappresentarla in maniera adeguata ed esaustiva, perché Dio è oltre qualsiasi forma creata, per cui, attraverso di essi, non possiamo arrivare «nella nostra condizione a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza [*quia est*]», mentre in nessun modo la sua essenza (*quod est*). Per quanto riguarda la conoscenza della sua esistenza, poi,

⁸⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2, co.

⁸⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2, co.

⁸⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2, co.

⁸⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2, co.

la mente umana progredisce in tre modi nella conoscenza di Dio, [...] in un primo modo conoscendo più adeguatamente la sua efficacia nel produrre le cose; in un secondo modo riconoscendo in Lui la causa di quegli effetti più nobili che, in quanto ne conservano qualche somiglianza, ne mostrano in misura maggiore l'eminenza; in un terzo modo conoscendo sempre più la sua distanza da tutto ciò che appare negli effetti⁸⁸.

Queste sono le vie tracciate da Dionigi l'areopagita, secondo cui «Dio può essere conosciuto a partire da tutte le cose secondo le vie della causalità, dell'eccesso e della rimozione»⁸⁹. È esattamente a questo punto, ovvero solo dopo aver specificato sia il nostro modo naturale di conoscere, sia le nostre possibilità naturali per la conoscenza di Dio, che Tommaso può parlare, senza alcun rischio di confondersi tra le differenti teorie che circolavano a Parigi, dell'influsso della luce data per grazia sul nostro lume naturale per quel che riguarda la conoscenza di Dio.

In questo modo si mostra anche la continuità e l'armonia tra il dono di natura e il dono di grazia, perché «in tale cammino di conoscenza, tuttavia, la mente umana può progredire soprattutto (*maxime iuvatur*) quando il suo lume naturale viene corroborato (*confortatur*) da una nuova illuminazione, quella cioè assicurata dal lume della fede e dai doni della sapienza e dell'intelletto»⁹⁰. Ed è precisamente attraverso questi doni che «si dice che la mente possa elevarsi al di sopra di sé nella contemplazione, in quanto riconosce che Dio è al di sopra di tutto ciò che può comprendere naturalmente»⁹¹.

Così Tommaso ha affermato che possiamo arrivare naturalmente e con certezza alla conoscenza dell'esistenza di Dio (e mai, in via, della sua essenza) senza la necessità di una nuova illuminazione; pur tuttavia un'illuminazione che si aggiungesse a quella naturale, certamente non la sostituisce, però avvantaggia moltissimo la mente (*maxime iuvatur*) e corrobora (*confortatur*) molto la sua naturale capacità.

⁸⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2, co.

⁸⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2, co.

⁹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2, co. (parentesi nostre).

⁹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 2, co.

Nel terzo articolo Tommaso passa a esaminare quale sia il primo cognito dell'intelletto umano e si chiede *utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur*⁹². Nel presentare il suo pensiero a proposito, respinge l'errore di altre due tesi, come si può facilmente evincere dal *Respondeo*. Inizia affermando che «alcuni hanno sostenuto che ciò che viene conosciuto per primo dalla mente umana – anche in questa vita – è Dio stesso che è la verità prima attraverso cui è possibile conoscere tutte le altre cose»⁹³, e Tommaso porta quattro argomenti contro questa prima posizione.

Innanzitutto non può essere vero, perché la beatitudine dell'uomo consiste nel conoscere Dio nella sua essenza e da questo seguirebbe che tutti gli uomini sarebbero beati. Inoltre, poiché «tutto ciò che si può affermare intorno all'essenza divina costituisce in essa una cosa sola»⁹⁴, nessuno potrebbe sbagliarsi a proposito di qualsiasi attributo divino, ma l'esperienza attesta diversamente. «Per di più, è necessario che le cose apprese per prime nel nostro intelletto siano certissime, in modo tale che l'intelletto sia sicuro di conoscerle: ciò che non si verifica in questo caso»⁹⁵. Infine, quella affermazione va contro anche l'autorità della Sacra Scrittura, «che afferma, in Es. 33,20 “l'uomo non può vedermi, e restare vivo”»⁹⁶.

Dopo aver risposto ai sostenitori di questa prima posizione, continua dicendo che «per questo altri hanno sostenuto che non l'essenza divina è ciò che viene conosciuto per primo in questo stato di viatori, ma l'influsso della sua luce (*influentia lucis ipsius*), e solo in questo senso Dio è ciò che per primo viene conosciuto da noi»⁹⁷. È evidente che qui si risponde a tutte quelle dottrine, come quella di Gilberto, in cui si afferma che il primo cognito coincide con la stessa anima razionale:

⁹² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3.

⁹³ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

⁹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

⁹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

⁹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

⁹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co. (parentesi nostra).

Lorsque Guibert ajoute plus loin que, considérée non pas en son essence, mais en son influence ici-bas, la lumière brille en son image où elle est naturellement imprimée et est ainsi, ici-bas, le premier intelligibile, il entend signifier qu'ici-bas le premier intelligibile est l'âme raisonnable, image de Dieu, en qui est imprimée la lumière de son visage et qui de ce fait possède le pouvoir de connaître, à savoir l'intellect⁹⁸.

Tommaso si contrappone a questo, dicendo che

la prima luce infusa divinamente nella mente è la luce naturale attraverso cui si costituisce la capacità intellettiva. Questa luce, tuttavia, non è ciò che per primo viene conosciuto dalla mente, né per quanto riguarda la sua essenza [*quid est*], dal momento che c'è bisogno di una lunga ricerca per conoscere cos'è l'intelletto, né per quanto riguarda la sua esistenza [*an est*], poiché ci accorgiamo di possedere un intelletto solo in quanto ci accorgiamo di comprendere, come mostra il Filosofo [...] nessuno però può comprendere di star comprendendo se non in quanto comprende qualcosa di intellegibile: dal che risulta che la conoscenza di qualche intellegibile precede quella attraverso cui si conosce di comprendere, e di conseguenza quella attraverso cui si apprende di possedere un intelletto⁹⁹.

Perciò, dopo aver fornito questa spiegazione, l'Aquinate conclude deducendo che «l'influsso della luce intellegibile naturale non può essere ciò che per primo viene conosciuto da noi, e molto meno qualsiasi altro influsso della luce»¹⁰⁰. Avendo risposto a queste precedenti due teorie, continua esaminando ancora più a fondo il processo conoscitivo umano, e per specificare il suo pensiero dice che “ciò che viene conosciuto per primo” può intendersi in due modi.

⁹⁸ RUELLO, «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», 355.

⁹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

¹⁰⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

In un primo modo secondo l'ordine delle diverse potenze conoscitive, e allora, «poiché la conoscenza del nostro intelletto deriva interamente dai sensi», il sensibile ci è noto prima dell'intelligibile. In un secondo senso secondo l'ordine degli oggetti all'interno di una stessa potenza, e allora, dato che nell'intelletto umano c'è una potenza passiva e una attiva, «l'oggetto della potenza passiva, cioè dell'intelletto possibile, sarà ciò che rappresenta l'atto della potenza attiva, cioè dell'intelletto agente». Poiché poi «l'intelletto agente non rende intelligibili le forme separate, che sono tali di per sé, ma le forme che astrae dai fantasmi», conclude che

sono queste a rappresentare ciò che il nostro intelletto conosce per primo. E fra queste vengono prima quelle che si offrono in prima istanza all'intelletto astrante, e tali sono quelle che includono più cose, per universalità o interezza. Perciò le cose più universali sono quelle che per prime risultano note all'intelletto, e le cose composte risultano note prima di ciò che le compone [...]. E nella misura in cui nei sensi, che pure in qualche modo ricevono ciò che è astratto dalla materia, si ritrova una qualche imitazione dell'intelletto, anche in essi i singolari più comuni sono quelli che vengono conosciuti per primi, come “questo corpo” rispetto a “questo animale”¹⁰¹.

A conclusione di quanto affermato, ribadisce perciò «che Dio e le altre sostanze separate non possono in alcun modo costituire ciò che viene compreso per primo, ma vengono compresi solo a partire da altro»¹⁰².

Con l'articolo quarto Tommaso chiude la prima questione chiedendosi, a proposito della mente, *utrum ad divine trinitatis cognitionem pervenire sufficiat*, e in un certo qual modo tira le conseguenze di tutto quanto affermato precedentemente, affermando che in nessun modo possiamo, con la sola ragione naturale, pervenire alla conoscenza della Santissima Trinità; possiamo giungere a questo solo grazie alla rivelazione.

¹⁰¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

¹⁰² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

Attraverso questi primi articoli, l'Aquinate risponde effettivamente a diverse tesi che circolavano in quel periodo a Parigi, mostrando nei fatti la sua personale interpretazione dell'illuminazione, cosa che non avrebbe potuto fare senza confrontarsi direttamente col pensiero di Agostino stesso.

Come è noto, vi sono diverse correnti di pensiero rispetto ai rapporti tra Tommaso e Agostino¹⁰³. Quale che sia la posizione più confacente al vero, è certo che «Tommaso non polemizza mai con

¹⁰³ Il Sciacca li riassume a grandi linee in tre filoni di pensiero; cf. F. SCIACCA, «Rapporti fra agostinismo e tomismo», in *Filosofia e Cristianesimo (Atti del II convegno di studi filosofici cristiani, Aloisianum – Gallarate, 4-6 settembre 1946)*, Marzorati, Milano 1947, 34. Nello specifico, vi sono coloro che sosterebbero una «tesi tomistica», la quale sostiene che «Tommaso è lo sviluppo, il completamento di Agostino; ha accettato quello che c'era da accettare, ha sviluppato dove c'era da sviluppare, ha respinto quanto c'era da respingere. Soprattutto ha distinto nettamente tra ordine naturale e ordine soprannaturale, il cui punto di demarcazione non sempre è netto nel Santo d'Ippona e, comunque, lascia perplessità e incertezze. Per conseguenza, dopo S. Tommaso, non si può tornare ad Agostino, in quanto l'Aquinate rappresenta un inveramento del Vescovo d'Ippona. Non fa più quasi bisogno di essere agostiniani, perché l'agostinismo vero si trova già in S. Tommaso, arricchito, approfondito, sviluppato» (SCIACCA, «Rapporti fra agostinismo e tomismo», 34). Vi è, all'opposto, una «tesi agostiniana» la quale afferma che «S. Tommaso ha adattato S. Agostino al suo aristotelismo e il prevalere del tomismo ha finito per sopraffare Agostino. C'è, dunque, un agostinismo genuino e perenne da recuperare, sia in quanto la "spiritualità" agostiniana non è la "spiritualità" tomista, sia perché molto di quello che S. Tommaso ha lasciato fuori del suo sistema non è morto, ma ancora vivo» (SCIACCA, «Rapporti fra agostinismo e tomismo», 34). E, infine, la «tesi sincretista (concreta, non eclettica)», per la quale «Agostino non si risolve in Tommaso, ma resta con una sua fisionomia e peculiarità come uno dei momenti perenni della filosofia cristiana, al pari di S. Tommaso. Tuttavia Agostino non è affatto l'antitesi di Tommaso, come Tommaso non lo è di Agostino. Le due posizioni di pensiero, almeno in alcune delle loro tesi fondamentali, non solo non si escludono, ma si completano e si integrano» (SCIACCA, «Rapporti fra agostinismo e tomismo», 34). Sciacca propende per quest'ultima interpretazione, perché, nella sua visione, tra Tommaso e Agostino non di rado i dissensi sono «contingenti (cioè di ordine puramente storico e non teoretico) e, dove sembra che dissenso vi sia, invece c'è pieno accordo e legittimo sviluppo» (SCIACCA, «Rapporti fra agostinismo e tomismo», 34).

sant'Agostino»¹⁰⁴, e, del resto, non ha mai intrapreso un esame sistematico della sua dottrina¹⁰⁵, così come però, allo stesso tempo, ne ha dato un'interpretazione personale molto chiara e molto netta su basi filosofiche diverse da quelle del vescovo d'Ippona, cioè su basi aristoteliche, mentre Agostino muoveva da basi platoniche¹⁰⁶.

Nel *Super Boetium De Trinitate* enuclea alcuni passaggi fondamentali della sua interpretazione che rimarranno sempre costanti nel suo pensiero e permettono di descriverlo con una certa compiutezza.

In generale, la sua posizione è ben conosciuta, svolgendosi sia rispetto alla partecipazione, sia rispetto alla gnoseologia, e, per praticità, penso si possa schematizzare su tre punti.

Primo, a livello di partecipazione, posta la distinzione tra illuminazione naturale e illuminazione per grazia: Dio ci partecipa un lume

¹⁰⁴ VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 111.

¹⁰⁵ Cf. GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 101: «Abbiamo in effetti notato che in nessun luogo san Tommaso intraprende un esame sistematico della dottrina di sant'Agostino, ma che sembra parlarne in modo accidentale, e piuttosto con la preoccupazione di conciliarsela che di giudicarla».

¹⁰⁶ Cf. GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 102: «San Tommaso dice nel modo più lucido che Agostino si ispira alla tradizione platonica e lui alla tradizione aristotelica; da qui la loro divergenza riguardo il modo in cui si esercita l'illuminazione; ma questa divergenza, che egli definisce in termini molto precisi, gli sembra di poca importanza». Cf. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 107-108. «Tommaso precisa ulteriormente la sua posizione di fronte alla teoria dell'illuminazione [...] si propone di "scrutare più profondamente il pensiero di Agostino" e lo colloca storicamente. [...] Tommaso dice chiaro che la sua teoria – che egli ritiene sia quella di Aristotele – non è quella di Agostino. [...] *Non multum refert*, però, seguire l'una o l'altra. Cosa vuol dire? Non mi sembra voglia dire che le due teorie dicano lo stesso: *Aristoteles autem per aliam viam processit*, la via di Aristotele dunque è *alia* da quella platonica seguita da Agostino. E non mi sembra neppure che a Tommaso sia indifferente seguire l'una o l'altra, poiché egli ha sempre dato la sua interpretazione, sebbene l'autorità di Agostino fosse grandissima. [...] vuol dire in sostanza che l'una e l'altra teoria possono essere seguite da un cattolico, che non ne va di mezzo nessuna verità di fede».

naturale creandolo nella nostra mente a lei connaturato che è l'intelletto agente, il quale, sempre sostenuto nell'essere e mosso dal creatore, non necessita né di speciali influenze, né di altre illuminazioni per svolgere la sua operazione propria.

Secondo, a livello gnoseologico: l'illuminazione è intesa come astrazione universalizzatrice dell'intelletto agente che rende gli intellegibili in potenza intellegibili in atto (*qui facit intelligibilia actu*)¹⁰⁷.

Terzo, tenendo insieme i due aspetti sopra riportati: potendo svolgere "autonomamente" la sua operazione, la quale si esercita come astrazione dell'intellegibile dai fantasmi, la mente coglie la verità nelle *rationes aeternae*, le quali però non sono l'oggetto conosciuto e vanno intese in modo «che esse siano il principio, la causa della nostra conoscenza [...] poiché l'intelligenza divina è causa della nostra intelligenza: "il lume intellettuale, che è in noi, non è altro che una similitudine partecipata della luce increata, nella quale sono contenute le eterne idee" (*Summa theol.*, I, q. 84, a. 5)»¹⁰⁸. Dunque la conoscenza nelle *rationes aeternae* è nel senso di «intendere queste solo come la causa efficiente di quel *lumen intellectuale* che è in noi, ossia di intenderle solo come movente reale, *ratio essendi* della nostra conoscenza intellettuale, non come *ratio cognoscendi* delle verità necessarie»¹⁰⁹.

Questo è quanto Tommaso enuclea in nuce anche in due articoli precedentemente analizzati – il primo e il terzo –, confrontandosi direttamente con Agostino. Nel primo articolo della prima questione tratta di quell'aspetto dell'illuminazione presentato sopra al "primo punto", in particolare fa questo raffrontandosi con i testi e l'autorità di Agostino per due volte – nella seconda e nella sesta obiezione –, ponendo sia la partecipazione in noi del lume naturale, sia che il lume naturale non necessita né di altre illuminazioni, né di particolari influenze da parte della luce divina.

¹⁰⁷ S. VANNI ROVIGHI, «Illustrazione agostiniana e astrazione tomistica», in *Filosofia e Cristianesimo*, 314: «S. Tommaso interpreta l'illuminazione come astrazione universalizzatrice operata dall'intelletto agente».

¹⁰⁸ VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 192.

¹⁰⁹ VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 75.

La seconda obiezione constatava che, dato che è più facile apprendere dagli altri la verità che per proprio conto, e che «l'uomo non può apprendere da altri se la sua mente non viene ammaestrata all'interno (*interius*) da Dio, come dicono Agostino nel libro *Sul maestro* e Gregorio nell'*Omelia di Pentecoste*»¹¹⁰, allora «non si potrebbe nemmeno esaminare la verità per proprio conto, se la mente non venisse nuovamente illuminata da Dio»¹¹¹. A questo Tommaso risponde distinguendo le conoscenze naturali da quelle che eccedono queste, a cui corrispondono due differenti lumi. Per quanto riguarda le conoscenze naturali, Dio ci ammaestra all'interno (*interius*) «in quanto produce in noi il lume naturale e lo dirige verso la verità»¹¹², nelle altre conoscenze «Dio ci ammaestra anche infondendo in noi un nuovo lume»¹¹³.

Rispondendo alla sesta obiezione, invece, cita lui direttamente il vescovo d'Ippona come fonte che gli permette di specificare il rapporto tra la causa prima e il procedere dell'effetto dalla causa seconda (in questo caso tra Dio e la conoscenza della verità da parte della mente), sostenendo sia la consistenza in noi del lume naturale, sia la sua intrinseca efficacia anche senza altri lumi. L'obiezione argomentava a favore della tesi che negava alla mente umana la capacità "autosufficiente" di conoscere la verità senza un aiuto esterno. Facendosi forte delle teorie neoplatoniche del libro *De causis*, sosteneva che, poiché la mente umana è ordinata alla luce creata in modo essenziale, l'operazione della mente, che è il suo effetto proprio, e cioè la conoscenza della verità, non può procedere da essa senza l'intervento della prima luce increata – Dio –, la cui azione su di essa non sembra poter essere altro che l'illuminazione.

Per rispondere a questa argomentazione, Tommaso cita Agostino facendosi interprete diretto del suo pensiero. L'Aquinata afferma:

¹¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ob. 2.

¹¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ob. 2.

¹¹² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ad 2.

¹¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ad 2.

Si deve rispondere che, come dice Agostino nell'VIII libro *Sulla Genesi*, come l'aria è illuminata dal lume presente, e sarebbe oscura se esso fosse continuamente assente, così anche la mente è illuminata da Dio; e perciò Dio produce nell'anima un solo lume naturale identico a sé, e non uno di volta in volta diverso: Egli non è infatti solo causa del suo divenire, ma anche del suo essere. Pertanto Dio agisce continuamente nella mente umana in quanto produce in essa il lume naturale e lo dirige, ed è in questo senso che la mente non procede nella sua operazione senza l'intervento della causa prima¹¹⁴.

Perciò, siccome per Tommaso “è in questo senso” che si deve intendere l'influsso della luce divina naturalmente insita in noi, non sono nemmeno necessari altri speciali interventi di questa sulla nostra mente¹¹⁵.

Nel terzo articolo si tratta rispetto “al secondo e al terzo punto”, ovvero sull'azione di astrazione dell'intelletto agente, e sul rapporto tra il lume naturale e la prima verità. Occorre ricordare che il “dibattito” entro cui si svolgeva l'articolo era se Dio fosse o no il primo cognito della mente e, sostenendo affermativamente questo, la prima obiezione si basava sull'autorità di Agostino per concludere in suo favore. Argomentava perciò dicendo:

Ciò [...] in cui conosciamo tutte le altre cose e attraverso cui giudichiamo di esse è la prima cosa che noi conosciamo, così come la luce è nota all'occhio prima delle cose che sono viste per mezzo della luce, e i principi sono noti all'intelletto prima delle conclusioni. Ma tutte le cose possono essere conosciute nella prima verità, e attraverso questa giudichiamo di tutte, come dice Agostino nel libro *Sulla Trinità* e in quello *Sulla vera religione*. La prima verità dunque, e cioè Dio, è ciò che per primo viene conosciuto da noi¹¹⁶.

¹¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ad 6.

¹¹⁵ Qui nuovamente si vede la distanza netta rispetto sia a chi sostiene la necessità della grazia per conoscere attualmente la verità (Gilberto), sia a chi ritiene che per la conoscenza umana (anche se non occorre la grazia) sia comunque necessaria una speciale illuminazione divina sulla mente (Bonaventura); cf. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, 104.

¹¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, ob. 1.

La risposta di Tommaso svela in sintesi la sua rielaborazione personale del modo dell'illuminazione, affermando che

*quelle parole di Agostino e altre simili non devono essere intese nel senso che la stessa verità increata sia il principio prossimo per mezzo del quale possiamo conoscere e giudicare, ma nel senso che noi conosciamo e giudichiamo per mezzo del lume che rappresenta la similitudine, insita in noi, di quella verità, e che esso ha efficacia solo in virtù della luce prima, così come, nelle dimostrazioni, i principi secondari non ci danno certezza se non in virtù dei principi primi. Ne d'altra parte occorre che questo stesso lume posto in noi sia ciò che per primo viene da noi conosciuto: non conosciamo infatti le altre cose servendoci di esso come di un conoscibile che funga da termine medio della conoscenza, ma come di ciò che fa essere conoscibili le altre cose. E per questo non è necessario che tale lume venga conosciuto, se non nelle stesse realtà conoscibili, così come non occorre che la luce sia ciò che per primo viene percepito dal nostro occhio, se non negli stessi colori illuminati*¹¹⁷.

Non avrebbe potuto rispondere così lucidamente, facendosi interprete diretto del pensiero di Agostino – così come con disinvoltura ha dimostrato anche prima –, se non avesse avuto già chiara e delineata la sua idea fondamentale dell'illuminazione e del suo modo. Infatti: per quello che riguarda l'attività dell'intelletto agente come astrattiva, Tommaso lo richiama con l'espressione per cui ci serviamo del lume naturale in noi «come di ciò che fa essere conoscibili le altre cose»¹¹⁸ (*sicut quod facit alia esse cognoscibilia*), perché nel *Respondeo* aveva già affermato che l'intelletto agente «*non facit intelligibilia formas separatas*»¹¹⁹, che sono intelligibili di per sé, bensì «*formas quas abstrait a phantasmatibus*»¹²⁰.

¹¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, ad 1 (corsivo nostro).

¹¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, ad 1.

¹¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, co.

¹²⁰ Certamente questo modo di interpretare la gnoseologia dell'illuminazione è una posizione personale di Tommaso, che, nelle sue conseguenze, rende evidente la dif-

Per quel che riguarda “il terzo punto”, cioè l’aspetto per cui nel conoscere non abbiamo, ovviamente, una visione diretta di Dio, e la prima verità, cioè la luce increata, è “solo” causa efficiente del nostro conoscere, anche in questo caso i riferimenti sono abbastanza espliciti. Posto che nella prima obiezione dell’articolo terzo Tommaso sta argomentando proprio per dimostrare che in nessun modo Dio può essere il primo cognito della mente, nel farlo spiega la sua concezione fondamentale dell’intelletto agente in rapporto alla luce increata secondo quanto accennato poc’anzi. Dice infatti che noi non conosciamo e giudichiamo servendoci come principio prossimo della stessa verità increata – Dio –, ma che noi conosciamo e giudichiamo grazie all’intelletto agente, ovvero «*per lumen quod est eius similitudo nobis inditum*»¹²¹, che è la somiglianza in noi della prima verità, cioè della luce increata.

Si può facilmente vedere che è la stessa determinazione del nostro lume naturale che farà Tommaso nella sua *Summa theologiae*, per spiegare in che senso noi conosciamo nelle *rationes aeternae*¹²², quan-

ferenza tra un approccio seguendo Aristotele o seguendo Platone: Tommaso nella «sua interpretazione dell’illuminazione afferma che Dio ci dà i mezzi per elaborare l’oggetto intellegibile, quella agostiniana afferma che Dio ci offre l’oggetto intelligibile già fatto, per così dire»: VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, 107. Vi è così «un’altra differenza fra la teoria agostiniana dell’illuminazione e la teoria tomistica: la prima spiega la conoscenza delle verità necessarie (delle *proposizioni* necessarie e universali), la seconda spiega la formazione dei *concetti universali*; si pone, diremmo, a monte della conoscenza delle verità necessarie, poiché la proposizione universale e necessaria è quella che ha come soggetto logico un concetto universale; proposizioni universali sono quelle che attribuiscono un predicato non a questo o quell’individuo, ma a una *quidditas* espressa da un concetto universale»: VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, 108.

¹²¹ TOMMASO D’AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 3, ad 1

¹²² Il senso di questa operazione tomista è ben descritto da Gilson quando dice: «Sforziamoci di precisare il modo in cui l’intelletto umano apprende i suoi oggetti. Secondo Agostino, la cui dottrina ci orienta definitivamente verso la verità, l’anima intellettuale scoprirebbe tutte le cose nelle essenze eterne, vale a dire nella verità immutabile che è in Dio [...] Agostino [...] si è costantemente sforzato di

do dice appunto «*ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae*»¹²³. Secondo Tommaso, la prima verità non può essere ciò che l'uomo conosce per primo, così come

questa luce intellettuale che c'è in noi altro non è se non una somiglianza partecipata della luce increata, e poiché quest'ultima contiene le essenze eterne di tutte le cose, possiamo in un certo senso dire che noi conosciamo tutto negli esemplari divini. Quindi *conoscere nelle essenze eterne* significherà semplicemente: conoscere per mezzo di una partecipazione della luce divina, nella quale sono contenute le essenze di tutte le cose create¹²⁴.

raccogliere ciò che trovava di buono presso i platonici, o anche di migliorare e di raddrizzare ciò che scopriva contrario alla fede. Ora Platone designava col nome di *idee* le forme delle cose che sussistono in sé e fuori dalla materia. [...] Ma, porre in questa maniera delle Idee separate, che sussistono in sé e che sono dotate di una sorta di attività creatrice, era troppo manifestamente contraria alla fede. Ed ecco allora che Agostino sostituisce alle Idee di Platone le essenze delle creature raccolte nel pensiero di Dio [...]. Presa in un certo senso, anche una tale dottrina sarebbe inaccettabile, quando affermiamo con Agostino che l'intelletto conosce tutto nelle essenze eterne, e di conseguenza in Dio, l'espressione *conoscere in* può significare che le essenze eterne costituiscono l'oggetto stesso che l'intelletto apprende. Ora, non potremmo ammettere che, nello stato della nostra vita presente, l'anima possa conoscere tutte le cose nelle essenze eterne, che corrispondono a Dio. [...] Tuttavia, l'espressione *conoscere in* può designare il principio della conoscenza piuttosto che designarne l'oggetto; essa può significare *conoscere per mezzo di*, o *ciò per mezzo di cui conosciamo*, e non già *ciò che conosciamo*. Ora, presa in questo senso, essa non fa altro che rivelare una grande verità, ossia: la necessità di porre all'origine della nostra intellesione la luce divina e i principi primi della conoscenza intellettuale che a essa dobbiamo»: É. GILSON, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di C. MARABELLI – F. MARABELLI, Jaca Book, Milano 2011, 362- 363.

¹²³ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I, q. 84, a. 5, ESD, Bologna 2014, vol. 1.

¹²⁴ GILSON, *Il Tomismo*, 363.

A questo punto sono evidenti anche tutte le differenze rispetto all'interpretazione di un altro grande interprete di Agostino, ovvero Bonaventura, che ritengo opportuno riportare brevemente, perché proprio un confronto con lui permette di specificare ulteriormente un aspetto importante all'interno del pensiero di Tommaso.

Era palese che l'interpretazione dell'Aquinate non fosse una semplice riproposizione di Agostino. Certamente si può dire che i testi stessi del vescovo d'Ippona proponessero a Tommaso «una dottrina dell'illuminazione divina [...] senza definizione tecnica precisa del modo secondo il quale si esercita»¹²⁵, per cui «resta dunque, in san Tommaso, il sentimento di essere in accordo reale con sant'Agostino sul fatto stesso dell'illuminazione»¹²⁶, ma, allo stesso tempo, partendo da Agostino, ne dà «interpretazioni che talora si allontanano abbastanza dall'originale»¹²⁷. Di questo «se ne rese conto un agostiniano come san Bonaventura»¹²⁸, che proporrà un'interpretazione differente da quella dell'Aquinate. Infatti, se per Tommaso abbiamo detto che «l'intelligenza divina è causa della nostra intelligenza [...] e quando spiega più precisamente che cosa sia quel lume intellettuale che è in noi (*Q.d. De spiritualibus creaturis*, a. 10) afferma che esso è l'intelletto agente, cioè la capacità di astrarre l'universale dal dato sensibile, la capacità di rendere intellegibile l'oggetto (*facere intelligibilia in actu*)», e quindi si può dire che «Dio ci illumina perché ci ha dato la capacità di illuminare», Bonaventura, invece, «trattando la questione se tutto ciò che è conosciuto *certitudinaliter* sia conosciuto nelle *rationes aeternae*, osserva che se Dio ci illumina solo perché influisce sul nostro intelletto come causa prima, perché ci dà la capacità di illuminare, Dio non dovrebbe esser detto datore di sapienza piuttosto che fecondatore della terra (*Q.d. de scientia Christi*, IV; *Opera* V, p. 23)»¹²⁹.

¹²⁵ GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 101.

¹²⁶ GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 101.

¹²⁷ VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 111.

¹²⁸ VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 192.

¹²⁹ VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 192.

Bonaventura sarà perfettamente d'accordo con Tommaso¹³⁰ nel rifiutare le teorie che propongono di fare di Dio il primo cognito (ontologismo) affermando che conosciamo nelle *rationes aeternae* intese come oggetto del conoscere, però non accetta nemmeno la soluzione tomista per il motivo sopra riportato. «Perciò S. Bonaventura propugna una soluzione intermedia fra l'ontologismo e il tomismo: l'idea eterna è regola e *ratio* motiva della conoscenza umana delle verità necessarie ma però solo in parte e non “*in sua omnimoda claritate*”»¹³¹.

¹³⁰ Per dare senso, nello specifico, alle differenze e reazioni di Bonaventura rispetto a Tommaso, è illuminante un testo di Ratzinger: «L'antiaristotelismo di Bonaventura inizia nel 1267 [...]. Nessuna delle tesi principali dell'antiaristotelismo bonaventuriano si può definire come dichiaratamente antitommasiana, neppure l'attacco contro la dottrina dell'eternità del mondo. [...] Soprattutto in questo canone dell'antiaristotelismo manca completamente una dottrina che si presenta sovente come la dottrina centrale della distinzione fra agostinismo e aristotelismo: la dottrina dell'illuminazione. [...] Di fatto per Bonaventura essa non rappresentava una questione sufficiente a decidere fra Aristotele e Agostino. Il *Commento alle Sentenze* e le *Quaestiones* disputate mostrano invece chiaramente due cose: da una parte che Bonaventura considera anche Aristotele un testimone della dottrina dell'illuminazione, dall'altra che il Dottore Serafico riconosce anche nella teoria della conoscenza dell'Aquinate una forma della dottrina dell'illuminazione, e precisamente una forma che egli rifiuta ma che purtuttavia rimane all'interno delle concezioni teologicamente possibili. A tale proposito si tratta per Bonaventura di un problema interno alla scienza e non di un problema religioso così come era stato sollevato dall'aristotelismo eretico e dalla minaccia essenziale che esso costituiva per il cristianesimo. Il fatto che in tutte le successive discussioni questo problema venga passato sotto silenzio è da valutarsi come un chiaro segno che Bonaventura non ha mai mutato il suo punto di vista a questo riguardo. [...] Diremo dunque che non esiste nell'opera di Bonaventura alcun serio antitomismo? No. Esso esiste ma si presenta diversamente da come siamo soliti immaginarlo. [...] Egli non annovera l'Aquinate tra quegli stessi aristotelici da lui combattuti [...]. Egli vede tuttavia in Tommaso il rischio di una fiducia troppo grande in Aristotele, da cui si sente di doverlo mettere in guardia»: J. RATZINGER, *San Bonaventura, la teologia della storia*, Nardini Editore, Firenze 1991, 262-264.

¹³¹ VANNI ROVIGHI, «Illustrazione agostiniana e astrazione tomistica», 315. Così, in questo modo, «Dio è in trasparenza: l'idea creata, l'idea che ci formiamo noi, non

In realtà, però, anche per Tommaso l'uomo ha un posto e un'eccellenza tutta particolare nel creato, così come nella sua intelligenza si manifesta un'eccellenza superiore rispetto ai fenomeni naturali¹³²; ma la causa di questo non sta nell'aver bisogno di un particolare intervento per svolgere la propria operazione – cosa che non necessita ciò che è a lei inferiore e quindi, sotto un certo aspetto, la mente risulterebbe meno completa, cioè meno perfetta delle nature inferiori –, ma nell'eccellenza stessa che Dio ha conferito alla sua natura. La mente è più perfetta delle cose inferiori perché è più perfetta la sua natura, non perché ha “più bisogno”¹³³:

E questa completezza delle cose create non diminuisce l'efficacia causale divina, ma anzi ne attesta la perfezione. “Non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes activas attribuit; sed ex eius perfectissima plenitudine, quae sufficit ad omnibus communicandum” (*De spir. creat.*, art. 10, ad 16 um)¹³⁴.

ci darebbe certezza se dietro di lei, se pure in chiaro-scuro, *non in omnimoda claritate*, non ci fosse l'idea divina. [...] Si potrebbe dire che secondo san Bonaventura Dio illumina l'intelligenza fornendole, sia pure in chiaro-scuro, l'oggetto intellegibile; secondo san Tommaso Dio, creandola, dà all'intelligenza umana la capacità di illuminare e di cogliere nelle cose la traccia delle idee divine»: VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 49.

¹³² Cf. VANNI ROVIGHI, «Illustrazione agostiniana e astrazione tomistica», 314-315: «Infatti in tutti gli enti della natura “*praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae... Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana*” (*Summa th.* I, q. 79, art. 4)».

¹³³ Cf. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 49: «Anche secondo san Tommaso l'intelligenza da illuminare ha una *nobilitas* superiore a quella della terra da fecondare, ma questa *nobilitas* si rivela nella sua stessa natura di intelligenza; il dono più alto dato all'intelligenza che alla terra le è dato con la sua stessa natura».

¹³⁴ VANNI ROVIGHI, «Illustrazione agostiniana e astrazione tomistica», 315.

Ritengo molto illuminante l'osservazione conclusiva della Vanni Rovighi nell'articolo appena citato:

Quando si concepisce – come va concepito in ogni sistema creazionistico – l'essere stesso e la natura del creato come un dono, non c'è nessun bisogno di andare a cercare dei doni sopraggiunti per trovare la presenza e l'efficacia di Dio in ogni creatura. E qui mi pare che il difetto di approfondimento si riveli nella risposta di S. Bonaventura ad una obiezione mossa evidentemente dalla corrente aristotelica: “Eadem sunt principia essendi et cognoscendi: ergo si principia essendi propria et intrinseca ipsarum creaturarum non sunt nisi creata, quidquid cognoscitur scitur per rationes creatas: non ergo per rationes et lumina sempiterna”. S. Bonaventura risponde: “dicendum, quod sicut principia essendi intrinseca non sufficiunt sine illo primo principio extra, quod est Deus, ad esse, sic nec ad plenum conoscere, etc.” (*De scientia Christi*, q. IV, ad 14um). Questa frase ci presenta i principi dell'essere e dell'operare delle creature quasi da una parte, per così dire, e la spinta divina dall'altra, che interviene a renderli sufficienti. Il che non mi sembra esatto perché non è che i *principia essendi intrinseca non sufficiunt ad esse* senza Dio: è che senza Dio non sono e non operano affatto e, posto che ci siano, è posta col loro essere, come condizione di esso, la volontà creatrice e conservatrice di Dio che siano, e siano quel che devono essere, ossia con tutto ciò che occorre alla loro perfezione naturale¹³⁵.

È evidente, dunque, che in Tommaso l'idea dell'illuminazione non è semplicemente un adagiamento della gnoseologia aristotelica ad un Agostino rivisitato, ma, seguendo l'intuizione del vescovo di Ippona, la sua dottrina discende direttamente dalla considerazione di Dio, della sua perfezione, e dello splendore con cui adorna le proprie opere perché significhino – seppur limitatamente – realmente ed efficacemente la sua infinita perfezione¹³⁶. Così, all'interno della considerazione della dottrina dell'illuminazione, riconoscere questa completezza ed efficacia al nostro

¹³⁵ VANNI ROVIGHI, «Illustrazione agostiniana e astrazione tomistica», 317.

¹³⁶ Nel caso specifico dell'uomo, Benedetto XVI riconosce che in Tommaso «troviamo anche una profonda riflessione sulla realtà autentica dell'essere umano in

lume naturale è un attestare la completezza ed efficacia dell'azione creatrice di Dio, il quale in questo modo risplende naturalmente nella sua creatura non perché a questa "manchi" qualcosa per operare, ma perché, sostenuta nell'essere, è capace lei stessa di illuminare a immagine e somiglianza di quella luce che così "l'ha accesa" e costituita.

4. L'ILLUMINAZIONE E IL RAPPORTO RAGIONE E FEDE, FILOSOFIA E TEOLOGIA

Quanto precedentemente esposto rappresenta l'idea di Tommaso a proposito dell'illuminazione contenuta nel *Super Boetium De Trinitate* vista in prospettiva sia del complesso della sua dottrina a proposito, sia delle differenze con altre teorie con cui effettivamente si è dovuto confrontare. A questo punto penso sia importante richiamare ancora una volta che egli snoda i capisaldi della sua idea all'interno della questione che tratta *De divinorum cognitione* che è immediatamente congiunta a quella *De eorum manifestazione*. Questo, infatti, permette di inquadrare l'illuminazione direttamente nella prospettiva della sua fonte e del suo fine, che è Dio, rispetto alla distinzione, al modo e alla necessità delle vie¹³⁷ per giungere al fine ultimo della conoscenza e della vita umana che è, per l'appunto, Dio stesso.

L'illuminazione considerata così dal punto di vista della prima luce da cui deriva ogni altra luce permette con agevolezza di intravedere l'armonia e la distinzione tra il lume della ragione e il lume della fede, così come il loro imprescindibile rapportarsi nella verità¹³⁸. Dio, che

quanto uscito dalle mani creatrici di Dio, frutto del suo amore. Da una parte siamo un essere creato, dipendente, non veniamo da noi stessi; ma, dall'altra parte, abbiamo una vera autonomia, così che siamo non solo qualcosa di apparente – come dicono alcuni filosofi platonici – ma una realtà voluta da Dio come tale, e con valore in se stessa»: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 955.

¹³⁷ Per natura la via della ragione, per grazia la via della fede.

¹³⁸ Cf. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 931: «La fiducia che san Tommaso accorda a questi due strumenti della conoscenza – la fede e la ragione – può essere ricondotta alla convinzione che entrambe provengono dall'unica sorgente di ogni verità, il *Logos* divino, che opera sia nell'ambito della creazione, sia in quello della redenzione».

non può né ingannare né ingannarsi, essendo lui l'autore della ragione e della fede, col dono di grazia non spegne la luce che ci dona per natura, ma al contrario la esalta rispettando il suo modo di essere e di conoscere, e cioè il modo stesso in cui l'ha creata. Infatti «il lume della fede, che viene infuso in noi per grazia, non distrugge il lume della ragione naturale posto in noi da Dio»¹³⁹, perché «i doni della grazia si aggiungono alla natura in modo non da sopprimerla, ma piuttosto da perfezionarla»¹⁴⁰. E, pur elevandola, rispetta perfettamente anche il modo di conoscere della ragione, perché

quantunque la rivelazione ci permetta di innalzarci a conoscere qualcosa che altrimenti ci resterebbe ignoto, essa non arriva tuttavia a farci conoscere in modo diverso da quello che ha luogo a partire dalle cose sensibili, e perciò Dionigi afferma, nel I capitolo della *Gerarchia celeste*, che “è impossibile che il raggio divino risplenda per noi in altro modo se non in quanto avvolto dalla varietà dei sacri veli”¹⁴¹.

Si ribadisce perciò che il riconoscimento da parte di Tommaso di grande fiducia e dignità alla ragione, la quale si scopre creata e capace in se stessa di conoscere la verità, è il riconoscimento più pieno del valore dell'opera di Dio, il quale, creando, nobilita la sua creatura, costituendola perfetta dal punto di vista della natura, e coi doni sopra la natura la esalta, elevandola alla comunione con la sua stessa intimità per il conseguimento del suo fine ultimo¹⁴².

In questo modo Tommaso è riconosciuto un «autentico modello per quanti cercano la verità. Nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione»¹⁴³. Nei fatti, nell'Aquinate si trova davvero

¹³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 3, co.

¹⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 3, co.

¹⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 6, a. 3, co.

¹⁴² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, ad 2; q. 6, a. 4, ad 5.

¹⁴³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 78, 105-106.

l'esposizione più corrispondente alla realtà del cammino della ragione in tutti i suoi aspetti, il cui incedere è trattato considerando l'unità di anima e corpo dell'uomo.

Parimenti, bisogna notare che se l'Aquinate rende giustizia di tutta la capacità veritativa della ragione, allo stesso tempo e con la stessa lucidità tiene ben presente anche i suoi limiti, la sua debolezza e la sua facilità all'errore. La mente, infatti, benché sia immateriale, in questo stato di via, a causa della congiunzione col corpo materiale, «non è in grado di fissarsi nella luce di quella prima verità, da cui tutte le cose sono rese facilmente conoscibili: occorre perciò che secondo lo sviluppo della conoscenza naturale la ragione proceda da ciò che è posteriore a ciò che è primo, e dalle creature a Dio»¹⁴⁴. Tutta la conoscenza umana ha origine dai sensi e l'intelletto non pensa senza il fantasma¹⁴⁵. In questo modo gli è necessario procedere sempre per gradi perfino nella conoscenza delle verità alla sua portata¹⁴⁶, e perciò, anche per giungere all'apice della conoscenza filosofica – ovvero la teologia naturale –, deve prima conoscere quasi tutte le scienze¹⁴⁷, cosa conseguita «solo da pochissimi»¹⁴⁸ e dopo molto tempo. Senza contare che anche al massimo grado della sua conoscenza non può che avere una conoscenza imperfetta delle realtà separate, e dunque può conseguire solo una felicità imperfetta¹⁴⁹.

¹⁴⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, prologo.

¹⁴⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 6, a. 2, co. «Il principio dunque di qualunque nostra conoscenza è nei sensi»; cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Corpus Paolinum. Prima lettera ai Corinzi*, lezione 3, n.791, traduzione e introduzione a cura di B. MONDIN, ESD, Bologna 2005, vol. 2, 671: «Nella vita presente esso [cioè: l'intelletto] ha bisogno di rivolgersi verso i fantasmi per conoscere le cose attualmente, non solo per astrarre le specie dai fantasmi, ma anche per applicare le specie ottenute ai fantasmi».

¹⁴⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 1, a. 1, ad 4; cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, co.

¹⁴⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, co.

¹⁴⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, co.

¹⁴⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 6, a. 4, ad 3.

Per quanto riguarda la sua facilità all'errore, poi, questo è dimostrato con sufficiente evidenza dagli stessi filosofi, che «cercando il fine della vita umana e il modo di pervenirvi attraverso la via della ragione, sono incorsi in molteplici e assai turpi errori, dissentendo a tal punto tra loro che a stento si ritrova in due o tre di essi una posizione concorde, sotto ogni aspetto, intorno a tali questioni»¹⁵⁰. È la retta ragione stessa, perciò, a riconoscersi costitutivamente aperta al necessario dono della fede. Del resto,

a chi obietta che la fede è una stoltezza, perché fa credere in qualcosa che non cade sotto l'esperienza dei sensi, san Tommaso offre una risposta molto articolata, e ricorda che questo è un dubbio inconsistente, perché l'intelligenza umana è limitata e non può conoscere tutto. Solo nel caso in cui noi potessimo conoscere perfettamente tutte le cose visibili e invisibili, allora sarebbe un'autentica stoltezza accettare delle verità per pura fede. [...] è impossibile vivere, osserva san Tommaso, senza fidarsi dell'esperienza altrui, là dove la personale conoscenza non arriva. È ragionevole dunque prestare fede a Dio che si rivela e alla testimonianza degli Apostoli¹⁵¹.

In questo modo Tommaso, all'obiezione – dal retrogusto tutto moderno – che affermava: «Il male per l'uomo consiste nel porsi al di fuori della ragione. Ma l'uomo che aderisce alla fede si allontana dalla ragione, e anzi si abitua perfino a disprezzare la ragione. Sembra dunque che tale via sia per gli uomini dannosa»¹⁵², può risolutamente rispondere che certamente «vivere secondo ragione è un bene per l'uomo in quanto uomo»¹⁵³, ma è necessario porre una distinzione. Vivere al di fuori della ragione può infatti essere inteso in due modi. In un primo modo «per difetto, come nel caso di coloro che vivono secondo i sensi, e questo è certamente un male per l'uomo», cioè il modo di

¹⁵⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, ad 3.

¹⁵¹ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 957.

¹⁵² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, ob. 5.

¹⁵³ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, ad 5.

vita che non ti permette né di elevarsi alla contemplazione delle cose divine, né di riconoscere la verità su di te. In un secondo modo, però,

può essere inteso per eccesso, come quando l'uomo è condotto dalla grazia divina a ciò che è al di sopra della ragione: e in questo senso vivere al di fuori della ragione non è un male per l'uomo, ma un bene al di sopra dell'uomo stesso. E tale è la conoscenza di ciò che appartiene alla fede, quantunque anche la stessa fede non si collochi sotto ogni aspetto al di fuori della ragione: è proprio della ragione naturale, infatti, dover assentire a ciò che è rivelato da Dio¹⁵⁴.

La retta ragione arriva a cogliere che «il fine della vita umana è la beatitudine, che consiste nella piena conoscenza delle realtà divine»¹⁵⁵, e sa che in questo stato può essere solo imperfetta, perché non possiamo in alcun modo da soli giungere a comprendere l'essenza divina; sa che «possediamo già in noi quei principi che ci permettono di prepararci alla conoscenza perfetta delle sostanze separate, e non quelli che ci consentono di raggiungerla»¹⁵⁶ con le nostre sole forze, «quantunque infatti l'uomo tenda per natura verso il fine ultimo, non è tuttavia per natura che può raggiungerlo, ma solo attraverso la grazia, a causa dell'eminenza di questo fine»¹⁵⁷.

Per quanto detto, si può vedere la necessità di entrambi i lumi – la ragione e la fede –, sia partendo dalla considerazione di Dio, prima verità e fonte di ogni luce, sia considerando profondamente l'uomo e i suoi limiti. Dunque, dalla constatazione che «la perfezione dell'uomo

¹⁵⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, ad 5.

¹⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, co.

¹⁵⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 6, a. 4, ad 5.

¹⁵⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 6, a. 4, ad 5. Infatti «Dio, nella prima creazione delle cose, ha costituito l'uomo perfetto dal punto di vista della perfezione della natura, che consiste nel possedere tutto ciò che gli è dovuto per natura; ma al di sopra di ciò che al genere umano è dovuto per natura si aggiungono in seguito alcune perfezioni dovute alla sola grazia divina, tra le quali vi è la fede, che è dono di Dio»: TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, ad 2.

consiste nel congiungersi a Dio»¹⁵⁸ e che però, a causa dei limiti dell'intelletto umano, l'uomo può vederlo solo «da lontano»¹⁵⁹ perché può arrivare a conoscerlo solo partendo dalle creature¹⁶⁰, e «poiché [...] in ciò che si vede da lontano la vista facilmente s'inganna»¹⁶¹ e così «coloro che si sono sforzati di conoscere Dio a partire dalle creature sono incorsi in molteplici errori; [...] per questo Dio ha fornito al genere umano un'altra sicura via di conoscenza, infondendo la sua notizia nelle menti degli uomini attraverso la fede»¹⁶². Certamente,

insieme con l'accordo tra ragione e fede, si deve riconosce [...] che esse si avvalgono di procedimenti conoscitivi differenti. La ragione accoglie la verità in forza della sua evidenza intrinseca, mediata o immediata; la fede, invece, accetta una verità in base all'autorità della Parola di Dio che si rivela¹⁶³.

Questo, tuttavia, non sminuisce affatto l'intelligibilità o la certezza della fede. Anzi, si deve dire che

¹⁵⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 1, co.

¹⁵⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, prologo.

¹⁶⁰ Infatti «le creature, attraverso cui si può conoscere naturalmente Dio, distano [...] da Lui all'infinito»: TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, prologo.

¹⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, prologo.

¹⁶² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, prologo. Per quanto riguarda l'importanza all'interno del *Commento* dei temi del limite della conoscenza umana nei confronti di Dio e degli errori di coloro che hanno tentato di pervenirvi attraverso la via della ragione, cf. J.-P. TORRELL, «Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au "*Super Boetium de Trinitate*". Essai d'une lecture théologique», in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medioevale* 10 (1999), 299-353; cf., in particolare, p. 309. «Cette connaissance "de lion" est donc l'indice scripturaire textuel qui permet à l'auteur d'introduire deux des grands thèmes du commentaire qui suit: d'une part les limites de notre connaissance humaine de Dieu, d'autre part les erreurs qui l'affectent».

¹⁶³ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 932.

tale lume è dotato di una maggiore capacità di persuasione di qualsivoglia dimostrazione: infatti, anche se attraverso una dimostrazione non si può mai concludere qualcosa di falso, accade tuttavia spesso di incorrere in errore prendendo per dimostrazione ciò che invece non lo è¹⁶⁴.

Inoltre,

il lume della fede possiede una maggiore capacità di persuasione anche rispetto allo stesso lume naturale con cui assentiamo ai primi principi, dal momento che quest'ultimo è spesso ostacolato dall'infermità del corpo, come risulta chiaramente dai ritardi mentali. Il lume della fede, che è quasi un sigillo della prima verità nella mente, non può invece sbagliare, così come neppure Dio può ingannarsi o mentire¹⁶⁵.

È evidente, perciò, che la retta ragione, la quale coglie la verità, non può mai essere in contrasto con la fede, che è adesione alla prima verità. L'armonia e la continuità nella verità, pur nella distinzione, tra questi due lumi, non è dunque solo un'operazione per convenienza, ma necessaria conseguenza della verità di Dio.

Chiaro e definito è poi il pensiero di Tommaso anche a proposito del rapporto tra la filosofia e la teologia, che è logica conseguenza di quello tra la fede e la ragione¹⁶⁶. Dato che non può esserci reale opposizione tra verità di ragione e verità di fede, perché entrambe, ognuna a suo modo, hanno fondamento in Dio, siccome la «sacra dottrina si fonda sul lume della fede»¹⁶⁷ e «la filosofia si fonda sul lume della ragione naturale», allora

¹⁶⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, ad 4.

¹⁶⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 3, a. 1, ad 4.

¹⁶⁶ Per una presentazione sintetica dei rapporti tra filosofia e teologia, nonché tra fede e ragione in Tommaso, cf. J. H. WALGRAVE, «The Use of Philosophy in the Theology of Thomas Aquinas», in G. VERBEKE – D. VERHELST (edd.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven University Press – M. Nijhoff, Leuven – The Hague 1976, 181-193.

¹⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 3, co.

è impossibile che ciò che riguarda la filosofia risulti contrario a ciò che appartiene alla fede: certamente la prima (la filosofia) non raggiunge la stessa perfezione della seconda, ma contiene alcune similitudini di essa e alcuni preamboli, così come la natura funge da preambolo alla grazia¹⁶⁸.

Così, il modo in cui Tommaso pone la distinzione tra ragione e fede «assicura l'autonomia tanto delle scienze umane, quanto delle scienze teologiche. Essa però non equivale a separazione, ma implica piuttosto una reciproca e vantaggiosa collaborazione»¹⁶⁹; «mostrare questa indipendenza di filosofia e teologia e, nello stesso tempo, la loro reciproca relazionalità è stata la missione storica del grande maestro»¹⁷⁰. Per tutte le ragioni sopra esposte risulta che,

se poi nelle dottrine dei filosofi si ritrova qualcosa di contrario alla fede, ciò non dipende dalla filosofia stessa, ma dal suo cattivo uso per colpa della ragione; e pertanto è possibile, in base agli stessi principi della filosofia, correggere un tale errore, mostrando o che è impossibile, o che non è necessario: come infatti le cose che appartengono alla fede non possono essere provate in modo dimostrativo, così anche alcune delle cose che si oppongono ad essa non possono essere confutate in modo dimostrativo, mentre si può mostrare che non sono necessarie¹⁷¹.

Pertanto, posta la distinzione tra la filosofia e le filosofie, la filosofia come tale non può essere in contrasto con la teologia, così come la conoscenza di “tutto ciò che esiste” non può essere in contrasto con la conoscenza di Colui che fa essere tutto esattamente così com'è; possono invece errare i filosofi per un abuso della ragione. Considerando in questo modo la filosofia, Tommaso afferma che

¹⁶⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 3, co. (parentesi nostra).

¹⁶⁹ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 932.

¹⁷⁰ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 931.

¹⁷¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 3, co.

nella sacra dottrina possiamo servirci della filosofia in tre modi: in un primo modo per dimostrare ciò che funge da preambolo alla fede, ed è necessario conoscere in essa, e cioè tutto ciò che si può dimostrare di Dio per mezzo di argomenti naturali: ad esempio, il fatto che Dio esista e sia uno, e tutte le altre proprietà di questo tipo che possono venire dimostrate di Dio o delle creature nella filosofia, e che la fede presuppone. In secondo luogo, per rendere noto, attraverso certe similitudini, ciò che appartiene alla fede, così come Agostino si serve nel libro *Sulla Trinità* di molte similitudini tratte dalle dottrine filosofiche per rendere manifesta la Trinità. In terzo luogo, per opporre resistenza a ciò che viene detto contro la fede, mostrandone o la falsità, o il fatto che non si tratta di conclusioni necessarie¹⁷².

L'analisi di Tommaso va ancora più oltre e definisce anche i modi in cui, viceversa, si può abusare della filosofia nell'ambito della dottrina sacra. Infatti «coloro che si servono della filosofia nella sacra dottrina possono anche errare in due modi: in un primo modo, servendosi, contro la fede, di ciò che non è in senso stretto filosofia, ma rappresenta una corruzione o un abuso di essa»¹⁷³. Poi, «in un secondo luogo, costringendo entro i limiti della filosofia ciò che è proprio della fede, come quando qualcuno accetta di credere solo ciò che può essere ricavato dalla filosofia, mentre – all'opposto – è la filosofia a dover essere ricondotta entro i limiti della fede»¹⁷⁴. In definitiva Tommaso, pur nella loro distinzione, mostra con lucidità gli aiuti che la ragione offre alla fede e viceversa¹⁷⁵, così come la collaborazione e la distinzione tra la filosofia e la teologia nella certezza che il vero non può mai contraddire il vero.

¹⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 3, co.

¹⁷³ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 3, co.

¹⁷⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, q. 2, a. 3, co.

¹⁷⁵ Cf. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 932: «La fede, infatti, protegge la ragione da ogni tentazione di sfiducia nelle proprie capacità, la stimola ad aprirsi ad orizzonti sempre più vasti, tiene viva in essa la ricerca dei fondamenti e, quando la ragione stessa si applica alla sfera soprannaturale del rapporto tra Dio e l'uomo, arricchisce il suo lavoro [...]. D'altra parte, non è soltanto la fede che aiuta la ragione.

La dottrina tomista dell'illuminazione divina, con la sua fiducia nella capacità veritativa della mente e grazie alla considerazione della perfezione e coerenza dell'agire di Dio, possiede il grande merito di mettere subito in evidenza questa verità con tutte le sue conseguenze. Il modo stesso con cui Tommaso col suo prologo, il quale è come un'introduzione¹⁷⁶ a tutto il lavoro che svolgerà, ha aperto il *Commento al De Trinitate*, distinguendo tra l'inizio e il cammino della conoscenza naturale e l'inizio e il cammino della conoscenza che viene "dall'alto", vedendo così chiaramente la differenza tra il modo di considerazione filosofico e quello teologico di trattare di Dio, è testimone del fatto che questa sintesi era ben presente nel pensiero dell'Aquinate.

5. CONCLUSIONE

La prima cosa che Tommaso determina all'interno delle questioni che lui stesso pone nel *Super Boetium De Trinitate* è che la mente umana è capace in se stessa di verità. Questo è il riconoscimento più pieno della perfezione dell'operare di Dio, il quale, creando, costituisce le cose capaci di svolgere le proprie operazioni naturali e così illumina la mente perché sia lei stessa capace di "illuminare"¹⁷⁷. La gran-

Anche la ragione, con i suoi mezzi, può fare qualcosa di importante per la fede, rendendole un triplice servizio che san Tommaso riassume nel proemio del suo commento al *De Trinitate* di Boezio: "Dimostrare i fondamenti della fede; spiegare mediante similitudini le verità della fede; respingere le obiezioni che si sollevano contro la fede"».

¹⁷⁶ Sull'importanza dei prologhi nelle opere di san Tommaso, cf. TORRELL, «Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au "*Super Boetium de Trinitate*". Essai d'une lecture théologique», 300: «Pour qui veut apprendre à lire saint Thomas, on ne saurait trop recommander de ne pas négliger les prologues à ses différentes oeuvres. Parfois assez amples comme celui que nous allons commenter, parfois beaucoup plus brefs, ils sont toujours très soignés et des plus éclairants sur son intention».

¹⁷⁷ Cf. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, 111.

de fiducia e dignità accordata da Tommaso alla ragione, grazie alla sua profonda analisi gnoseologica della conoscenza umana, è dunque una vera lode al Creatore e garantisce la distinzione e collaborazione tra il lume naturale e il lume della fede, così come il loro accordo nella verità, perché entrambi questi lumi «provengono dall'unica sorgente di ogni verità, il *Logos* divino»¹⁷⁸.

Considerando il modo proprio dell'Aquinate d'interpretare la dottrina dell'illuminazione, il Gilson sostenne giustamente che nella sintesi operata da Tommaso vi è racchiuso «l'evento filosofico più importante del XIII secolo»¹⁷⁹, in cui egli, grazie alla sua distinzione tra ragione e fede e il loro accordo, «non umilia mai il cammino proprio della ragione»¹⁸⁰. In virtù del suo lume naturale che astrae dai fantasmi e la conseguente capacità “autonoma” di verità della ragione, si pone insieme come già tracciata anche la via “autonoma” e propria della filosofia lungo quella luce, tenendo sempre presente però il suo rapporto con ciò che la supera. Questa via Tommaso l'ha perfettamente delineata nel *Commento al De Trinitate* già dal suo prologo, dove per prima cosa ha lucidamente marcato il modo di incedere della conoscenza naturale e il modo della conoscenza che viene “dall'alto”, vedendo come questo determini lo sviluppo della considerazione di Dio proprio della filosofia rispetto a quello proprio della teologia.

Ritengo dunque che ci sia una profonda continuità tra l'operazione gnoseologica con cui Tommaso ha svolto «l'evento filosofico più importante del XIII secolo»¹⁸¹, determinando la sua armoniosa distinzione tra ragione e fede, e quella che Benedetto XVI definì «la missione storica del grande maestro»¹⁸², ovvero «mostrare questa indipendenza tra filosofia e teologia e, nello stesso tempo, la loro reciproca relazionalità»¹⁸³, e la sua personale considerazione dell'illuminazione lo mostra.

¹⁷⁸ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 931.

¹⁷⁹ GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 19.

¹⁸⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 78, 106.

¹⁸¹ GILSON, *Tommaso contro Agostino*, 19.

¹⁸² *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 932.

¹⁸³ *Insegnamenti di Benedetto XVI*, 932.

La sua dottrina dell'illuminazione, infatti, permette di vederla con chiarezza nella misura in cui, pur essendo capace di penetrare fino in fondo alle esigenze e modalità della conoscenza umana, ha anche davvero una visuale "dall'alto", in quanto la sua valutazione non è mai separabile dalla piena considerazione di Dio prima verità, fonte di ogni luce, e delle vie per giungere a lui. Questa visuale permette effettivamente con agevolezza di vedere insieme sia la distinzione e l'armonia tra la ragione e la fede, sia l'autonomia e la relazionalità tra la filosofia e la teologia con tutte le loro conseguenze.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Tommaso

- TOMMASO D'AQUINO, *De Caelo*, in ID., *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, Marietti, Torino-Roma, 1952.
- , *Commento al vangelo di san Giovanni /I*, Città Nuova, Roma 1990.
 - , *Le Questioni Disputate*, vol. 1: *La verità* (Questioni 1-9), ESD, Bologna 1992.
 - , *Commenti ai libri di Boezio, De Trinitate, De Ebdomadibus*, ESD, Bologna 1997.
 - , *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, ESD, Bologna 2001.
 - , *Commento alla metafisica di Aristotele*, ESD, Bologna 2004.
 - , *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, in ID., *Commento al Corpus Paolinum*, ESD, Bologna 2005, vol. 2.
 - , *Sulla Verità*, Bompiani, Milano 2005.
 - , *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007.
 - , *L'unità dell'intelletto. L'eternità del mondo*, ESD, Bologna 2012.
 - , *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 2014.
 - , *Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius translated with introduction and notes*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2019.

2. Studi

- CHENU M.-D., *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1953.
- DOOLAN G. T., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008.
- GILSON, É., *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011.
- , *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 2014.
- , *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2006, 4^aed.
- , *Tommaso contro Agostino*, traduzione e cura di C. CASALINI, Medusa, Milano 2010.
- GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- GUGLIELMO DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di D. RISERBATO, Jaca Book, Milano 2015.
- Insegnamenti di Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, vol. 6.
- MAURER A., *The division and methods of the sciences, questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1986.
- MARROU H.-I., *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 2016.
- PORRO P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carrocci, Urbino 2012.
- RATZINGER J., *San Bonaventura, la teologia della storia*, Nardini Editore, Firenze 1991.
- RUELLO F., «La doctrine de l'illumination dans le traité "Super librum Boethii de Trinitate" de Thomas d'Aquin», in *Recherches de Science Religieuse* 64 (1976), 341-402.
- SCIACCA F., «Rapporti fra agostinismo e tomismo», in *Filosofia e Cristianesimo (Atti del II convegno di studi filosofici cristiani, Aloisianum – Gallarate, 4-6 settembre 1946)*, Marzorati, Milano 1947.
- TORRELL J.-P., *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006.

- , «Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au "*Super Boetium de Trinitate*". Essai d'une lecture théologique», in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medioevale* 10 (1999), 299-353.
- VANNI ROVIGHI S., «Illustrazione agostiniana e astrazione tomistica», in *Filosofia e Cristianesimo (Atti del II convegno di studi filosofici cristiani, Aloisianum – Gallarate, 4-6 settembre 1946)*, Marzorati, Milano 1947.
- , *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 2011.
- , *Studi di filosofia medioevale, II. Secoli XII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1978.
- WALGRAVE J. H., «The Use of Philosophy in the Theology of Thomas Aquinas», in G. VERBEKE – D. VERHELST (ed.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven University Press – M. Nijhoff, Leuven – The Hague 1976, 181-193.

**LA DOTTRINA SULLA *LEX HUMANA*
IN SAN TOMMASO D'AQUINO
UNA TERZA VIA POSSIBILE
TRA GIUSNATURALISMO
E POSITIVISMO GIURIDICO**

EGIDIO GIULIANI

1. PERCHÉ QUESTA RICERCA

Quella circa il carattere normativo di una certa idea di «natura umana» è una delle questioni che da secoli dominano la riflessione teorica “al confine” fra filosofia (teologia) morale e filosofia del diritto. In particolare, la questione ha assunto la forma del dibattito fra le due opzioni possibili del Giusnaturalismo e del Positivismo giuridico. In estrema sintesi, la domanda si può enunciare nel modo seguente: esiste una natura umana oggettiva, universale e conoscibile, tale per cui ogni opzione normativa vada su di essa commisurata e/o verificata? È ovvio che tale domanda tocca questioni decisive non solo circa la definizione di un problema specifico all'interno delle discipline filosofiche (teologiche) e giuridiche. Essa in realtà riguarda l'essenza stessa dell'antropologia filosofica, intesa come scienza che si occupa dell'identità umana pensata nella forma dell'agire libero e responsabile. Qui subito intervengono la riflessione di carattere morale – filosofica e teologica – e, nell'ambito della convivenza sociale, la questione circa i rapporti ed i rispettivi confini della morale e del diritto, intesi come ordinamenti distinti aventi però entrambi a che fare con la dimensione della normatività, cioè con la doverosità dell'agire¹.

¹ Sul tema dei rapporti fra diritto e morale, si possono consultare: B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1950 (esprime la posizione crociana, destinata a segnare

Le questioni appena accennate sono troppo numerose e rilevanti perché se ne possa dare qui conto adeguatamente, meno ancora fornire una risposta definitiva. Il tema specifico su cui ci concentreremo è quello del rapporto fra «natura umana» e legge positiva. Per fare ciò, ci riferiremo alla lezione filosofica e teologica di Tommaso d'Aquino (1225-1274). Contrariamente però a quanto avviene di prassi nell'ambito degli studi moralistici, non daremo la preferenza alla lezione tommasiana circa la *lex naturalis* – abbondantemente trattata² (cui noi stessi dovremo far riferimento) –, ma piuttosto a quella circa la *lex*

profondamente il dibattito in ambito italiano, caratterizzata da un positivismo giuridico di matrice idealistica); G. GONELLA, *Diritto e morale*, Giuffrè, Milano 1960; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA PER LO STUDIO DELLA MORALE (ed.), *Ordine morale e ordine giuridico. Rapporto e distinzione fra diritto e morale* (Etica teologica oggi 4), EDB, Bologna 1984; R. PIZZORNI, «Diritto e morale: distinzione nell'unità», in *Apollinaris* 59 (1986), 37-76; G. ANGELINI, «Diritto e morale», in A. CAPRIOLI – L. VACCARO (edd.), *Diritto, morale e consenso sociale*, Morcelliana, Brescia 1989, 117-143; S. COTTA, «La moralità del diritto», in ID., *Il diritto nell'esistenza*, Milano, Jaka Book 1991, 277-302; ID., *Il diritto come sistema di valori*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; F. D'AGOSTINO, *Diritto e giustizia. Per un'introduzione allo studio del diritto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; C. ZUCCARO, «Etica e diritto. Alla ricerca di un fondamento comune», in J. J. CONN - L. SABBARESE (edd.), *Iustitia in caritate*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2005, 87-103; V. DE PAOLIS, *Note di teologia del diritto*, Marcianum Press, Venezia 2013.

² Ci limitiamo qui a citare alcune sintesi: R. M. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso d'Aquino. Saggio storico-critico* (Collana di diritto s. n.), Pontificia Università Lateranense – Città Nuova Editrice, Roma 1985; M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001; A. VENDEMIATI, *La legge naturale nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino* (Temi di morale fondamentale s. n.), Edizioni Dehoniane Roma, 1995; E. GIULIANI, «Il contributo di Tommaso d'Aquino alla dottrina della legge morale naturale», in *La Scuola Cattolica* 148 (2020), 573-598; in prospettiva maggiormente critica verso l'approccio di Tommaso: M. CHIODI, «La tradizione tomista e l'emergenza del moderno», in G. ANGELINI (ed.), *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture* (Disputatio 19), Glossa, Milano 2007, 63-116.

humana (legge positiva, civile e canonica). Essa è stata molto meno indagata nella storia recente, nonostante presenti elementi di notevole interesse in merito al tema che ci occupa.

Prima di passare alla lettura esegetica delle *quaestiones* in merito all'interno della *Summa Theologiae*, dedicheremo uno sguardo sintetico alle posizioni tradizionali del Giusnaturalismo e del Positivismo giuridico. Ci interessa solo precisare come i due modelli teorici si pongano circa la questione natura-legge, dando adeguato rilievo alle interpretazioni più recenti nell'ambito delle rispettive scuole.

Da ultimo, due ulteriori precisazioni appaiono necessarie. Porremo in confronto le tesi di Tommaso con elaborazioni filosofico-giuridiche di molti secoli successive e a volte – almeno in parte – da lui dipendenti (nella forma dell'ossequio o del rapporto critico). Ciò è possibile, nella misura in cui crediamo di poter individuare in Tommaso e nella sua opera filosofico-teologica la figura di un «classico». Tale categoria del pensiero individua appunto quegli autori che possono sempre da capo essere interrogati, anche secoli dopo la loro scomparsa, perché le loro opere appaiono contemporanee ad ogni nuova domanda e, come tali, ineludibili. Inoltre, il presente contributo, collocandosi al confine fra filosofia (teologia) morale e filosofia del diritto – e cercando di onorare le rispettive competenze –, ha la pretesa di far dialogare ambiti scientifici che spesso si criticano, ma purtroppo poco si conoscono e meno ancora si parlano.

2. LE ISTANZE DEL GIUSNATURALISMO

Ci guardiamo bene dal tracciare una sintesi completa della vicenda storica del Giusnaturalismo³. Ci basterà inquadrare il fenomeno limitatamente alle sue istanze fondamentali, dando poi un congruo spazio a quella che ne appare oggi la linea più diffusa.

³ Si possono considerare: G. FASSÒ, *Il diritto naturale*, ERI, Roma 1964; ID., *Storia della filosofia del diritto. II. L'età moderna*, Laterza, Bari 2003.

Il sorgere del Giusnaturalismo, da intendersi come teoria del diritto e dei suoi rapporti con la morale, si rinviene nell'età classica (nella tragedia e nella filosofia greca) e trova il suo vertice nella giurisprudenza romana, in special modo in Cicerone e nei giuristi successivi, fino alla codificazione giustiniana. Termine ultimo del Giusnaturalismo in senso cronologico è normalmente considerata la codificazione napoleonica del diritto civile promulgata nel 1804, che sposta in modo decisivo l'interesse dei teorici e degli operatori del diritto dall'antica tradizione giurisprudenziale interpretata ed applicata dalle corti di giustizia alla lettera della legge positiva. Ciò non significa che non si abbiano nell'epoca successiva significativi "ritorni" del Giusnaturalismo, in specie quando si è trattato di contrastare in nome della natura umana e di sue inderogabili esigenze le pretese di ordinamenti oppressivi, come ad esempio nei decenni attorno alla seconda guerra mondiale⁴. Occorre però precisare che, di norma, per Giusnaturalismo si intende la corrente di pensiero sviluppata e divenuta dominante nella cultura europea a seguito della Riforma protestante e fino alla fine del XVIII secolo. La paternità di tale scuola viene fatta risalire con qualche plausibilità alla figura del filosofo del diritto olandese U. Grozio (1583-1645) e ai giuristi successivi, come S. von Pufendorf (1632-1694), C. Thomasius (1655-1728) e C. Wolff (1679-1754). Sponderemo qualche parola in più circa il pensiero e l'opera dell'italiano G. Vico (1668-1744).

Cifra costante del Giusnaturalismo consiste nel ritenere che esista una «natura umana», conoscibile in modo adeguato dalla ragione, sulla quale ogni norma di comportamento, anche se posta dal legislatore, debba necessariamente essere commisurata. La legge positiva che contrastasse con tale evidenza di ragione andrebbe disapplicata in quanto ingiusta oppure – più radicalmente – privata della stessa nozione di «legge»⁵.

⁴ Qualcuno, anzi, ha voluto individuare in tale azione di contrasto il vero scopo e l'utilità (meramente storica, non teorica) del Giusnaturalismo; cf. N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* (Diritto e cultura moderna 1), Edizioni di Comunità, Milano 1977, 190-192.

⁵ Quest'ultima è, ad esempio, la posizione di Tommaso: cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2, resp. (il testo latino della *Summa Theologiae* con una proposta di traduzione italiana è reperibile in www.carimo.it).

Nella storia del pensiero riflesso si riconoscono fondamentalmente due correnti principali all'interno del Giusnaturalismo. La distinzione è riferibile ad una differente comprensione del sostantivo «natura». Una prima linea – ricondotta normalmente alla tradizione romana facente capo ad Ulpiano – tende a ricondurre la natura umana ad una fattispecie del genere prossimo «natura animata»⁶. In tale logica, la natura umana viene compresa come una sorta di energia biologica che si indirizza prevalentemente alla conservazione dell'individuo e alla riproduzione della specie. Sarebbe quindi «diritto naturale» l'insieme di quelle istanze necessarie che si impongono all'uomo per il fatto stesso della sua condizione biologica. Per utilizzare le categorie care – ad esempio – ad H. Kelsen, in questa ottica il diritto naturale⁷ va inteso più nella logica del *müssen* («dovere» come necessità inevitabile di natura) che del *sollen* («dovere» come istanza morale riconducibile alla libertà individuale e alla conseguente responsabilità).

Più complessa (ma pure più feconda) è la seconda linea interpretativa del Giusnaturalismo, che tende piuttosto ad evidenziare la specificità antropologica, riconducendola ad una certa idea di «ragione». Tale linea – non estranea al pensiero antico (in particolare allo stoicismo e allo stesso Cicerone) – in ambito europeo occidentale si può ricondurre alla grande Scolastica, e in particolare alla lezione di Tommaso d'Aquino⁸. Egli ha avuto il merito di considerare la legge naturale

⁶ La riconduzione ad Ulpiano di tale visione è comunemente accettata dagli esperti. Solo a titolo esemplificativo, si veda N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 168-170 (che cita ULPIANO, *Digesto*, I, 1, 3 – un'edizione digitalizzata del Digesto è reperibile in <https://amshistorica.unibo.it/info/176>). Anche Rosmini imputa agli antichi giuristi di aver mancato nel non specificare adeguatamente in senso antropologico il concetto di diritto naturale, che a suo giudizio meglio andrebbe chiamato «diritto della natura umana»: cf. A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, I, Marzorati, Milano 1972, 146-147.

⁷ Per ora non approfondiamo la distinzione fra legge naturale e diritto naturale. Lo faremo più avanti, presentando la proposta teorica di Tommaso d'Aquino.

⁸ Si veda, ad esempio, la pregevole sintesi proposta da G. PIANA, «Si può ancora parlare di "natura"? Considerazioni antropologico-etiche», in *Aggiornamenti Sociali* 09-10 (2006), 679-689.

espressione non tanto di inclinazioni puramente biologiche, ma piuttosto di istanze provenienti dalla ragione umana, nella quale abita un *lumen insitum* (potremmo parafrasare: un sicuro criterio di discernimento) derivante dalla stessa *lex aeterna*, cioè dal piano provvidenziale presente in Dio dall'eternità ed impresso in tutta la sua opera creata, in special modo nelle creature ragionevoli. È chiaro che, in questa linea, i doveri sorgenti dalla legge naturale andranno interpretati nella logica del *sollen*, più che in quella del *müssen*.

A seguito della Riforma protestante e della conseguente frattura religiosa e culturale che si impone nel mondo occidentale, sorge l'urgenza di indicare dei doveri universali che non siano troppo riconducibili ad istanze di carattere religioso, ma esclusivamente ad evidenze di ragione. Si ritiene infatti che, almeno nei rapporti internazionali, sia possibile custodire la pace (o limitare la guerra) solo ricorrendo ad un'idea di ragione che sappia astrarre da tutto ciò che costituisca «differenza» all'interno dell'esperienza antropologica. Tale nozione astratta di ragione è appunto ciò che sta alla base del Giusnaturalismo moderno, che taluno ha potuto definire «ateo»⁹. Il termine, forse eccessivo, intende affermare non una negazione, ma semmai una sorta di preterizione, del resto efficacemente espressa dallo stesso U. Grozio con la tesi che richiama all'universale validità ed obbligatorietà del diritto naturale «etsi Deus non daretur»¹⁰. Vedremo presto che molte delle critiche che vengono mosse genericamente al Giusnaturalismo derivano dalla scarsa attenzione che si è posta a tale differente comprensione dell'idea di ragione nelle diverse teorie giusnaturalistiche.

Merita in questa sede una citazione specifica la tesi di G. Vico che, pur scrivendo in un'epoca segnata dal razionalismo moderno di cui sopra si è detto, giunge a conclusioni del tutto originali, anche in meri-

⁹ Cf. R.M. PIZZORNI, *Diritto Morale Religione. Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso d'Aquino (Manuali 9)*, Urbaniana University Press, Roma 2001, 145-159.

¹⁰ U. GROZIO, *De iure belli ac pacis, Prolegomena*, n. 11: trad. italiana in U. GROZIO, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, a cura di G. FASSÒ, Morano, Napoli 1979, 38.

to alla questione della legge naturale e del suo rapporto con le istituzioni storiche dei vari popoli¹¹. Ciò che qui importa è mostrare che l'Autore, distanziandosi dalle tesi razionalistiche che egli riconduce essenzialmente all'eredità di Cartesio, afferma che «idee uniformi nate appo popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero»¹². Inoltre, poco oltre, leggiamo che «natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose»¹³. Qui il Vico afferma la necessaria riconducibilità di alcune istituzioni note all'intero genere umano ad un'origine comune, che egli connette al piano provvidenziale divino. Tali istituzioni originarie e fondamentali sono ricondotte a tre ambiti sufficientemente precisi: il culto religioso, la celebrazione solenne delle nozze, le sepolture¹⁴. Tali elementi appaiono sufficienti a distinguere e qualificare l'avvento del genere umano e ne affermano il carattere originariamente «socievole» e corrispondente ad un piano provvidenziale. In ciò Vico si distanzia espressamente dalla visione razionalistica dei giusnaturalisti moderni che, a suo dire, avrebbero dovuto «innanzi ogni altra cosa, fondar i loro sistemi e convenire coi romani giureconsulti, che diffiniscono il diritto natural delle genti essere stato dalla provvidenza ordinato»¹⁵. Inoltre, «perdendosi la religione ne' popoli, nulla resta loro per vivere in società; né scudo per difendersi, né mezzo per consigliarsi, né pianta dov'essi reggano, né forma per la qual essi sien affatto nel mondo»¹⁶.

¹¹ Tralasciamo qui di esporre i caratteri complessivi della proposta teorica di Vico in materia di scienza della storiografia. Per una prima introduzione, cf. N. BADALONI, *Introduzione a Vico* (I filosofi), Laterza, Bari 2008; per un approfondimento più specifico, cf. E. CHIOCCETTI, *La filosofia di G. B. Vico*, Vita e Pensiero, Milano 1935; G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Guida, Napoli 1971.

¹² G. VICO, *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1988, 179.

¹³ VICO, *La scienza nuova*, 180.

¹⁴ VICO, *La scienza nuova*, 232.

¹⁵ VICO, *La scienza nuova*, 225. Si veda in proposito R. M. PIZZORNI, «Secolarizzazione o desacralizzazione del diritto naturale», in *Angelicum* 3 (1974), 349-382.

¹⁶ VICO, *La scienza nuova*, 707.

Certo, molti oggi, muovendosi in un contesto in cui la secolarizzazione sembra aver posto la parola «fine» ad ogni istanza soprannaturale relativamente alle questioni civili, potrebbero essere in difficoltà a sostenere tali tesi. Esse però certo meriterebbero un'attenzione maggiore a quella che di fatto hanno ricevuto nella storia del pensiero europeo.

In anni molto più vicini a noi il Giusnaturalismo sembra aver ripreso vigore, soprattutto in area anglosassone, mentre nel mondo europeo continentale la prevalenza della letteratura, soprattutto nel mondo universitario pubblico, resta fortemente segnata dal Positivismo. Il movimento di perenne ritorno al Giusnaturalismo è di norma motivato da esigenze sia di fatto sia di diritto. In ambito fattuale-storico, senza dubbio l'esperienza dei poteri autoritari e gravemente lesivi dei diritti fondamentali della persona, così tragicamente vissuta nel secolo XX, ha portato molti a riscoprire la necessità di un fondamento oggettivo ed universale per alcuni diritti ritenuti inalienabili. Qui, una certa idea di natura – tutta da precisare – pare sempre utile allo scopo.

Inoltre, si constata perennemente pure un'esigenza di carattere teorico, che tende a rifiutare la netta separazione concettuale fra diritto e morale e giunge ad ipotizzare una necessaria contiguità fra i due ambiti. Tale contiguità, poi, non è pensata in realtà come perfettamente paritaria: viene in effetti riconosciuta alla morale una sorta di preminenza sul diritto positivo, o in senso forte, affermando la non obbligatorietà della norma positiva che contrasti con una norma morale, oppure, in forma residuale, riconoscendo nelle norme (o principi) morali una sorta di complemento integrativo delle norme nei casi incerti o difficili. In quest'ultima linea si muove la lezione filosofico-giuridica di R. Dworkin (1931-2013), che, nella prima fase della sua produzione teorica (in linea con il giusnaturalismo nordamericano classico, proprio dei Padri fondatori degli USA), riconosce nei principi di carattere morale dei veri e propri diritti esigibili, conferendone la tutela alla figura quasi oracolare del giudice¹⁷. In un ambito culturale

¹⁷ È la fase rappresentata dalla prima opera importante dell'Autore: R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 1982. Successivamente, la riflessione di

distinto e richiamandosi al tomismo, seppure interpretato in modo affatto singolare, J. M. Finnis (1940-) afferma l'esistenza di alcuni beni fondamentali (*basic goods*) di carattere incommensurabile e desunti da una sorta di autoevidenza della ragione. In caso di apparente contrasto fra tali beni nell'azione pratica, subentreranno alcuni criteri o principi – che egli identifica con il diritto naturale in senso stretto – non desunti dalla vicenda pratica della vita e della storia umana, ma di carattere assiologico. Tutto ciò si accompagna con una cospicua dose di scetticismo nei confronti dei sentimenti – ritenuti perturbativi della ragione – e della capacità del popolo di autogovernarsi producendo norme in forma democratica¹⁸. Vedremo come tale visione, pur richiamandosi espressamente a quella tommasiana, in realtà se ne distanzi non poco, soprattutto per quanto riguarda la propensione realistica del pensiero di Tommaso e la sua proporzionata attenzione all'elemento spontaneo della conoscenza (quello dato dalla sensibilità e dalle passioni) che non può in alcun modo essere censurato nella riflessione morale (e giuridica)¹⁹.

Dworkin diviene più attenta al tema della giustizia sociale, nella linea del liberalismo egualitario; cf. R. DWORKIN, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza* (Campi del sapere s. n.), Feltrinelli, Milano 2002. Ci siamo occupati di tutto ciò in E. GIULIANI, «Diritti, giustizia e vita buona. Ronald Dworkin e il liberalismo egualitario. Una lettura morale», in *La Scuola Cattolica* 151 (2023), 119-144.

¹⁸ L'opera fondamentale è: J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali* (Recta Ratio. Testi e studi di filosofia del diritto. Seconda serie 14), Giappichelli, Torino 1996. In ambito italiano, un'efficace contestazione della teoria cosiddetta "neoclassica" del tomismo è sostenuta da F. DI BLASI, «I valori fondamentali nella teoria neoclassica della Legge naturale», in *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 2 (1999), 209-252.

¹⁹ Una rassegna critica attenta delle più recenti visioni del Giusnaturalismo e del Positivismo giuridico si rinviene in M. LA TORRE, *Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi* (Ambienti del diritto 2), Olschki, Firenze 2020.

3. LE ISTANZE DEL POSITIVISMO GIURIDICO

Come per il Giusnaturalismo, così per il Positivismo giuridico è difficile produrre una definizione che possa riassumere tutte le tendenze rappresentate nei vari autori, in due secoli e più di storia²⁰. Potremo però sinteticamente riferirci ad una massima che viene spesso utilizzata. Per il Positivismo il diritto è tale solo in quanto è posto dall'autorità umana storica del legislatore (o delle corti di giustizia nel mondo anglosassone): *ius quia iussum* (è diritto ciò che è comandato). Tale espressione si pone chiaramente in polemica con quella tipica del Giusnaturalismo, secondo il quale il diritto è tale in quanto è giusto: *ius quia iustum*. È chiaro che le due massime non intendono in alcun modo fornire un'etimologia scientificamente valida del sostantivo «*ius*». Esse esprimono piuttosto un'opzione ideale di fondo: si tratta di due modalità profondamente diverse per intendere il fenomeno giuridico. Il Positivismo considera il diritto un sistema chiuso che non cerca alcuna legittimazione al di fuori di sé; il Giusnaturalismo, invece, afferma la priorità di una certa idea di giustizia (certo, tutta da precisare) rispetto alla concretezza storica della singola norma giuridica. Occorre però subito precisare che, mentre il Giusnaturalismo non esclude la legittimità e la rilevanza delle norme positive (purché non contrastino con tale ideale di giustizia), la critica del Positivismo è ben più radicale, dato che esso nega ogni carattere propriamente giuridico al diritto naturale.

Limitandoci per ora al mondo filosofico dell'Europa continentale, è certo che la voce più autorevole del Positivismo giuridico nel secolo XX è stata quella di H. Kelsen (1881-1973), con la sua «dottrina pura del diritto»²¹. In estrema sintesi, Kelsen intende affermare la radicale indi-

²⁰ Il testo che abitualmente viene considerato fondativo del Positivismo giuridico è G. HUGO, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, Mylius, Berlin 1798.

²¹ La vicenda redazionale dell'opera è abbastanza complessa. Essa uscì in una prima edizione nel 1934 e poi in una seconda molto accresciuta nel 1960. Cf. H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto* (Piccola Biblioteca Einaudi 758), Einaudi, Torino 2021.

pendenza del diritto dalla morale. Il giurista deve limitarsi a studiare le norme all'interno del sistema costituito dal diritto positivo dello specifico ordinamento in oggetto, senza ricorrere ad argomentazioni desunte da altri sistemi, come ad esempio quello della morale, o ad istanze di carattere religioso²². Inoltre, il valore e l'efficacia della norma giuridica non derivano in alcun modo dalla sua corrispondenza ad un'idea di giustizia sostanziale, ma dalla semplice effettività dell'ordinamento, rappresentata dalla possibilità di connettere una sanzione alla violazione della norma. È da precisare che Kelsen non esclude di per sé che qualcuno possa ritenere immorale una norma in base alle proprie opzioni valoriali, solo egli afferma che tale norma – giusta o ingiusta che sia – rimane tale e come tale va studiata dal giurista ed obbedita dai suoi destinatari proprio a motivo del suo carattere coattivo (assumendosi quindi l'onere della sanzione in caso di disobbedienza moralmente motivata)²³. Storicamente, quindi, il sistema kelseniano, nato di per sé con l'intenzione di sottrarre il diritto a strumentalizzazioni ideologiche, proprio a motivo del suo carattere formale ha finito di fatto – per una singolare eterogenesi dei fini – per dare legittimità all'ordinamento giuridico della Germania nazista, anche negli aspetti più fortemente lesivi della vita, della libertà e degli altri diritti fondamentali della persona²⁴.

²² È singolare notare che Kelsen chiama a sostegno di tale tesi Tommaso d'Aquino, citando un passo della *Summa Theologiae* (I-II, q. 96, a. 5), ma censurando il senso complessivo del testo, che riferisce ultimamente la validità di ogni legge – anche di quella umana – alla *lex aeterna*. Cf. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, 156 (nota 2). Del resto, Kelsen, poco prima, ha pure affermato che, in merito alla definizione dei valori morali, persino i detti attribuiti a Gesù dai Vangeli sarebbero contraddittori. L'Autore omette però di chiarire il suo metodo esegetico di riferimento; cf. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, 93.

²³ Si veda, ad esempio, quanto Kelsen afferma in merito all'ordinamento sovietico, in Kelsen, *La dottrina pura del diritto* 73-74.

²⁴ Non facciamo riferimento in alcun modo ad un'adesione personale di Kelsen all'ideologia nazista (egli anzi, in quanto ebreo, dovette lasciare la Germania nel 1933), ma agli esiti oggettivi della sua proposta teorica. Basti citare il testo seguente, che potrebbe conferire legittimità ad ogni ordinamento lesivo della libertà

In Italia l'erede principale – ma non unico – delle tesi di Kelsen è stato senza dubbio N. Bobbio (1909-2004). Ci asteniamo qui dal riassumere la vicenda biografica e teorica di uno dei massimi rappresentanti della cultura italiana (non solo giuridica) del secolo XX²⁵. In vista del proseguimento del nostro discorso, ci interessa soprattutto evidenziare le critiche molto precise che egli rivolge al Giusnaturalismo, da lui considerato non una filosofia del diritto, né una specifica proposta di morale (in senso contenutistico), ma una teoria della mora-

umana, considerata di fatto concetto “residuale” rispetto al diritto positivo: «Anche sotto il governo più totalitario, esiste una specie di libertà inalienabile; non però come un diritto naturale innato nelle persone, bensì come conseguenza della possibilità tecnicamente limitata di regolare un comportamento umano. Come si è notato, questa sfera di libertà può essere considerata come giuridicamente garantita solo nella misura in cui l'ordinamento giuridico vieta che vi si ingerisca» (KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, 66). Segnaliamo la diversa vicenda di G. Radbruch (1878-1949), che, provenendo da posizioni positivistiche, dopo la Seconda Guerra mondiale approda al Giusnaturalismo, formulando la sua nota tesi (apparsa nel 1946), secondo la quale la legge positiva non va applicata (dal giudice) qualora sia «intollerabilmente ingiusta». Cf. G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie. Studienausgabe*, Beck, München 1999; G. VASSALLI, *Formula di Radbruch e diritto penale*, Giuffrè, Milano 2001.

²⁵ Ci riferiamo qui, in particolare, all'opera fondamentale nel merito, già citata: BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. Per chi non fosse esperto di filosofia del diritto, può essere utile ricordare alcune delle sue opere fondamentali: N. BOBBIO, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Istituto giuridico della R. Università, Torino 1934 (nella prima fase Bobbio aderisce alla fenomenologia di M. Scheler); ID., *Teoria della scienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1950 (testo che inaugura la seconda fase, quella fondamentale, vicina al neopositivismo analitico della Scuola di Vienna); ID., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1977 (la terza fase del pensiero di Bobbio, attenta non più solo all'“essere” del diritto, ma pure alla sua funzione sociale, al “dover essere”); per una rassegna (quasi) completa: C. VIOLI (ed.), *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, Laterza, Roma-Bari 1995. Per una presentazione dell'itinerario filosofico complessivo dell'Autore, si veda: LA TORRE, *Il diritto contro se stesso*, 31-54.

le in senso formale, in quanto riconducibile ad un'idea di natura priva di contenuto ben definito. In questo, Bobbio si presenta come un continuatore della posizione di B. Croce (1866-1952), che – coerente con la propria impostazione storicistica – rifiuta il Giusnaturalismo, soprattutto nella sua versione aperta alla trascendenza²⁶.

Secondo Bobbio, il cosiddetto «diritto naturale», in realtà, non è né diritto, né naturale. Esso non è diritto, perché solo la norma giuridica positiva promulgata in modo formalmente corretto merita tale definizione, in quanto caratterizzata dalla nota dell'effettiva sanzionabilità. Più articolata è la sua critica in merito al concetto di natura. Secondo Bobbio, tale sostantivo finirebbe per diventare una sorta di “scatola vuota” (il paragone è nostro) in cui nelle varie epoche si è fatto rientrare tutto ed il contrario di tutto: sarebbe dunque impossibile desumere da un'idea astratta di natura alcun modello pratico ed esigibile di comportamento²⁷. Inoltre, il rischio insito secondo Bobbio nel Giusnaturalismo e nella sua idea di una giustizia di natura da opporre all'effettività del diritto positivo sarebbe quello di far prevalere sulla certezza del diritto un puro ideale dietro il quale spesso nella storia si sono nascoste opzioni di carattere religioso oppure ideologico²⁸.

²⁶ In questo, Croce si distanzia da Vico, che pure egli riconosce suo maestro in quanto primo artefice di una teoria della storiografia. Si vedano, ad esempio: B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1948, soprattutto 77; ID., *Filosofia della pratica*, 326; ID., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, soprattutto 61. Occorre precisare che Croce, aderendo all'idealismo di matrice hegeliana, dichiarò sempre la propria radicale distanza dalla versione filosofica del Positivismo – in voga fra fine del secolo XIX ed inizio del secolo XX – tendente a ridurre ogni realtà a materialismo. Si veda in proposito l'equilibrato e sintetico giudizio di A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione a Giovanni XXIII* (Piccola Biblioteca Einaudi 60), Torino 1974, 87-95.

²⁷ Storicamente, la più autorevole e netta separazione fra «essere» (o – se vogliamo – «natura») e «dover essere» («morale» e «diritto») è rappresentata dalla tradizione anglosassone che si richiama alla tesi di D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Bari 2008, 496-497, riproposta da G. E. Moore come «fallacia naturalistica» in G. E. MOORE, *Principia ethica*, Digireads Publishing, 2012, cap. 1, § 10.

²⁸ Cf. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 163-178.

Occorre però precisare che Bobbio – scrivendo del Positivismo giuridico come «ideologia», cioè come opzione valoriale – ben conosce il tema della “legge iniqua”. Egli, in proposito, afferma di aderire ad una visione moderata del Positivismo giuridico, secondo la quale il diritto positivo va obbedito, perché l’ordine pubblico, la pace sociale e la certezza che esso garantisce costituiscono beni irrinunciabili. Tuttavia, egli ammette che una norma non vada obbedita, quando confligga con «valori che la coscienza morale giudica superiori»²⁹. Come vedremo, se si esce dagli schemi preconfezionati favoriti dalla consueta opposizione frontale fra Giusnaturalismo e Positivismo giuridico, tale concezione non si distanzia troppo da quella proposta da Tommaso d’Aquino in merito alla *lex humana*, cioè appunto alla legge umana positiva.

Rinviando alla trattazione successiva una più completa argomentazione in merito al rapporto fra legge positiva ed una certa idea di natura, ci limitiamo qui ad opporre le seguenti obiezioni alla ricostruzione di Bobbio. Egli, pur riconoscendo i diversi volti che il Giusnaturalismo ha presentato nella storia (in specie, quello di matrice scolastica e quello moderno di Grozio e dei giuristi successivi), di fatto poi li accomuna in una stessa critica, che finisce quindi per risultare generica. Le tesi di Bobbio (ma in realtà già di Kelsen e prima ancora di Croce) potrebbero forse essere condivise se si limitassero a criticare l’idea astorica ed astratta di natura tipica del Giusnaturalismo moderno. Occorrerebbe invece una maggiore dose di precisione storica ed esegetica prima di criticare – ad esempio – la posizione di Tommaso d’Aquino in merito alla legge naturale – che Bobbio cita in alcuni casi, mostrando però di non recensire i testi in modo completo e neppure corretto³⁰. Ugualmente Bobbio pare ignorare completamente la

²⁹ BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 116.

³⁰ Si veda, ad esempio, quanto egli afferma della visione di Tommaso d’Aquino in merito ai contenuti della legge naturale, che egli fa coincidere con una semplice ripetizione tautologica del principio *fac bonum et vitā malum*. Chiunque abbia letto la *quaestio* 94 della *Summa Theologiae* (I-II) sa che ciò non corrisponde al vero. Cf. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 169. In un altro passo, scrivendo dei problemi contemporanei della filosofia del diritto, giunge ad accomuna-

distinzione fra legge morale naturale e diritto naturale che – in effetti – praticamente coincidono se si considera il Giusnaturalismo moderno, mentre sono concetti ben distinti (seppure connessi) nel sistema tommasiano.

Il Positivismo giuridico, pur saldamente ancorato più all'Europa continentale che al mondo anglosassone, tuttavia pure in esso ha conosciuto figure di un certo rilievo.

Preceduto da J. L. Austin (1911-1960), che afferma la riconducibilità del fenomeno giuridico al solo diritto positivo ed invita a non confondere il diritto con altri fenomeni normativi, come ad esempio la morale³¹, è soprattutto H. L. A. Hart (1897-1992) a dominare la scena nel mondo filosofico-giuridico anglosassone contemporaneo³². Egli, pur ammettendo che diritto e morale costituiscono due sistemi normativi contigui, avendo entrambi come scopo la pacifica convivenza, riconosce il carattere propriamente giuridico del diritto non nel suo aspetto contenutistico (che in una certa misura potrebbe coincidere con quello della morale), ma nel suo profilo formale di corrispondenza alla «norma di riconoscimento», cioè alla norma fondamentale dell'ordinamento giuridico, sia essa una costituzione scritta (come negli ordinamenti continentali) oppure di carattere consuetudinario (come nel Regno Unito). Nei casi in cui non sia possibile individuare una norma specifica da applicare al caso concreto, toccherà al giudice elaborare tale norma singolare, agendo come una sorta di «legislatore coscienzioso» per il caso concreto. A tale posizione assunta da Hart reagisce Dworkin con la sua tesi da noi già considerata – di sapore giusnatura-

re in uno stesso giudizio lo spiritualismo di marca idealistica ed il neo-tomismo, come paladini del diritto naturale, senza approfondire in alcun modo una distinzione fra gli approcci: cf. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 57-58.

³¹ L'opera di riferimento in merito è J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, Marietti 1820, Bologna 2019 (orig. pubblicato postumo nel 1962, trascrizione del corso professato ad Harvard nel 1955).

³² Il testo di riferimento è H. L. A. HART, *Il concetto di diritto*, Einaudi 1965 (orig. inglese del 1961, ripubblicato nel 1994 con un poscritto in cui l'Autore risponde alle critiche mosse da Dworkin).

listico – che attribuisce al giudice non il compito di creare nuovo diritto nel caso concreto, ma di ricavare la soluzione ricorrendo a principi di ragione autoevidenti³³.

Venendo alla produzione teorica più recente in ambito italiano, appare degna di nota la posizione di G. Zagrebelsky (1943-) costituzionalista torinese, membro della Corte Costituzionale dal 1995 al 2004. La sua personale tesi all'interno del Positivismo giuridico si segnala – come quella di altri giuristi – per una notevole attenzione al tema dei valori desunti dalla carta costituzionale, nell'ambito di una società democratica e pluralista³⁴. L'Autore esordisce richiamando quella che egli ritiene un'evidenza innegabile: non ci può essere diritto senza una proporzionata attenzione al tema della giustizia. Tuttavia – posto il principio – egli si astiene dal definire concretamente quali siano i criteri di una giustizia oggettiva, dalla quale paradossalmente sembra rifuggire, affermando che essa spesso non fa che favorire fondamentalismo ed intolleranza³⁵. La soluzione prospettata è quella di un «diritto mite» che – riconosciuta l'impossibilità di stabilire una volta per tutte ciò che è giusto – si limiti a dare efficacia normativa ad una certa cultura e sensibilità sociale³⁶.

A nostro giudizio, il rischio di simili posizioni è che il diritto, dopo aver rinunciato a riferirsi alla natura, finisca semplicemente per adeguarsi alla voce dei più, che spesso coincide con quella di chi “grida” di più. In altre parole, parafrasando Z. Bauman, potremmo forse dire che il positivismo di Zagrebelsky sta a quello di Kelsen come la «modernità liquida» sta a quella «solida»³⁷.

³³ Cf. LA TORRE, *Il diritto contro se stesso*, 69.

³⁴ Si veda, ad esempio, G. SILVESTRI, *Lo Stato senza principe. La sovranità dei valori nelle democrazie pluraliste*, Giappichelli, Torino 2005.

³⁵ Cf. G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio*, Laterza, Roma-Bari 2007, soprattutto 30-43.

³⁶ Cf. G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992.

³⁷ Intendiamo ovviamente riferirci alle fortunate espressioni introdotte da Z. BAUMANN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2011.

4. LA LEX HUMANA NELLA SUMMA THEOLOGIAE

Il tema fondamentale della seconda parte della *Summa Theologiae*³⁸ di Tommaso d'Aquino è il movimento della creatura ragionevole verso Dio³⁹.

Se il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine (I-II, qq. 1-5), occorrerà indagare quali siano i mezzi che ve lo conducono, cioè gli atti umani in generale (I-II, qq. 6-114; la II-II si occuperà degli atti umani in specie). I principi delle azioni umane si distinguono in intrinseci (le potenze e gli abiti: I, qq. 77-83 e I-II, 49-54) ed estrinseci (Dio che ci istruisce con la sua legge e ci aiuta con la sua grazia ed il demonio che ci tenta al male: I-II, qq. 90-114 e I, q. 104).

Il trattato sulla legge è contenuto nelle questioni 90-108 della I-II. Le questioni 90-91 riguardano i costitutivi essenziali della legge (q. 90) e l'esistenza delle sue varie tipologie (q. 91); la questione 92 si occupa delle caratteristiche essenziali della legge (causa, fine, promulgazione); la questione 93 riguarda la legge eterna; la questione 94 espone le caratteristiche della legge morale naturale. Tommaso tratta poi della legge positiva umana (*lex humana*) nelle questioni 95-97 e della legge divina antica (quella esposta nell'Antico Testamento) nelle questioni 98-105. Infine le questioni 106-108 concernono la legge nuova, cioè il Vangelo in quanto compimento della legge.

Tommaso riconduce la legge naturale alla legge eterna, che ne è l'origine "in Dio". Vedremo che la legge umana è da parte sua riferibile alla legge naturale, dalla quale non può scostarsi quanto al contenuto, a pena di perdere la dignità stessa di legge⁴⁰; da ultimo, la legge

³⁸ D'ora innanzi: *STh*.

³⁹ Aderiamo all'interpretazione del piano editoriale della *Summa* proposta da M.-D. Chenu e largamente accettata in letteratura: cf. M.-D. CHENU, «Le plan de la Somme Théologique de Saint Thomas», in *Revue Thomiste* 39(1939), 93-107; ID., *Introduzione allo studio di S. Tommaso*, Libreria Editrice Fiorentina, 1953.

⁴⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 2, co. La riconducibilità della legge positiva umana alla legge naturale va intesa non nel senso di una perfetta identità, ma di una necessaria non-contraddizione: la legge positiva non potrà introdurre

antica è sostanzialmente ricondotta alla legge naturale, messa per iscritto dalla bontà del Creatore per l'umanità decaduta (ciò vale particolarmente per i precetti del Decalogo)⁴¹. In tale prospettiva, è evidente che la meta di tutto il percorso è costituita dalla legge nuova, che si realizza nell'amare come Gesù ha amato⁴².

4.1. La struttura delle questioni 95-97 della *Summa Theologiae*

Il tema della *lex humana* è indagato da Tommaso con un'attenzione significativa, soprattutto se si considera che egli le dedica ben tre questioni, mentre solo una è dedicata alla legge naturale (cui pure in genere gli interpreti rivolgono maggiore attenzione). Solo alla legge divina antica Tommaso dà più spazio (ben otto questioni); alla legge nuova del Vangelo sono pure dedicate tre questioni.

La questione 95 è composta da quattro articoli (se sia opportuna l'istituzione di leggi umane; se ogni legge umana derivi dalla legge naturale; le caratteristiche della legge umana secondo Isidoro; le varie tipologie di leggi umane sempre secondo Isidoro). La questione 96 è composta da sei articoli (se la legge umana debba porsi in forma universale o particolare; se essa debba reprimere tutti i vizi; se essa possa comandare gli atti di ogni virtù; se essa obblighi in coscienza; se tutti siano soggetti alla legge umana; se sia lecito agire senza uniformarsi al testo della legge). Da ultimo, la questione 97 è composta da quattro articoli (se la legge umana possa mutare; se sia sufficiente un generico miglioramento per giustificare il mutamento della legge; se la consuetudine possa acquistare vigore di legge; se l'autorità possa dispensare dalle leggi umane).

norme difforni da precetti della legge naturale; essa tuttavia potrà incrementare la legge naturale, sia collegando una sanzione alla trasgressione di un precetto naturale, sia stabilendo altre norme puramente positive che ne costituiscano un opportuno completamento. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 2, co.

⁴¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 100, a. 1, co.

⁴² Cf. Gv 13,34.

Noi ci limiteremo a studiare da vicino i passaggi che più ci interessano in vista del fine che ci siamo proposti, cioè una corretta articolazione del rapporto fra giustizia sostanziale e legge positiva⁴³, come istruito dal dibattito storico precedentemente recensito.

Come ultima precisazione, ci limitiamo ad osservare che – nella sistematica tommasiana – il concetto di *lex humana* comprende sia la legge civile (in realtà, ogni norma generale, anche solo regolamentare, prodotta da un'autorità civile) sia quella canonica (ovviamente, nella misura in cui la norma canonica non si limiti a riprodurre una norma di origine divina positiva o naturale).

4.2. Perché è opportuno che esistano leggi positive (q. 95, a. 1)

Dopo aver svolto il tema della legge naturale, definita come partecipazione della legge eterna nella creatura razionale, Tommaso pone il problema della legge positiva (d'ora in poi, intendiamo per «legge positiva» la legge positiva umana, salvo diversa precisazione). Se l'uomo ha in sé – per natura – un principio di discernimento morale derivante direttamente dalla *lex aeterna*, che permane anche nella creatura decaduta, perché dovrebbe esserci bisogno di altre leggi (come pure della *lex divina*, di cui però qui ancora non si parla)? Tommaso non lascia cadere il problema, ma lo tratta in modo specifico nel primo articolo della questione 95, dedicato all'opportunità della *lex humana* nella situazione dell'uomo concreto, cioè dopo il peccato originale.

Come sempre, secondo la sistematica tipica della *Summa Theologiae*, Tommaso esordisce recensendo alcune obiezioni all'ipotesi avanzata nel titolo, cioè appunto a quella della opportunità. È interessante esporre tali posizioni critiche. Esse infatti appariranno sorprendente-

⁴³ In questa sede, per «giustizia sostanziale» intendiamo riferirci alla dimensione oggettiva dell'«etica universale» (che nella riflessione tradizionale è ricondotta alla legge naturale). Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Roma 2009, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html).

mente prossime a molte obiezioni che nella storia – ben oltre la fase tommasiana e scolastica – sono state poste alla necessità oppure alla semplice opportunità di istituire un regime di leggi positive umane. Le obiezioni sono riconducibili a tre tipologie.

La prima tesi è espressione di un senso comune abbastanza diffuso, secondo il quale le leggi positive sarebbero inutili o forse dannose, perché l'essere umano sarebbe più facilmente tratto al bene dai consigli che da leggi implicantanti sanzioni⁴⁴. Tommaso non attribuisce tale interpretazione ad una specifica scuola di pensiero. Essa semmai corrisponde ad una tendenza piuttosto comune, soprattutto da parte di coloro che pensano l'essere umano in modo idealistico, senza confrontarsi con l'obiettività del male deliberato, che pure è di fatto comune nell'esperienza antropologica concreta. Lo stesso san Paolo, del resto, l'ha evidenziato, affermando che l'autorità umana non porta invano la spada e che sono i malvagi a dover temere la legge, non i buoni (cf. Rm 13,1-7)⁴⁵.

La seconda opinione recensita afferma che rispetto alla generalità (potenzialmente: genericità) della legge positiva, sarebbe più opportuno affidarsi alla decisione di un giudice nel caso concreto⁴⁶. Tale è la soluzione in effetti storicamente prospettata dalle tradizioni anglosassoni di *common law*, che tendono a privilegiare la decisione del giudice, in quanto uomo esperto e dotato di un'autorevolezza istituita, rispetto alla legge positiva. Nella nostra ricostruzione sintetica abbiamo visto molto vicini a tale posizione – con le debite distinzioni – sia il positivismo di Hart, sia il giusnaturalismo di Dworkin. Vedremo che cosa risponderà in proposito Tommaso.

Dopo aver recensito il credito da conferire al senso comune e al giudice, la terza obiezione tende ad evidenziare la figura del sapiente,

⁴⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95 a., 1 arg. 1.

⁴⁵ È, tutto sommato, la stessa linea di pensiero che in tempi recenti – durante la pandemia Covid – tendeva a contrastare le norme poste a tutela della salute pubblica, affermando che – dopo tutto – meglio sarebbe stato affidarsi al buon senso. Cf. il nostro intervento in proposito: E. GIULIANI, «Le regole e il buon senso. Una riflessione morale al tempo della pandemia», in *Orientamenti pastorali* 4 (2022), 5-17.

⁴⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 1, arg. 2.

capace di valutare i singoli casi uno per uno, impossibili da prevedere per il legislatore, che di necessità può emanare solo leggi universali ed astratte⁴⁷. Di per sé la tradizione morale – sia antica sia contemporanea – conosce bene la figura del sapiente (*phrónimos*) come abile guida del discernimento nel cosiddetto ultimo miglio, cioè nella prossimità della decisione concreta. Vedremo però che tale indispensabile azione è sempre pensata come sussidiaria a quella della legge generale, mai sostitutiva. Il saggio è colui che aiuta ad interpretare e ad eseguire il comando legale, non colui che ad esso si sostituisce.

Nel *respondeo* – in cui secondo l'abitudine Tommaso espone la propria soluzione – il Nostro, dopo aver citato a supporto l'autorità di Isidoro di Siviglia, afferma la necessità dell'istituzione di leggi positive. La sua argomentazione muove da una constatazione di carattere realistico. Per natura (*naturaliter*) l'uomo ha una certa disposizione alla virtù, come abbiamo già visto; ma il perfezionamento di codesta virtù viene da lui conseguito tramite una disciplina (*per aliquam disciplinam*)⁴⁸. Infatti, prosegue Tommaso, l'uomo, a differenza degli altri animali, non riceve dalla natura il completo sviluppo (*ipsum complementum*) di ogni attitudine necessaria alla vita, ma solo alcuni elementi essenziali (ad esempio, la ragione e le mani) e deve quindi egli stesso esercitare una disciplina per raggiungere i risultati desiderati. Allo stesso modo, anche nella vita morale è necessario che l'uomo giunga alla virtù attraverso una disciplina, cioè tramite l'esercizio della ragione e della volontà applicato a quegli elementi di resistenza che nella sua natura lo terrebbero invece maggiormente legato (*pronus*) alle passioni. Alcuni uomini sono più facilmente disponibili ad assumere tale necessaria disciplina semplicemente aderendo ai consigli dei più esperti (come i figli rispetto ai padri). Altri invece, a motivo di una maggiore inclinazione al vizio (*quia inveniuntur protervi et ad vitia proni*), necessitano di essere tratti lontano dal male dalla paura di una sanzione (*per vim ac metum*). Non è escluso poi che anche costoro,

⁴⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a., 1 arg. 3.

⁴⁸ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 1, co. (nel *sed contra* Tommaso cita le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia – qui come in seguito la traduzione è nostra).

avendo iniziato il loro percorso di allontanamento dal male solo a motivo della paura di una punizione, giungano poi a compiere spontaneamente ciò cui all'inizio si erano avviati contro voglia. Quindi, conclude Tommaso citando Aristotele: «Codesta disciplina che costringe con la paura della punizione è la disciplina della legge»⁴⁹.

Tommaso viene poi a sciogliere le obiezioni da noi all'inizio brevemente esposte.

Anzitutto, egli afferma che i consigli sono certo strumento migliore di avviamento alla virtù per gli uomini ben disposti, ma poco servono nei confronti dei mal disposti⁵⁰. È così agevolmente superata l'obiezione degli idealisti attraverso un semplice argomento di realtà.

Più complessa è la risposta all'obiezione di coloro che considerano la giustizia giudiziaria preferibile a quella legale. Citando Aristotele, Tommaso afferma la superiorità del regime legale su quello fondato sulla totale autonomia giudiziaria (*iudicum arbitrio*), e ciò per tre motivi. Primo, perché è più facile trovare le poche persone sapienti capaci di dettare buone leggi, che le molte necessarie per giudicare dei casi singoli. Secondo, perché coloro che emanano le leggi valutano a lungo le cose da decidere; mentre il giudizio sui casi particolari è dettato da eventi che capitano all'improvviso. Ora, è più facile che un uomo giudichi bene dopo aver considerato molti fatti, che esaminando un fatto singolo. Terzo, perché i legislatori giudicano in astratto, e di cose future; mentre chi presiede un tribunale giudica di cose attuali verso cui uno sente facilmente amore, o odio, o qualche altra passione, pervertendo così il proprio giudizio⁵¹.

La terza risposta di Tommaso è relativa all'obiezione che prevede un ruolo significativo per la figura del sapiente nella determinazione di ciò che è bene o male per la collettività, più che per il legislatore umano. Qui Tommaso in realtà non risponde in modo diretto, ma recupera la funzione del giudice – appena fortemente limitata nella risposta precedente – assegnando proprio a lui il ruolo del saggio che riesce

⁴⁹ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 1, co.

⁵⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 1, ad 1.

⁵¹ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 1, ad 2.

a determinare nella concretezza del giudizio ciò che il legislatore non può prevedere in astratto. Egli assegna al giudice il ruolo di precisare l'elemento puramente fattuale della controversia, cioè non che cosa sia il diritto, ma come si siano svolti i fatti (*de eo quod est factum esse vel non esse*)⁵².

Ci limitiamo a svolgere qui una prima brevissima valutazione della tesi di Tommaso. Essa si può raccogliere attorno a tre parole: virtù, disciplina, pena.

Anzitutto, occorre ricordare che Tommaso inserisce il tema della legge all'interno della sua generale trattazione teologico-morale. Il diritto positivo, secondo il Nostro – lo vedremo presto –, è inscindibile da una impostazione di carattere morale, all'interno della quale esso gode di una (solo) relativa autonomia. In questa ottica, lo scopo della legge positiva non è diverso da quello della legge morale e coincide con un iniziale avviamento dell'uomo alla virtù, vera meta dell'itinerario. Obiettivo del percorso, infatti, non è che l'uomo semplicemente non compia il male, ma che egli divenga buono (cioè virtuoso)⁵³.

Tale visione progressiva della vita umana come percorso di crescita verso la virtù non può prescindere da un ulteriore elemento pure tipico della visione di Tommaso: il realismo. L'esperienza antropologica concreta rivela che l'uomo, la cui natura è limitata ed è inoltre segnata dalle conseguenze del peccato originale, non è del tutto libero ed indifferente nella scelta fra il bene e il male. La sua natura decaduta lo orienta verso il male, seppure con intensità differente fra persone diverse e momenti diversi della vita. Occorrerà quindi stabilire una disciplina che – con fatica – aiuti l'uomo a resistere alla seduzione del male e a compiere il bene. In prospettiva teologica, tale azione sarà propiziata pure dal dono divino della grazia. La disciplina però – come del resto l'inclinazione al bene o al male – non è uguale per tutti. È dunque necessario che la legge positiva stabilisca delle sanzioni o pene

⁵² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 1, ad 3.

⁵³ G. Abbà ha ben individuato nella figura della vita virtuosa la meta della sistematica morale di Tommaso, almeno all'interno della *Summa*: cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.

che inducano a scegliere il bene anche i più riottosi, se non altro per paura della punizione. Ciò favorirà anzitutto l'ordine e la pace sociale che rendono a tutti la vita più tranquilla (*quietam vitam*) e potrà – nell'ipotesi migliore – favorire un cammino di crescita nel bene – *per assuetudinem* – anche negli individui inizialmente più riottosi.

La tesi di Tommaso dunque, in linea con san Paolo (cf. Rm 13,1-7), non pare in effetti troppo distante da una delle istanze che abbiamo visto proprie del positivismo giuridico, che, riconoscendo nell'ordine pubblico e nella pace sociale un bene irrinunciabile, trova nella sanzione uno strumento necessario per raggiungerlo, senza di per sé escludere che l'uomo possa essere mosso anche da motivazioni più alte.

4.3. Il diritto positivo deriva dalla legge naturale? (q. 95, a. 2)

Tommaso qui si chiede se ogni legge positiva debba necessariamente derivare dalla legge naturale. L'opinione difforme alla quale egli risponde esclude tale conclusione, riferendosi all'evidenza di una pluralità legislativa fra popoli diversi⁵⁴ ed epoche diverse⁵⁵. In fondo, le posizioni cui Tommaso sta per replicare non sono molto differenti da quelle che abbiamo visto professate dal Positivismo giuridico, secondo il quale non sarebbe possibile fondare il diritto sul concetto di natura, proprio a motivo della constatazione della pluralità culturale e normativa che da sempre contraddistingue l'umanità e le varie epoche. Tommaso mostra di non censurare affatto tale evidenza, eppure afferma nettamente una dipendenza della legge positiva dalla legge naturale.

La prima regola della ragione è la legge naturale, come abbiamo visto. Quindi una legge umana positiva ha natura di legge solo se deriva dalla legge naturale. Se invece in qualcosa è contraria alla legge naturale, non è più una legge ma una corruzione della legge⁵⁶.

⁵⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 2, arg. 3.

⁵⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 2, arg. 1.

⁵⁶ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 2, co.

L'affermazione è netta, segue però una necessaria precisazione. Una norma positiva può derivare dalla legge naturale in due modi: come conclusione necessaria o come ulteriore determinazione. La prima modalità è simile a quella praticata dalle scienze nell'elaborazione dei loro teoremi. Anche se Tommaso parla genericamente di scienze (*in scientiis*), dal proseguimento dell'argomentazione appare evidente che egli si riferisce alle scienze speculative (fondamentalmente, aritmetica, algebra e geometria). Invece nell'ambito della tecnica (*in artibus*) si procede in modo differente, come quando il geometra-muratore (*artifex* – al tempo di Tommaso la distinzione non si dava) passa dalla struttura generica di una casa a quella determinata casa che egli sta progettando o costruendo. Allo stesso modo, alcune norme positive derivano dalla legge naturale come le conclusioni dai principi (dalla norma generale che vieta di nuocere deriva quella che vieta di uccidere); altre norme invece richiedono un'ulteriore attività di determinazione da parte del legislatore, non essendo sufficiente una semplice operazione di deduzione (la legge naturale comanda di punire chi delinque, ma al legislatore spetta stabilire la pena)⁵⁷. Dunque le norme del primo tipo, che si limitano a tradurre in termini positivi norme di diritto naturale, conservano almeno in parte il vigore della legge naturale (*habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali*). Quelle della seconda categoria, invece, sono riconducibili alla sola legge umana positiva⁵⁸.

Per concludere, rispondendo all'obiezione che nega la dipendenza della legge positiva da quella naturale a motivo dei differenti costumi dei vari popoli, Tommaso afferma che i principi generali della legge naturale non possono essere applicati (*applicari*) a tutti in modo uguale, per la molteplice varietà delle cose umane (*propter multam varietatem rerum humanarum*). Di qui nasce la diversità della legge positiva presso i diversi popoli⁵⁹.

⁵⁷ Gli esempi ora citati sono quelli proposti da Tommaso.

⁵⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 2, resp.

⁵⁹ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 2, ad 3.

A questo punto è necessario precisare – seppure in modo sommario – che cosa intenda Tommaso per legge naturale⁶⁰ e in che senso i principi generali di essa richiedano necessariamente una specificazione conforme ai costumi umani. È chiaro che qui Tommaso – come si è visto poco fa nel *respondeo* – non pensa alle norme che semplicemente sono dedotte dai principi primi della legge naturale, ma alle loro determinazioni ulteriori.

Nella nostra esposizione sintetica circa le istanze del Giusnaturalismo abbiamo già rilevato che il contributo decisivo di Tommaso nel merito – purtroppo non sempre custodito dalla tradizione filosofico-morale successiva – è stato lo spostamento del *focus* circa la legge naturale da un approccio biologico ad uno propriamente antropologico, fondato su una certa idea di ragione umana. Inoltre, dal punto di vista metodologico, Tommaso, pur aderendo all'approccio metafisico desunto da Aristotele, dimostra di saper custodire nella sua trattazione un'attenzione decisiva al piano della Rivelazione cristiana, all'interno della quale la legge naturale costituisce un primo elemento necessario verso l'assunzione della figura morale matura del credente, costituita dalla *lex nova* del Vangelo.

Dal punto di vista contenutistico, in Tommaso la legge naturale non è riconducibile ad un insieme definito e dettagliato di precetti desunti da un'idea astorica di natura (come sarà poi nel Giusnaturalismo moderno e pure nelle sue versioni contemporanee), ma piuttosto in un *lumen insitum*⁶¹, cioè nella «capacità di trovare il precetto operativo concreto che meglio realizzi i valori espressi dai precetti più generali»⁶². Ciò non significa che Tommaso non tenti una qualche

⁶⁰ Per una bibliografia sul tema, si veda sopra la nota 3.

⁶¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 91, a. 2, co.

⁶² E. CHIAVACCI, «Legge naturale», in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA, *Nuovo dizionario di Teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, 637. I due testi seguenti tentano una sintesi circa la legge naturale (con un significativo debito verso la lezione tommasiana): A. FUMAGALLI, *Fondamenti di teologia morale* (Biblioteca di teologia contemporanea 210), Queriniana, Brescia 2022, 65-73; E. GIULIANI, «La possibilità di un'etica universale. Per una rinnovata comprensione della legge morale naturale», in *La Scuola Cattolica* 150 (2022), 43-72.

elencazione seppure aperta delle norme o principi della legge naturale. Anzitutto, si ha il principio generalissimo *fac bonum et vitia malum* che, proprio nella sua generalità, non può dirsi sconosciuto da alcun essere umano, neppure dopo il peccato originale, e costituisce il postulato oggettivo dell'ordine morale universale, come il principio di non contraddizione lo è nell'ambito speculativo. Si danno poi dei principi generali, facilmente desumibili come concretizzazioni del principio generalissimo negli ambiti fondamentali della vita umana (le cosiddette *inclinationes naturae*, già note a Cicerone)⁶³. Tali precetti, di per sé attingibili dalla ragione, sono stati fatti propri dalla legge divina positiva attraverso il Decalogo, cui Tommaso di fatto riconduce tutta la legge naturale⁶⁴. Ciò è necessario a motivo della fallibilità della natura umana e della sua corruzione successiva al peccato originale. Ulteriori concretizzazioni – come abbiamo visto poco sopra – sono possibili e necessarie per valutare e risolvere i casi particolari. Qui però sarà molto difficile trovare soluzioni adatte a tutte le epoche e a tutte le culture, e sarà perciò fondamentale la mediazione della figura del saggio. A questo livello si inserisce il discorso di Tommaso circa la *lex humana*, che ha appunto il compito di tradurre in termini positivi i precetti della legge naturale (annettendovi una sanzione) oppure di costituire altri precetti – meramente positivi – tali da offrire un'ulteriore barriera a garanzia del bene indicato e protetto dalla legge naturale.

In tale quadro, si può accennare anche alla distinzione fra legge e diritto naturale, che spesso i giuristi tendono a sovrapporre. Nella linea tradizionale di derivazione tomista, i due concetti non sono esattamente identificabili. Definita come sopra la legge (morale) naturale, il diritto naturale ne costituisce una sezione particolare, segnata da quelli che sono i tratti differenziali del diritto rispetto alla morale: esteriorità ed alterità (il diritto riguarda i rapporti esterni fra soggetti e fra soggetto e collettività) e sanzionabilità (resa operativa dalla norma positiva che annette una sanzione al precetto di diritto naturale)⁶⁵.

⁶³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 94, a. 2, co.

⁶⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 100, a. 1, co.

⁶⁵ Cf. PIZZORNI, *Diritto Morale Religione*, 43-95 (soprattutto 94-95). Nella stessa linea va anche il documento della Commissione Teologica Internazionale:

4.4. Caratteristiche, suddivisioni interne e destinazione generale delle leggi positive (q. 95, aa. 3 e 4; q. 96, a. 1)

Più brevemente, esponiamo i due articoli successivi, nei quali Tommaso fa propria la dottrina di Isidoro in merito alle caratteristiche ed alle suddivisioni interne nell'ambito delle leggi positive.

La legge umana è un mezzo ordinato ad un fine, che è il bene utile all'uomo. La duplice regola che ordina il mezzo al fine è rappresentata dalla legge divina e dalla legge naturale. Secondo Tommaso, la legge umana non deve contrastare neppure con la legge divina. Ciò non viene di regola sottolineato dai commentatori – che evidenziano maggiormente il rapporto fra legge umana e legge naturale – ma è congruente nel sistema di Tommaso che è ultimamente teologico, non puramente filosofico. Dunque, la legge positiva deve essere in armonia con la religione, conforme cioè alla legge divina; a incremento della disciplina, perché conforme alla legge naturale; e a vantaggio della salute pubblica, perché adatta al bene dell'uomo⁶⁶.

Sempre nell'articolo 3 Tommaso, inoltre, precisa che la legge positiva deve essere conforme alle consuetudini, essendo l'uomo necessariamente portato a vivere in comunità (*in societate*), e proporzionata ai luoghi e ai tempi nei quali deve essere applicata.

Nell'articolo successivo (a. 4) Tommaso riprende la distinzione proposta all'articolo 2 circa la derivazione delle leggi positive dalla legge naturale per conclusione dai principi o per successiva determinazione. Le norme positive derivanti necessariamente dai principi della legge naturale vanno a costituire lo *ius gentium* (cioè l'elemento fondamentale e consuetudinario di quello che oggi chiamiamo diritto internazionale). Tommaso qui adduce l'esempio della giustizia nelle compravendite (*iustae emptiones venditiones*). Si tratta, a suo dire, di norme senza le quali non è possibile l'umana convivenza e che hanno

«La legge naturale si esprime come diritto naturale quando si considerano le relazioni tra gli essere umani», in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale*, n. 88.

⁶⁶ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 3, co.

perciò carattere universale (*sine quibus homines ad invicem convivere non possent*). Al diritto civile (*ius civile*) appartengono invece le norme positive che derivano dalla legge naturale come determinazione successiva, in quanto non corrispondono ad una necessità inderogabile della natura umana e possono essere regolate secondo le particolarità specifiche di ogni ordinamento (*civitas*).

Da ultimo, nel primo articolo della questione 96 Tommaso afferma che la legge positiva deve avere un carattere generale, avendo come fine il bene comune, che necessariamente implica una molteplicità (*bonum autem commune constat ex multis*)⁶⁷.

4.5. Se la legge positiva debba reprimere tutti i vizi e comandare tutte le virtù (q. 96, aa. 2 e 3)

L'articolo 2 è rilevante in merito alla visione di Tommaso circa il rapporto fra legge morale e diritto positivo. Anzitutto il nostro Autore recensisce gli argomenti che con termine moderno potremmo definire massimalisti, secondo cui la legge umana ha il dovere di reprimere ogni comportamento (esterno) che la morale ritiene vizioso. Le tesi sono riconducibili a due. Una di esse si ricollega alla già considerata derivazione della legge positiva dalla legge naturale. Stando tale tesi, appare conseguente che come la legge naturale vieta ogni comportamento difforme dalle virtù, così anche la legge positiva si adegui a tale divieto annettendovi una congrua sanzione⁶⁸. Forse più interessante e conforme ad una certa mentalità che spesso si riaffaccia nella storia del pensiero giuridico (e socio-politico) è la seconda tesi, che recita: «Il legislatore cerca di rendere virtuosi i cittadini. Ma uno non può essere virtuoso, se non si tiene lontano da ogni vizio. Dunque la legge umana ha il compito di reprimere tutti i vizi»⁶⁹. Qui Tommaso recensisce una certa visione del diritto inteso non come strumento necessario per favorire la regolata e pacifica convivenza all'interno della società, ma piuttosto come vero

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 1, co.

⁶⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 2, arg. 3 (ed almeno in parte arg. 2).

⁶⁹ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 2, arg. 2.

strumento di educazione dell'uomo ad una certa idea del bene morale da assumere in modo integrale. Si tratta non solo di una visione idealistica e difficilmente riproducibile nella realtà, ma pure gravida di possibili conseguenze negative per alcuni diritti fondamentali, come quello alla libertà di autodeterminazione personale.

Nella sua argomentazione Tommaso esordisce anzitutto ricordando il principio fondamentale, secondo il quale la legge è una regola o misura degli atti umani. Essa dovrà quindi risultare in qualche modo omogenea a ciò che deve essere regolato o misurato. Dunque la legge deve essere conforme alla natura degli uomini e alla loro effettiva condizione: non si possono stabilire regole uguali per gli adulti e per i bambini, come pure per gli uomini virtuosi e per i non virtuosi. Quindi, come ai bambini si permettono cose che non sarebbero tollerate se compiute da un adulto, così, in una certa misura, si può tollerare da chi non è virtuoso un comportamento che sarebbe impensabile da parte di un virtuoso. Quindi la legge umana viene data per la massa, in cui la maggior parte è formata da uomini non perfetti nella virtù. Ecco perché non sono proibiti da codesta legge tutti i vizi da cui i virtuosi si astengono; ma soltanto quelli più gravi, dai quali è possibile ritrarre la massa; e specialmente quelli dannosi per gli altri (*et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum*), senza la cui proibizione non può sussistere l'umana società, quali l'omicidio, il furto e simili⁷⁰.

Dunque Tommaso afferma che la legge positiva ha sì un compito di educazione al bene, come si è già visto quando si sono considerati il fine e le caratteristiche della legge positiva, ma tale compito è necessariamente negativo e limitato alla repressione dei delitti più gravi, senza i quali non è possibile mantenere la civile convivenza. Il compito educativo della legge deve dunque svolgersi in modo prudente e graduale (*non subito, sed gradatim*); diversamente – qualora si volessero imporre per legge alla massa (*multitudini*) dei comportamenti troppo elevati – si rischierebbe di ottenere il risultato contrario, inducendo a commettere dei mali peggiori, se non altro come reazione ad un obbligo percepito come irragionevole ed oppressivo⁷¹.

⁷⁰ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 2, co.

⁷¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 2, ad 2. Viene a volte ricordato in proposito l'atteggiamento di Tommaso, e di tutta la tradizione che a lui si richiama, in

La tesi tommasiana ora esposta è certo decisiva in merito al tema che ci occupa; dovremo quindi necessariamente tornarvi in sede di conclusioni. Per ora sarà opportuno ricordare che se Tommaso – conformemente al suo noto realismo – non intende spingere i confini della legge positiva e della sanzione troppo oltre quelli di una moralità media condivisa, tuttavia egli afferma chiaramente che alcuni comportamenti gravemente lesivi di beni fondamentali (egli ricorda esplicitamente la vita e la proprietà) dovranno necessariamente essere repressi, pena il venir meno del senso stesso di un ordinamento positivo⁷².

Allo stesso modo, nell'articolo seguente (a. 3), Tommaso afferma che, pur potendo la legge umana estendere la sua competenza sugli atti di ogni virtù, non è necessario né opportuno che essa di fatto comandi ogni atto virtuoso, ma solo quegli atti che sono indispensabili per il conseguimento del bene comune⁷³. Tale infatti è il fine in vista del quale la legge positiva è ordinata.

4.6. Se la legge positiva obblighi in coscienza (q. 96, art. 4)

L'articolo che ora esaminiamo riguarda il rapporto fra legge positiva e morale, qui da intendersi come giudizio della coscienza individuale.

La domanda può essere espressa in questi termini: è obbligatorio in coscienza, cioè – in termini teologici – davanti a Dio, obbedire sempre alla legge positiva, quand'anche fosse ingiusta? La domanda in sé non

merito alla “tolleranza” della prostituzione (ovviamente, fra adulti consenzienti) onde evitare mali peggiori, come ad esempio l'adulterio: cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, II-II, q. 10, a. 11, co. (che cita a supporto l'autorità di sant'Agostino). Al riguardo, non sono mancate nel mondo cattolico, anche recentemente, opinioni autorevoli che invitano a riconsiderare la vigente disciplina italiana (Legge “Merlin” del 1958), in quanto certamente mossa dalle migliori intenzioni ma non sufficientemente attenta alla totalità delle conseguenze: cf. P. FERRARI DA PASSANO, «La prostituzione», in *La Civiltà Cattolica* 3612 (2000), 534-543.

⁷² Ci permettiamo di rinviare qui a E. GIULIANI, «Il contrasto fra legge morale e legge civile. Dal caso *Evangelium vitae* al Magistero recente», in *Divus Thomas* 3 (2021), 274-313 (soprattutto 291-295).

⁷³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 3, co.

è puramente retorica⁷⁴. Sarebbe infatti teoricamente possibile affermare – in ragione di una netta separazione della sfera giuridica da quella morale – che fra legge umana e coscienza non si dia alcun rapporto, ma che la norma vada obbedita non perché in sé giusta, ma semplicemente per evitare la sanzione. È la soluzione più coerente con il positivismo di matrice kelseniana, che fonda il carattere giuridico della norma sulla sola sanzione e poco si cura di eventuali interferenze con la sfera della moralità individuale. All'estremo opposto, una versione ideologicamente forte – in ossequio ad una certa visione dello stato “etico” – potrebbe affermare che obbligo legale e morale di principio coincidono, perché non si dà vera moralità al di fuori dei confini stabiliti dalle leggi positive dello stato.

Gli argomenti contrari all'obbligatorietà morale della legge positiva, che Tommaso recensisce, si richiamano a deduzioni di principio oppure a constatazioni di fatto. Viene anzitutto ricordato il principio della subordinazione dell'autorità umana – su cui si fonda la legge positiva – a quella divina⁷⁵. Inoltre si oppone la constatazione circa il carattere spesso oppressivo delle leggi umane, cui è dunque sempre lecito resistere con una difesa legittima⁷⁶. D'altra parte, invece, come sentenzia la Scrittura, è una grazia soffrire ingiustizie per riguardo a Dio (cf. 1 Pt 2,19)⁷⁷.

La soluzione prospettata da Tommaso riesce a custodire le istanze positive contenute in ciascuna delle opinioni recensite, sia favorevoli

⁷⁴ Sul tema dell'obiezione di coscienza alla legge ingiusta, si veda per un primo approccio in sede teologica: G. MANZONE, «Obiezione di coscienza», in P. BENANTI – F. COMPAGNONI – A. FUMAGALLI – G. PIANA, *Teologia Morale*, (Dizionari San Paolo s. n.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 667-675; per un approfondimento, soprattutto dal punto di vista giuridico: S. VIOLI, *Normatività e coscienza. Contributo allo studio sulle obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica occidentale*, Giappichelli, Torino 2009; P. MIRABELLA, *Coscienza e società. Lo spazio dell'obiezione di coscienza*, Cittadella, Assisi 2012; M. SAPORITI, *La coscienza disubbidiente. Ragioni, tutele e limiti dell'obiezione di coscienza*, Giuffrè, Milano 2014.

⁷⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 4, arg. 1.

⁷⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 4, argg. 2 e 3.

⁷⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 4, s. c.

sia contrarie all'obbligatorietà in coscienza della legge positiva. La tesi è molto articolata. Il principio fondamentale asserisce che le leggi positive possono essere giuste o ingiuste (*iustae vel iniustae*): se sono giuste obbligano in coscienza i destinatari in quanto derivano dalla legge eterna (dalla quale ogni autorità umana trae ultimamente la sua legittimazione e forza obbligente). Per essere giusta una legge positiva deve essere emanata dall'autorità legittima (sia essa monarchica, oligarchica o democratica: qui Tommaso non fa distinzione, anche se dichiara preferibile un sistema "misto"⁷⁸), essere ordinata al bene comune e – nel merito – corrispondere ad un'equa ripartizione degli oneri e dei vantaggi all'interno della società. Se ciascuna di queste caratteristiche è osservata, la legge è giusta e dunque obbliga in coscienza in quanto – seppure in forma mediata – ha Dio stesso per autore (*lex aeterna*).

Viceversa, le leggi positive possono essere ingiuste in due modi. Lo sono quando contrastano con il bene umano (*bonum humanum*), in ciascuna delle tre forme appena viste (secondo il fine: legge ordinata non al bene comune ma al privilegio di qualcuno; secondo l'autorità: legge emanata al di là del proprio potere legittimo; secondo il merito: legge che riparte gli oneri e i vantaggi in modo iniquo). In tutti questi casi, secondo Tommaso – che cita a supporto Agostino –, la legge non va obbedita. Si dà però un'eccezione. La legge positiva ingiusta, in quanto si oppone al bene umano, va obbedita qualora dalla violazione possa derivare un male maggiore (*scandalum vel turbationem*): in questo caso, infatti, ciascuno – precisa Tommaso – deve rinunciare al proprio diritto (*iuri suo debet cedere*) in vista di un bene maggiore. Sarà da notare che l'oggetto del cedimento riguarda il diritto proprio di ciascuno. Come si è visto sopra parlando della derivazione della legge positiva da quella naturale, rimane fermo il principio secondo cui non si debba considerare vera legge – e non vada quindi obbedita – quella che contrasti con un precetto della legge naturale posto a tutela di un bene fondamentale che l'ordinamento positivo deve necessariamente tutelare. Il che sta a dire che ciascuno, per un bene maggiore, può (anzi

⁷⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 4, co.

deve) rinunciare ad un proprio diritto; egli dovrà invece contrastare una legge che violi un diritto altrui, soprattutto se di persona incapace a difendersi da sola⁷⁹.

Se poi una legge positiva è ingiusta perché contrasta con il bene divino (*bonum divinum*), ad esempio una legge che imponga culti idolatrici, oppure che genericamente contrasti con la legge divina positiva, quella legge non va mai obbedita in alcun caso. Qui Tommaso cita a supporto At 5,29, secondo cui bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. Rispondendo alle obiezioni, Tommaso, poi, precisa che è da intendersi come legge ingiusta in quanto si oppone alla legge divina – e dunque da non obbedire mai – quella che contrasti con un comandamento del Decalogo (*Dei mandatum*), senza ulteriore precisazione (dunque non solo tratto dalla “prima tavola”)⁸⁰. Occorre qui ricordare che – secondo Tommaso – il Decalogo di fatto raccoglie in sé ogni precetto di legge naturale, rendendolo esplicito ed inequivocabile⁸¹. Il credente dunque, che conosce il Decalogo, dovrà ad esso conformarsi a doppio titolo, in quanto legge naturale e divina positiva. D'altra parte, il non credente, pur non conoscendo esplicitamente il Decalogo, non potrà dirsi esonerato dal principio qui sancito da Tommaso, in quanto la legge divina, in questo caso, esplicita una legge naturale che è di per sé conosciuta dalla ragione.

⁷⁹ Si consideri, ad esempio, quanto Tommaso afferma in merito al diritto di legittima difesa della vita umana: cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, II-II, q. 64, a. 7, co. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)* recepisce tale dottrina, estendendola al dovere di difesa della vita altrui da parte della pubblica autorità: cf. numeri 2263-2267.

⁸⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 4, ad 2.

⁸¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 100, a. 1, co.

4.7. Se tutti siano soggetti alla legge positiva; se ci si debba riferire alle sue parole o alla sua intenzione; se essa possa mutare e in quali casi (q. 96, aa. 5 e 6; q. 97 aa. 1 e 2)

Qui Tommaso si chiede anzitutto se la legge positiva vincoli chiunque oppure solo i malvagi, dato che i virtuosi volontariamente si conformano ad essa senza bisogno di temere la sanzione. Anche qui gli pare utile introdurre una distinzione; la legge infatti si può considerare come regola dell'agire umano (*regula humanorum actuum*) oppure come forza di coazione (*quod habet vim coactivam*). Nel primo senso la legge vincola ogni uomo che sia legittimamente soggetto all'autorità che l'ha posta, indipendentemente dalle sue personali disposizioni. Nel secondo senso, invece, solo i malvagi sono soggetti al vigore della legge (cioè al suo carattere sanzionatorio), perché i virtuosi ad essa si conformano spontaneamente. È chiaro che tale affermata spontanea consonanza fra uomo virtuoso e legge positiva – secondo quanto già visto⁸² – potrà realizzarsi sul presupposto che la legge in oggetto non sia ingiusta.

Tommaso si chiede, poi, se i destinatari della legge positiva, almeno in alcuni casi, possano allontanarsi dalla lettera della legge, ispirandosi invece al suo senso complessivo (così come da loro interpretato). La questione assume una certa rilevanza all'interno di un ordinamento positivo, secondo il quale la legge è posta dall'autorità competente e non può essere soggetta ad una libera interpretazione che ne comporti lo stravolgimento, pena l'arbitrio dei singoli e dunque la perdita di senso dello stesso ordinamento. La domanda posta qui da Tommaso – all'interno del trattato *De lege* – presenta un significativo parallelismo con quella svolta nel trattato sulle virtù in merito all'equità (o *epicheia*)⁸³. Questa è la virtù che presiede alla retta interpretazione ed

⁸² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 4, co.

⁸³ La tesi di Tommaso in merito all'*epicheia*-equità si rinviene in TOMMASO D'AQUINO, *STh*, II-II, q. 120. La dottrina circa l'equità è stata molto sviluppata dall'ordinamento canonico (si veda ad es. il can. 19 del *CIC*). Tuttavia, anche gli ordinamenti civili non

applicazione della legge nel caso concreto, in vista del bene comune che costituisce – come abbiamo visto – la finalità principale di ogni ordinamento. Le due trattazioni sono perfettamente congruenti sotto i differenti profili, oggettivo (la legge) e soggettivo (la virtù).

Tommaso risolve la questione affidandosi a due *auctoritates*. Anzi-tutto, secondo Ilario, il senso delle parole (della legge) va rinvenuto rifacendosi alle cause (cioè alla finalità) che le hanno ispirate, infatti: «Non è la realtà che deve essere subordinata alla parola, ma la parola alla realtà»⁸⁴. Inoltre nel *respondeo* Tommaso cita la tradizione giurisprudenziale romana (il *Digesto* giustiniano), affermando che «nessuna norma di diritto, e nessun senso di equità sopporta che si spinga alla severità, con un'interpretazione rigorosa, a loro svantaggio, quanto fu introdotto salutarmente per il bene degli uomini»⁸⁵. Il legislatore, infatti, di necessità ha in mente la generalità dei casi possibili, non le singole situazioni concrete. Toccherà dunque al destinatario della norma (tramite la virtù di equità) operarne il discernimento che ne conduca alla retta applicazione conformemente alla sua *ratio*. Il Nostro introduce però anche un'ulteriore precisazione. La facoltà di allontanarsi dal tenore letterale della norma in ragione del bene comune è subordinata alla condizione della necessità ed urgenza. Qualora invece il caso non sia urgente, occorrerà attendere il discernimento superiore proveniente dall'autorità preposta.

possono a volte prescindere, affidandosi in alcuni casi alla valutazione di equità da parte del giudice (cf. aa. 113 e 114 Cod. proc. civ.). Dal punto di vista morale, l'equità non va interpretata come un'eccezione alla legge. Essa rappresenta piuttosto l'unica vera interpretazione di quella legge nel caso concreto. Ciò significa che chi, in un certo caso, si attenesse al rigore letterale del testo, senza assumersi la fatica (e la responsabilità) dell'equità, non sarebbe un osservatore della legge, ma piuttosto un trasgressore.

⁸⁴ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 6, s. c. Si noti la significativa assonanza con il Vico: «L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose», in VICO, *La scienza nuova*, 204; così pure con il criterio suggerito da Papa Francesco: «La realtà è più importante dell'idea», in FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn. 231-233.

⁸⁵ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 6, co.

Per quanto riguarda la possibilità che la legge positiva muti con il trascorrere del tempo, Tommaso rileva che ciò è di principio senza dubbio possibile. Infatti, mentre la legge naturale – in quanto partecipazione della legge eterna nella creatura razionale – è come tale immutabile⁸⁶, la legge umana è partecipe della mutevolezza della ragione umana, che storicamente progredisce verso il bene per tentativi successivi e nel rispetto delle differenti condizioni che si sviluppano storicamente (*secundum diversas conditiones*)⁸⁷. Tommaso, però, nell'articolo seguente precisa che non è opportuno mutare una legge positiva semplicemente perché una nuova proposta di legge appare migliore. Infatti, come vedremo fra poco, la consuetudine invalsa nell'osservanza di una legge molto contribuisce alla sua effettiva efficacia. Ciò comporta che una troppo frequente mutazione legislativa disorienti i destinatari della norma, producendo una certa confusione e quindi un detrimento per il bene comune. La modifica legislativa andrà quindi attuata quando la nuova ipotesi appare decisamente migliore, ma solo se non si dà altro modo per ottenere lo stesso incremento del bene comune, mantenendo la norma vigente (*nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti*)⁸⁸.

Anche in questo caso la soluzione proposta da Tommaso si segnala per un considerevole tratto di realismo. È in effetti constatazione comune che una troppo frequente innovazione legislativa produce più confusione e disorientamento nei cittadini, piuttosto che obiettivo incremento del bene comune.

4.8. La consuetudine e la dispensa (q. 97, aa. 3 e 4)

In merito al tema della consuetudine, Tommaso ricorda anzitutto che la legge è riconducibile ad un ordine della ragione (*ordinatio rationis*), sia essa quella divina (legge divina e naturale) oppure quella umana (legge positiva). D'altra parte la ragione si può esprimere sia

⁸⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 97, a. 1, ad 1.

⁸⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 97, a. 1, co.

⁸⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 97, a. 2, co.

con le parole, sia attraverso degli atti ripetuti e congruenti, che vanno a costituire, appunto, ciò che si chiama consuetudine. Essa, poi, può avere sia valore creativo di una prescrizione legale, sia interpretativo, sia abrogativo⁸⁹. Seguono alcune precisazioni. Anzitutto Tommaso precisa che la consuetudine non può alcunché in riferimento alla legge divina o naturale⁹⁰. Inoltre egli afferma che la legge positiva (scritta) si può rivelare inadeguata e dunque ormai inutile con il trascorrere del tempo, quando si moltiplicano i casi di condotte difformi, che però non appaiono di per sé moralmente cattive (*possibile est quandoque praeter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex, et tamen actus non erit malus*)⁹¹. Occorre in proposito ricordare che il valore legale della consuetudine (anche in senso abrogativo di una norma positiva) è, a certe condizioni, riconosciuto da alcuni ordinamenti positivi, ad esempio da quello canonico⁹². Gli ordinamenti positivi di natura non consuetudinaria (tipicamente, quelli dei paesi europei continentali) tendono a dare minor peso alla consuetudine rispetto alla norma posta dal legislatore. Anch'essi però riconoscono che la consuetudine è un'ottima interprete della legge, conformemente al brocardo *consuetudo est optima legum interpretis*⁹³.

In merito al tema della dispensa, Tommaso afferma che essa è possibile, purché sia concessa dall'autorità competente e il fine sia il bene effettivo nella situazione concreta, non motivi di arbitrio da parte di chi riveste l'autorità o la pura imprudenza⁹⁴. Inoltre, secondo il nostro Autore, anche i precetti della legge naturale possono in qualche caso essere soggetti a dispensa, non però in riferimento a quelli generali che si

⁸⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 97, a. 3, co.

⁹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 97, a. 3, ad 1.

⁹¹ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 97, a. 3, ad 2.

⁹² Cf. cann. 23-28 del *CIC*.

⁹³ Cf. can. 27 del *CIC*. L'ordinamento italiano, pur riconoscendo agli «usi» il carattere di fonte del diritto, ne limita molto la rilevanza, escludendone qualunque efficacia abrogativa rispetto alla legge positiva (cf. aa. 2 e 8 delle *Disposizioni sulla legge in generale*).

⁹⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 97, a. 4, co.

presumono noti a tutti (tipicamente, quelli sanciti dal Decalogo), ma a quelli che ne costituiscono conclusioni applicative e molto particolari (Tommaso fa l'esempio del pegno, che non va reso al proprietario se egli è divenuto un traditore della patria)⁹⁵.

5. NATURA-MORALE-LEGGE POSITIVA: PER UN POSSIBILE RIPENSAMENTO

La comprensione del rapporto fra natura umana, morale e legge positiva non può essere adeguatamente avviata senza considerare una serie di fraintendimenti che in proposito si sono stratificati nella storia e sono quindi quanto mai difficili da rimuovere.

Occorre precisare che gli accennati fraintendimenti non riguardano solo il rapporto fra morale e diritto positivo, ma anche – più profondamente – la nozione stessa di natura umana. La comprensione puramente biologica tipica degli antichi giuristi romani a volte riaffiora nel dibattito successivo, allontanando l'attenzione da ciò che il fenomeno antropologico presenta di specifico rispetto al mondo generico della natura animata. D'altra parte anche la nozione tommasiana e scolastica della natura umana, caratterizzata da una notevole attenzione prestata ad una certa idea di ragione, va accolta, ma al contempo riscritta in un quadro di più ampio respiro e di taglio fenomenologico, che sappia pensare l'antropologia soprattutto alla luce della sua componente di libertà che si determina agendo nella storia⁹⁶.

⁹⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 97, a. 4, ad 3. Qui in realtà si potrebbe discutere circa la coerenza della conclusione. Infatti, il proprietario ha diritto a riavere il pegno se salda il debito; diversamente, si avrebbe una chiara violazione del settimo comandamento. Probabilmente, qui Tommaso omette per brevità di allegare altre circostanze rilevanti, ad esempio: il pegno consiste in un'arma che il proprietario potrebbe utilizzare per recare oltraggio alla patria oppure a persone innocenti.

⁹⁶ Nell'ambito della filosofia morale contemporanea, paiono punti di riferimento irrinunciabili soprattutto C. Taylor e P. Ricoeur. Il primo ha prodotto un'antropologia ed una filosofia morale che, pur distanziandosi dall'approccio metafisico, non rinunciano ad un'impostazione ontologica, espressa dalla categoria dell'«autenti-

Dal punto di vista più specifico del rapporto fra diritto e morale, può essere qui opportuno riassumere brevemente i guadagni permanenti e i rischi dei due approcci che abbiamo cercato di recensire all'inizio del nostro lavoro, quello giusnaturalistico e quello positivistico.

Il Giusnaturalismo privilegia ciò che nel fenomeno antropologico permane, rispetto a ciò che può volta per volta mutare. Da questo punto di vista, una certa idea di natura intesa in senso oggettivo ed universale permette di mettere al sicuro alcuni elementi (chiamati volta per volta: beni, diritti, valori) che non possono essere messi in discussione dal potere dominante nella contingenza storica. D'altra parte, però, la critica del Positivismo giuridico (pensiamo a Bobbio) ha buon gioco a mettere in luce le incoerenze di un sistema di pensiero che si richiama sì ad una natura oggettiva ed universale, ma che poi non riesce a darle un volto univoco. L'idea di natura, quindi, nata per difendere l'uomo dal potere e dalle ideologie, potrebbe finire per prestarsi al loro gioco. Essa andrà quindi meglio precisata.

Su tutto questo, l'approccio del Positivismo giuridico assume i tratti di un autentico "rasoio". Il concetto di natura umana appare ai positivisti equivoco, dunque inutile o forse persino dannoso per l'uomo concreto. Il nuovo approccio – contrariamente a quello precedente – preferisce porsi al servizio dell'effettività storica dell'umanità incarnata nelle varie epoche e nazioni, piuttosto che mettersi al riparo di un'idea astratta e vuota di «natura». Da questo punto di vista, appare molto più utile e sensato ridurre il fenomeno giuridico alle sole norme positive che una società volta per volta si dà, realizzando in questo un approccio progressivo e non puramente conservativo e fissista. Quell'elemento di garanzia

cità», nella quale la libertà umana appare sia nella sua componente di debito (corporeità, differenza sessuale, socialità) sia in quella di progresso. Il secondo si segnala soprattutto per un ripensamento del tema dell'identità umana, segnata dalla dialettica necessaria fra l'elemento della «medesimezza» e quello dell'«ipseità». Rinviamo alle opere principali: C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993; ID., *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 1999; P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993 (soprattutto gli studi: VII-VIII-IX).

dei diritti fondamentali dell'individuo – che il Giusnaturalismo affida alla natura – pare più adeguatamente reperibile nelle dichiarazioni dei diritti dell'uomo che volta per volta le organizzazioni internazionali potranno produrre e rendere vincolanti attraverso lo strumento delle Corti internazionali⁹⁷. D'altra parte, il Positivismo giuridico, proprio a motivo della sua comprensione solo formale della norma, fatica a difendere l'essere umano dalle pretese del potere volta per volta dominante e dalle sue leggi positive che – proprio perché validamente promulgate – possono apparire come inequivocabilmente vincolanti: *ius quia iussum*. Tale potere, poi, potrà assumere i tratti duri ma se non altro precisi ed identificabili della dittatura, ma pure quelli più fluidi di un senso comune abilmente pilotato da chi può indirizzarlo, ad esempio dominando i mezzi di informazione e le leve dell'economia.

Senza pretesa di completezza, proviamo ora a tracciare un possibile itinerario che consenta quantomeno di rimettere in ordine i dati ed avviare una soluzione.

5.1. Natura umana: corpo, ragione, libertà

La possibilità di giungere a qualche conclusione circa il tema che ci siamo proposti richiede necessariamente di precisare uno dei termini in gioco: quello di «natura». Abbiamo visto che Tommaso condiziona non solo l'obbligatorietà, ma la validità stessa del diritto positivo alla sua corrispondenza alla «regola» o «misura» fornita dalla legge naturale, in quanto partecipazione della legge eterna nella creatura

⁹⁷ Si pensi alla *Dichiarazione Universale dei diritti umani* adottata dalle Nazioni Unite nel 1948 (che si ispira alla tradizione inaugurata dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789). Per un approccio favorevole, si veda l'«ultimo» Bobbio: N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990. Il Magistero ha avuto storicamente un atteggiamento al contempo accogliente e critico nei confronti di tali codificazioni: si veda la già citata COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale* e D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni* (Saggi 770), Il Mulino, Bologna 2012.

razionale⁹⁸. La legge naturale rinvia poi alla natura umana affermandone i caratteri di specificità, oggettività ed universalità, seppure nella forma propria di una natura creata, lontana quindi da quel livello di perfezione e di immutabilità assoluta propri della natura divina increata⁹⁹. Dunque, nella linea suggerita da A. Rosmini (1797-1855) in polemica con gli antichi giuristi romani e con i giusnaturalisti moderni, la via di soluzione al problema dei rapporti fra diritto positivo e legge naturale non risiederà – come vuole il Positivismo giuridico – nel semplice accantonamento del riferimento all'idea di natura, ma piuttosto in una sua precisazione necessaria: non genericamente natura, quindi, ma natura umana¹⁰⁰.

Tommaso, rifacendosi alla tradizione aristotelica, ha ritenuto di identificare la differenza specifica della natura umana, all'interno della creazione visibile, nel suo carattere razionale. Il riferimento alla ragione appare dunque decisivo e non ha perso oggi la sua importanza, in un tempo in cui le tendenze irrazionalistiche (in varie forme) spesso si affacciano a minacciare l'identità e l'esistenza stessa dell'uomo concreto¹⁰¹. D'altra parte, le vicende del Giusnaturalismo moderno hanno mostrato che l'idea di ragione non è sufficiente a tutelare la specificità antropologica. Infatti, come l'idea di natura ha potuto essere interpretata e trattata nella linea di un naturalismo biologistico che poco ha a che fare con la complessità della vita umana, allo stesso modo l'idea di ragione si è storicamente prestata alla deriva di un razionalismo astratto che non ne considera adeguatamente il carattere storicamente situato e progressivo¹⁰². Non è possibile, infatti, pensare la natura

⁹⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95 a. 2, co.

⁹⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I, q. 9 a. 2, co.

¹⁰⁰ Cf. ROSMINI, *Filosofia della politica*, 146-147.

¹⁰¹ In tempi recentissimi, lo hanno purtroppo dimostrato le vicende del nazionalismo bellicista (con la guerra in Ucraina) e dell'irrazionalismo antiscientifico che ha cercato di contrastare le misure di contenimento della pandemia Covid e della campagna vaccinale.

¹⁰² Le etimologie certo non vanno assolutizzate, ma contribuiscono non poco alla comprensione dei termini. Da questo punto di vista, non si dovrà dimenticare che

umana se non nella forma di una libertà incarnata e responsoriale, che può agire alla ricerca della propria autenticità proprio perché risponde a ciò che la precede, nella dimensione della corporeità e dell'alterità (fino al livello trascendente)¹⁰³.

Riassumendo, nella storia del pensiero riflesso si è sempre ritenuto (fin dall'antichità greca) che sia necessario riferirsi all'elemento universale ed oggettivo dell'esperienza antropologica e lo si è chiamato – nelle tradizioni latine – «natura». Per definire meglio tale elemento, si sono via via rivelati parziali, cioè necessari ma insufficienti, i riferimenti alla corporeità (intesa in senso biologico) e alla ragione. Ora è il tema della libertà a dominare l'interesse. Esso appare adeguato, purché sia inteso come ampliamento, non come negazione degli elementi precedenti. In tale linea, qualcuno ha potuto proporre l'immagine della «plasticità» per meglio descrivere la specifica singolarità della natura umana, per cui essa al contempo si presta e resiste all'azione¹⁰⁴. Tale dinamismo della libertà che agisce, poi – alla scuola di M. Blondel (1861-1949) –, dovrà coerentemente essere ricondotto all'origine intelligente e benevola di un «unico necessario»¹⁰⁵.

il sostantivo «natura» rinvia al verbo latino *nascor* nella forma del participio futuro; potrebbe quindi adeguatamente essere tradotto con «realtà in sviluppo». L'accentuazione è posta dunque più sulla progressività che sulla fissità. Si veda in proposito: A. DA RE, «Tra naturalismo ed antinaturalismo», in V. POSSENTI (ed.), *Natura umana, evoluzione ed etica* (Annuario di Filosofia 2007), Guerini, Milano 2007, 161-180.

¹⁰³ Qui rinviamo alla tesi di C. Taylor in merito all'«autenticità» che, in un quadro di riferimento di carattere fenomenologico, cerca di dare rilievo alle istanze della libertà senza però dimenticare le sue componenti di debito, evitando quindi il rischio di soggettivismo e relativismo morale. Cf. TAYLOR, *Radici dell'io*, 117; ID., *Il disagio della modernità*, integralmente (soprattutto 22-25).

¹⁰⁴ Cf. M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo* (Filosofia morale 41), Vita e Pensiero, Milano 2011, 215.

¹⁰⁵ Cf. M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, San Paolo, Milano 1993. Si veda in proposito G. TANZELLA NITTI, «La teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia», in *Teologia della credibilità*. Vol.1, Città Nuova, Roma 2015, 548-580. Allo stesso esito conduce anche

In risposta alle derive razionalistiche che hanno fino ad oggi determinato la comprensione della natura umana, potrà essere utile spendere qualche parola circa il metodo proposto da Tommaso per giungere ad un'adeguata conoscenza di ciò che è la natura umana e conseguentemente delle norme della legge naturale. Tale conoscenza non si produce in modo immediatamente deduttivo rispetto a principi astrattamente conosciuti dalla ragione, ma ha carattere pratico¹⁰⁶. Essa sorge dalla constatazione di alcune inclinazioni spontanee che l'essere umano sperimenta nella sua vita concreta e nella relazione con gli altri. Tali inclinazioni naturali non sono state riconosciute e formalizzate dalla sola riflessione cristiana ma, a conferma della loro universalità, si rinvenivano anche nel mondo pagano, quali autentici *semina* abbondantemente collocati, in vista di un futuro pieno raccolto. Esse riguardano la conservazione della propria vita e la sua trasmissione, la famiglia, la socialità, la conoscenza ed il culto divino¹⁰⁷. La ragione

S. VANNI ROVIGHI, «La legge naturale nella filosofia contemporanea», in A. SACCHI (ed.), *La legge naturale*, EDB, Bologna 1970, 161: «Il concetto di bene, di valore, ha significato sempre in relazione a una volontà intelligente. Non ci sono valori oggettivi se non c'è a fondamento del reale una volontà intelligente».

¹⁰⁶ Su tale questione si segnala particolarmente la riflessione di J. Maritain, si veda ad esempio: J. MARITAIN, «Alcune considerazioni sulla legge naturale», in *Humanitas*, 5 (1980), 693-694; ID., *Nove lezioni sulla legge naturale*, Jaka Book, Milano 1985. Sulla riflessione di Maritain in merito alla legge naturale si vedano: F. VIOLA, «La conoscenza della legge naturale nel pensiero di J. Maritain», in *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, 2 (1983), 267-292; A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaka Book, Milano 1982.

¹⁰⁷ Cf. PIZZORNI, *Diritto Morale Religione*, 228. I riferimenti sono abbondanti nell'opera filosofica di Cicerone. Si vedano, ad esempio: CICERONE, *Pro Milone*, 4, 10; ID., *Tusculanae disputationes*, III, 1, 2 ripreso da Boezio e, attraverso quest'ultimo, dallo stesso TOMMASO D'AQUINO, *In Boetii de Trinitate*, proemium, 3, q. 1, a. 1; CICERONE, *De officiis*, I, 4, 11-13; circa la fondazione religiosa del diritto naturale: ID., *De natura deorum*, I, 2. Le opere di Cicerone sono reperibili in latino in <http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>.

umana matura (*ratio ut ratio*), a partire da tali evidenze pratiche (*ratio ut natura*), formalizza alcuni principi, riconoscendo in essi le norme fondamentali e ineludibili dell'agire morale. In sede teologica, Tommaso riconosce tali norme nella loro forma storicamente rivelata nei precetti del Decalogo, in vista di un ulteriore perfezionamento espresso dalla legge nuova del Vangelo¹⁰⁸.

5.2. Morale e diritto positivo

Nella storia dell'umanità si è sempre posta la questione del rapporto fra la morale e il diritto positivo, ovvero fra ciò che è buono (o malvagio) e ciò che è legale (o illegale). Tuttavia, solo a partire da una certa epoca in poi la questione è stata formalizzata e ai termini sopra accennati si è dato via via contenuto differente.

Semplificando¹⁰⁹, si può affermare che entrambi gli ambiti sono sempre stati riferiti a quella sfera di atti (intendendo l'atto umano come quel comportamento tenuto consapevolmente in vista di un fine¹¹⁰) accomunati dal carattere della doverosità. Tale termine, a sua volta, può essere ricondotto alla logica della responsabilità, cioè del dover rendere conto a qualcuno di ciò che si è compiuto, fosse anche solo quella forma particolarissima di alterità che si identifica con la "voce" della propria coscienza. Per quanto riguarda le differenti concezioni dei due ambiti ed i loro rapporti, si può forse affermare che in una certa misura ogni epoca è chiamata a trovare in proposito un proprio singolare equilibrio. Si tratta infatti di determinare quali, fra i tanti doveri imposti dalla morale (o dal costume), siano a tal punto rilevanti per una certa collettività da dover assumere i tratti di doverosità sociale irrinunciabile e sancita dal diritto attraverso la norma positiva e la sanzione.

¹⁰⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 100, a. 1, co.

¹⁰⁹ Ci pare accurata e convincente la breve ricostruzione storica reperibile in PIZZORNI, *Diritto Morale Religione*, 17-28 (cui ci siamo in buona parte ispirati).

¹¹⁰ «Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni»: TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 94, a. 2, co.; inoltre, «idem sunt actus morales et actus humani»: TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 1, a. 2, co.

In proposito, l'antichità romana non formalizza ancora la distinzione fra morale e diritto, anche se essa ha già una chiara visione dell'esteriorità del comportamento giuridicamente rilevante¹¹¹, del carattere residuale dell'obbligo giuridico rispetto a quello morale¹¹² e della fondazione ultimamente religiosa di ogni forma di doverosità anche giuridica¹¹³.

Torneremo fra breve sulla soluzione proposta da Tommaso. Solo con l'epoca moderna – preceduta in questo dalla fase nominalistica – si passa decisamente da un modello caratterizzato dalla distinzione nell'unità fra sfera morale e giuridica ad un modello diverso, che tende prima alla separazione e poi all'opposizione. L'ambito della moralità viene sempre più ridotto alla sfera interiore e alle risonanze individuali della coscienza. Viceversa il diritto diventa il campo delle azioni esteriori socialmente rilevanti e solo in quanto tali sancite dalla norma e sanzionate. Passando per la fase kantiana e per quella hegeliana, il dominio del diritto sempre più sfugge alla morale e sempre più diviene monopolio dello stato. Termine ultimo del processo – l'abbiamo già visto – è il positivismo kelseniano, secondo il quale l'unico metro di riferimento per valutare giuridicamente l'azione consiste nella sanzione imposta dall'ordinamento. Si potrebbe dire – a questo proposito – che il diritto penale, da sfera limitata da trattare con la massima cautela, finisce con il diventare il criterio ispiratore di tutto l'ordinamento giuridico. La fase contemporanea, come abbiamo già notato, fa un passo ulteriormente coerente, assegnando allo stato (e all'operatore del diritto) il compito di sancire la tendenza maggioritaria emergente dal costume in merito ad un certo fenomeno sociale¹¹⁴.

¹¹¹ Cf. ULPIANO, *Digestum*, XLVIII, XIX, 18: «Nessuno può essere punito per i suoi pensieri».

¹¹² Cf. ULPIANO, *Digestum*, I, XVII, 144: «Non tutto ciò che è permesso è moralmente giusto».

¹¹³ Cf. CICERONE, *Pro Plancio*, 12: «La religiosità è il fondamento di tutte le virtù».

¹¹⁴ Si pensi all'evoluzione in atto in merito al matrimonio (che tende sempre più ad essere ridotto a dimensione privata) ed ancor più nell'ambito dei cosiddetti temi "eticamente sensibili", come l'aborto, l'eutanasia, il suicidio assistito. In proposito all'evoluzione della professione giuridica verso una semplice funzione esecutiva del sentire colletti-

Venendo alla proposta di Tommaso, molto abbiamo già detto recensendo la sua dottrina a riguardo della *lex humana*, in specie in rapporto alla legge naturale e agli atti virtuosi. Possiamo qui ulteriormente precisare che, secondo il nostro Autore, il criterio di valutazione morale – alla luce del fine soprannaturale per il quale l'uomo è creato – concerne ogni aspetto dell'agire umano, sia esso esterno o solo interiore¹¹⁵. Non vi è dunque alcun atto della libertà umana che possa sfuggire alla valutazione morale. Tuttavia solo alcuni atti che hanno rilevanza pubblica, in quanto riguardano la giustizia generale o «bene comune», meritano conseguentemente una tutela pubblica, attraverso lo strumento della legge positiva e della sanzione¹¹⁶. Morale e diritto assumono dunque l'aspetto di due sfere concentriche. La sfera esterna – di fatto coincidente con l'intera esperienza dell'azione umana libera (*actus humani*) – assume il carattere di agire morale ed è normata dalla legge morale naturale; una seconda sfera interna, più limitata, è costituita dalle norme del diritto naturale, cui l'ordinamento pubblico annette una sanzione positiva per tutelare i beni particolarmente rilevanti dalle iniziative di coloro che Tommaso definisce *ad vitia prona*¹¹⁷. Ad essere più precisi, le sfere non sono due, ma tre.

vo, si veda la convincente analisi di C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé* (Transizioni 39), Vita e Pensiero, Milano 2012, 84. Inoltre, si veda la denuncia già formulata da Giovanni Paolo II nel 1995, in GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 69 (reperibile in http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html).

¹¹⁵ Cf. ad es.: TOMMASO D'AQUINO, *STh*, II-II, q. 168, a. 1, ad 1.

¹¹⁶ Come abbiamo visto sopra, la legge umana può ordinare anche gli atti delle virtù diverse dalla giustizia, ma solo in quanto essi abbiano un rilievo in vista del bene comune (cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 96, a. 3, co.). Infatti, per le virtù altre dalla giustizia, non vi può essere un *iustum legale* diverso dal *iustum morale*; in altri termini, solo gli atti di giustizia possono a volte essere compiuti (per timore della sanzione) anche da chi non possiede la virtù interiore della giustizia. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 100, a. 3, ad 3. In tale linea, cf. ABBÀ, *Lex et virtus*, 239; PIZZORNI, *Diritto Morale Religione*, 68-79.

¹¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 1, co.

Infatti, come abbiamo visto nella lettura esegetica di Tommaso, il legislatore può e anzi deve predisporre norme puramente positive, finalizzate esse stesse ad indirizzare gli individui al bene comune. Questa sfera, pur essendo la più interna e dunque la minore in senso qualitativo (nella logica della metafora), sarà però quella quantitativamente più “popolata”. Tale produzione normativa ulteriore, anche se liberamente configurabile secondo criteri di opportunità storica, non potrà comunque assumere i tratti dell’immoralità (che la legge positiva potrà al massimo tollerare per evitare mali peggiori, ma non potrà mai favorire). In questo modo il diritto, in varie forme e gradazioni, appare tutto contenuto nell’esperienza morale dell’uomo che cerca il bene o viceversa vi si oppone. Per questo motivo Tommaso (in continuità con Rm 13,1-7) afferma che anche le norme positive giuste obbligano in coscienza, non semplicemente aprono la strada alla sanzione (come avviene invece nel sistema kelseniano)¹¹⁸.

Non c’è dunque separazione fra morale e diritto, ma solo distinzione e coordinamento in vista di un fine unico, che è il bene umano¹¹⁹. Certo, sarebbe più facile riconoscere tale evidenza, se si riuscisse a prescindere dalla gabbia ideologica che per secoli ha dominato il pensiero teorico nel merito, affermando (i giusnaturalisti) o contrastando (i positivisti) un’idea astratta ed astorica di natura che poco ha a che fare con le evidenze pratiche di cui vive l’uomo concreto.

5.3. La *lex humana* nel dinamismo dell’agire morale

Per giungere ad una retta comprensione della dottrina di Tommaso in merito alla legge (e a quella positiva in particolare), occorre tenere presente il quadro di riferimento complessivo della trattazione in merito agli atti

¹¹⁸ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *STh*, I-II, q. 96 a. 4, co.

¹¹⁹ In effetti, un semplice esame degli ordinamenti giuridici vigenti che si ispirano a criteri positivistici (come ad esempio quello italiano) mostra che è di fatto impossibile ad essi non ricorrere in alcuni casi a categorie che sono più morali che giuridiche e sono riconducibili al diritto positivo solo nella misura in cui esso le richiama (ma non le fonda). Si consideri ad esempio il caso del «buon costume» (cf. aa. 19 e 21 della Costituzione; a. 1343 Cod. Civ.).

umani, il cui fine ultimo è la beatitudine¹²⁰, cui può giungere solo l'uomo virtuoso, cioè colui che ha fatto proprio stabilmente l'orientamento al bene. L'atto umano ha origine da alcuni principi intrinseci – cioè propri essenzialmente della natura umana – che sono le potenze (in sintesi: sensibilità, intelletto e volontà)¹²¹ e gli abiti (virtuosi o viziosi)¹²². Esistono però anche dei principi estrinseci da cui ha origine l'azione umana. Sono così chiamati perché essi non fanno parte della natura umana in sé considerata, ma con essa interagiscono. Essi sono: Dio che ci istruisce con la sua legge e ci aiuta con la sua grazia e il demonio che ci tenta per distoglierci dal fine soprannaturale¹²³.

Quando Tommaso parla della legge come istruzione offerta da Dio all'uomo in vista dell'agire, intende principalmente la legge divina rivelata, cui non a caso dedica gran parte della trattazione *De lege* (qq. 98-108)¹²⁴. La Rivelazione positiva non si inserisce però in un campo completamente privo di regolazione. Ogni uomo infatti – anche il non credente – riceve in sé (tramite la *sinderesi*) i principi dell'agire morale, che costituiscono le norme della legge morale naturale. Ciò permette a san Paolo di dire che anche i pagani hanno una legge scritta nel loro cuore (Rm 2,14-15).

In sintesi, potremmo dire che la vita morale dell'uomo – considerata nella prospettiva della legge – ha un'origine in Dio in quanto *lex aeterna*, cioè provvidenza da cui ogni cosa deriva¹²⁵. Essa ha pure un fine: la *lex nova* del Vangelo, ovvero il comandamento nuovo dell'amore¹²⁶. Nel regime della *lex nova* la grazia di Cristo svolge contemporaneamente anche la funzione della legge, nella forma di una sua

¹²⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 3.

¹²¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I, qq. 77-83.

¹²² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, qq. 49-54.

¹²³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 90, prol.

¹²⁴ Cf. ABBÀ, *Lex et virtus*, 230.

¹²⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 91, a. 1; q. 93.

¹²⁶ Cf. Gv 13,34: «Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri», in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB; Bologna 2013, 2557.

completa e perfetta interiorizzazione¹²⁷. Come collocare, in tale dinamismo, il ruolo della legge umana positiva? Essa, a questo punto, potrebbe sembrare inutile, se davvero l'uomo già sa tutto, tramite la sinderesi che gli consegna i principi della legge naturale, e la Rivelazione che gli offre il dono della legge mosaica e quello superiore e definitivo del Vangelo. D'altra parte, però, l'esperienza umana consta che la maggior parte delle regole con cui essa si confronta ogni giorno solo in minima parte sono riconducibili a principi realmente fondamentali. La gran parte di esse hanno il carattere storicamente determinato e contingente della *lex humana*.

Conosciamo già la risposta di Tommaso, ispirata alla lezione paolina (cf. Rm 13,1-7). L'uomo virtuoso certo fa il bene (conosciuto dalla ragione e dalla Rivelazione) senza bisogno di essere ad esso indirizzato da una legge umana positiva e dal timore di una sanzione¹²⁸. Tuttavia, nell'esperienza storica dell'umanità peccatrice, ogni uomo – in quanto membro di una collettività che è in cammino verso la *Civitas Dei*, ma non vi è ancora giunta – ha bisogno di essere sollecitato “dal basso” a mantenere fermo un minimo etico fondamentale, mentre dall'alto la Rivelazione del Vangelo e la grazia di Cristo lo attraggono a sé verso il massimo etico, che consiste nell'amare come Cristo ha amato.

¹²⁷ Chi scrive ha cercato di esporre tale dinamismo in E. GIULIANI, «La possibilità di un'etica universale. Per una rinnovata comprensione della legge morale naturale», in *La Scuola Cattolica* 150 (2022), 37-66.

¹²⁸ Per una presentazione convincente del rapporto fra legge e virtù nella *Summa*, si veda: ABBÀ, *Lex et virtus*, 240-249 (ad es. p. 249: «Legge e virtù non stanno semplicemente nel rapporto di direzione-esecuzione. Il virtuoso supera la legge, risalendo al principio stesso da cui riceve senso la legge, e cioè al bene umano-divino, al quale la virtù inclina in modo tale che il soggetto è in grado di ricercarne da sé una definizione appropriata alle circostanze, di decidersi liberamente per esso e di conformarvi l'azione»). Nella stessa linea ci indirizza G. S. LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù* (Filosofia morale 39), Vita e Pensiero, Milano 2010, 180.

Dentro questa logica dinamica la legge umana e la prospettiva della sanzione conservano la loro legittimità. Occorrerà quindi guardarsi da due estremi opposti, che già Tommaso a suo modo riconosce e denuncia. Il primo è rappresentato da un idealismo disincarnato che, in vista di un bene maggiore che si vorrebbe troppo frettolosamente raggiungere, dimentica le esigenze di un cammino concreto e a volte faticoso, che giunge alla meta (la virtù) non senza passare attraverso le strettoie di una disciplina (la legge)¹²⁹. In tale linea si muovono coloro che teorizzano un approccio individualistico all'ideale morale, censurando ogni forma di mediazione, quale quella rappresentata dall'inserimento del soggetto in una collettività regolata da vincoli di diritti e di doveri. In proposito, viene da citare l'arguto testo di 1 Gv 4,20: «Chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede»¹³⁰. L'estremo opposto è rappresentato invece da coloro che, mossi da una concezione pessimistica e rinunciataria dell'essere umano e della sua vicenda morale, pensano che l'unica possibilità per l'uomo per astenersi dal male sia rappresentata dalla sottomissione alla legge positiva (penale) e non si curano di dare spazio ad itinerari che possano condurre la libertà umana alla virtù, cioè ad un'assunzione personale e completa del bene, non ad una semplice assuefazione all'obbedienza.

¹²⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, I-II, q. 95, a. 1, co.

¹³⁰ *La Bibbia di Gerusalemme*, 2914.

ESPERIENZE DI VITA CRISTIANA NELLE ORAZIONI DI CATERINA DA SIENA

ELENA CLARA MALASPINA*

Ventisei delle orazioni pronunciate da Caterina sono state raccolte e pubblicate dai discepoli (cf. S. Caterina da Siena, *Le Orazioni*, a cura di G. Cavallini, testo critico italiano-latino a fronte, Roma, Edizioni Catheriniane, 1978), ma tra i colloqui che Caterina aveva con Dio sono particolarmente intensi quelli tramandati da testimoni diretti che li hanno trascritti a sua insaputa. Troviamo quindi nelle fonti biografiche alcuni preziosi colloqui di Caterina con Dio: meno ragionati di quelli da lei dettati nel *Dialogo*, ma forse più spontanei e risalenti agli inizi della sua esperienza spirituale.

* Elena Clara Malaspina (1948-2022), appartenente alla congregazione religiosa delle Missionarie della scuola, è nata a Torino il 23 maggio 1948. Conseguita la laurea in lettere classiche presso l'Università di Torino nel 1971, è stata assegnista presso il Magistero Maria Ss. Assunta e dal 1976 presso la cattedra di Lingua e letteratura latina alla facoltà di Magistero dell'Università di Roma. Dal 1983 al 1987 ha insegnato come docente incaricato presso la Pontificia Università Lateranense, tenendo dei corsi sulle fonti patristiche della filosofia cristiana, sul latino della scolastica e sullo stile latino della curia romana. È stata ricercatrice nell'ambito della lingua e letteratura latina presso l'Università La Sapienza di Roma dal 1980 al 1989, poi presso il Magistero Maria Ss. Assunta dal 1989 al 1992. È stata in servizio presso l'Università Roma Tre in qualità di professore associato dal 1992 al 2018, tenendo corsi di linguistica latina, storia della lingua latina e lingua e letteratura latina dell'età romanobarbarica. Presso la facoltà di Lettere e Filosofia della LUMSA ha insegnato per anni nell'ambito della lingua e letteratura latina, della filologia e della cultura dell'età romanobarbarica. I suoi principali campi di ricerca sono stati la lingua e la letteratura latina e l'incontro tra la cultura romana e altre culture, in particolare nei secoli IV-VI, oltre che le opere e il pensiero di santa Caterina da Siena. Dal 2014 era infatti presidente del Centro Internazionale di Studi Catheriniani. È stata

Segnalo, preliminarmente, che in Caterina perdura la distinzione tra “orazione” e “preghiera”, introdotta nel cristianesimo di tradizione latina con il neologismo semantico *oratio*, che indica il colloquio con Dio, alla sua presenza, mentre la preghiera di domanda (*prex*, *precatio*, *supplicatio*) è comune a tutte le religioni.

Vorrei qui richiamare l'attenzione su due orazioni cateriniane che esprimono bene il vissuto cristiano di Caterina: sono state trascritte dal confessore di Caterina, Tommaso della Fonte, e tramandate da Tommaso di Antonio da Siena nel suo *Supplementum* (ed. Foralosso – Cavallini, II, 3, 14-15 e 17, pp. 55-58).

anche membro della Commissione liturgica domenicana e della Pontificia Academia Latinitatis. È morta a Roma il 22 settembre 2022, all'età di 74 anni. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: «Uno storico filobarbaro: Pompeo Trogo», in *Romanobarbarica* 1 (1976), 134-158; «Tre meditazioni salmiche di Beda il Venerabile», in CNR – FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI ROMA (ed.), *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979; «Gli studi sulla latinità cristiana», in *Cultura e scuola* 72 (1979), 65-70; «Mitizzazione e demitizzazione dei sapienti indiani nel mondo greco-romano», in *Romanobarbarica* 6 (1981-1982), 189-234; *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda*, Japadre, L'Aquila-Roma 1984; «Su una presunta interpolazione in Tacito Agr. 24, 2», in M. GUIDACCI (ed.), *Aspetti ed eredità della poesia europea dell'Ottocento*, Studium, Roma 1984, 163-177; *Alle origini del cristianesimo irlandese. Gli scritti di Patrizio*, Roma, Borla, 1985; «Agli albori della cultura latina in Irlanda», in *Studi Romani* 33 (1985), 1-10; «Il “Tuscum iurgium” nell'amebeo virgiliano (ecl. 3,104-107)», in *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 1 (1986), 7-15; *Ars temperans. Itinerari verso la comunicazione polivalente nel mondo latino*, D.A.R.FI.CL.ET, Genova 1988; «La vendibilis oratio del tribuno C. Licinio Crasso (Cic. Amic. 96)», in *Ciceroniana* 7 (1990), 121-131; «*Pusillum temporis perit*. A proposito di un paradosso senecano (ep. 99,2)», in *Helikon* 31-32 (1991-1992), 441-459; «Orazio e Messalla. Per una rilettura di *carm.* III 21», in *Bollettino di studi latini* 23 (1993), 34-50; «Il separatismo etnico a Cartagine e il suo archetipo didoniano», in *Romanobarbarica* 12 (1992-1993), 1-22; «L'idrovora di Unirico. Un epigramma (A.L. 387 R.2 = 382 Sh.B.) e il suo contesto storico-culturale», in *Romanobarbarica* 13 (1994-1995), 43-56; *Nimia veritas. Il vissuto quotidiano negli scritti esilici di Ovidio*, Herder, Roma 1995; «Letterati forestieri a servizio della corte austrasica (511-596)», in M. ROTILI (ed.), *Incontri di popoli e culture*

La preghiera cristiana per eccellenza sappiamo che è il *Padre nostro* perché Gesù l'ha insegnata; ma nella versione lucana (Lc 11, 2-4) l'evangelista attesta che prima che di un modello di preghiera si tratta in realtà, come primo spunto, di una condivisione, di una confidenza di Gesù ai suoi discepoli: vedendolo uscire da un suo colloquio con il Padre, gli avevano chiesto di insegnar loro a pregare e allora Gesù disse: «Quando pregate dite così» e Luca continua: «Padre, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno; dacci ogni giorno il nostro pane quotidiano, e perdona a noi i nostri peccati, anche noi infatti perdoniamo a ogni nostro debitore, e non abbandonarci alla tentazione». Alla parola “Padre”, che relaziona Gesù direttamente con Lui, la tradizione ecclesiale (Mt 6, 9-13) potrebbe aver aggiunto l'aggettivo “nostro” per utilizzare l'insegnamento di Gesù come modello di preghiera comunitaria; unendo comunque insieme le due redazioni del

tra il V e IX secolo. Atti delle V Giornate di studio sull'età romanobarbarica (Benevento, 9-11 giugno 1997), Napoli 1998, 59-88; introduzione e cura del libro L. TINCANI, *Frammenti di quotidianità*, Ancora, Milano 1998; «Il cenobitismo missionario di Agostino di Canterbury e la *peregrinatio* dei monaci celtici», in *Augustinianum* 39 (1999), 467-504; l'edizione critica del *Liber epistolarum della cancelleria austriaca (V-VI sec.)*, Herder, Roma 2001; «Il *lusus* poetico nella Gallia subromana», in E. LELLI (ed.), *Arma virumque. Studi di poesia e storiografia in onore di Luca Canali*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2002, 197-232; «La terminologia latina delle professioni femminili nel mondo antico», in *Mediterraneo antico* 6 (2003) 1, 347-391; «La *civilitas* romana nell'ottica delle nazioni barbariche», in *Romanobarbarica* 18 (2003-2005), 31-46; «Gli studi su tematiche romanobarbariche negli ultimi vent'anni: percorsi e prospettive», in *Romanobarbarica* 18 (2003-2005), 127-168; «La testimonianza di Avito sul tecnicismo ‘missa’ (Alc. Avit. c. Arr. 30)», in *Invigliata Lucernis* 27 (2005), 249-258; «La carità intellettuale in santa Caterina da Siena», in *I sei compatroni d'Europa e la carità intellettuale. Atti del Seminario di studio (LUMSA, Roma 15 marzo 2003)*, Aracne, Roma 2005, 37-43; «Giuliana e Caterina», in *Sotto quella bianchezza del pane troverete la carità mia e del prossimo vostro*, Centro Nazionale di Studi Catechistici, Roma 2006, 5-15; «L'Eucaristia nel *Dialogo* cateriniano», in *Sotto quella bianchezza del pane troverete la carità mia e del prossimo vostro*, 45-64; «I “servi di Dio” e il contributo di Caterina a servizio della Chiesa», in *Caterina da*

Padre nostro si coglie come il Regno di Dio si realizzi mediante l'attuazione della Sua volontà.

Ed ecco allora che l'esperienza cristiana – di Caterina e di ognuno di noi – può partire dal *Padre nostro* vivendolo nei diversi momenti e nelle diverse situazioni della vita, come è stato per Gesù nella sua vita terrena, quando si è fatto carne, cioè creatura umana, dal Battesimo al Getsemani.

La preghiera di Caterina per i peccatori (*Supplementum*, par. 14) si rivolge alle tre Persone divine: “Padre Eterno, tu sai che li hai creati tu e per la creazione sono tuoi”; e poi soggiunge: “O Figlio obbediente, tu sai che sono tuoi per la redenzione. Aiutami, figlio obbediente, aiutami!”, e ancora: “Verrò con questo pegno a te, Padre, e non potrai respingermi”. Soggiunge infine: “Aiutami, Spirito santo, perché sono tuoi per partecipazione costante”. Caterina vive così la sua vita trinitaria colloquiando con il Padre, con il Verbo incarnato, Figlio obbediente e redentore, e con lo Spirito Santo.

Siena a Roma: 630° anniversario dell'arrivo: 1378-2008, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Roma 2008, 69-114; «Vulgo apud nos (Aug. *quaest. hept.* 7, 56)», in *Euphrosyne* 37 (2009), 395-398; postfazione a AQUILINO GIOVENCO, *Il poema dei Vangeli*, Bompiani, Milano 2011; «Incontri di popoli e prove di convivenza (III/V secolo)», in *Classica et Christiana* 6 (2011) 2, 473-512; «*Res publica* nell'Occidente barbarico: nostalgia ed eclissi di un modello», in *Rivista di cultura classica e medievale* 54 (2012) 2, 317-332; «L'età felice del latino. Una lettura umanistica di Cicerone, Brutus 258», in *Philologia antiqua. An International Journal of Classics* 6 (2013), 93-102; «*Publica paene via* (Nux 60). Un'esperienza di vita nel Ponto Sinistro», in *Invigliata Lucernis* 35-36 (2013-2014), 119-136; *La comunicazione linguistica in latino. Testimonianze e documenti*, prima edizione: Aracne, Roma 2010; seconda edizione ampliata e riveduta: Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014; l'edizione critica delle *Lettere* di Avito de Vienne, Les Belles Lettres, Paris 2016; «La *declamatio* come cifra dello stile epistolare tra V e VI secolo», in L. FURBETTA – ET AL. (edd.), *Art de la lettre et lettre d'art. Épistolaire politique III*, CERM, Trieste 2016, 73-83; introduzione, traduzione in italiano corrente e glossario a CATERINA DA SIENA, *Dialogo*, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2017.

Dopo un po' di silenzio Caterina – ci attesta il *Supplementum* – “pregava per i figli della luce”, cioè per quelli che vivono in stato di grazia. Prega così per i suoi discepoli, per i suoi amici, per tutti coloro che, con tutti i loro difetti, camminano come figli della luce, “fratelli e sorelle che mi hai dato e che io partorisco davanti a te con il mio desiderio”. Ma Caterina non si ferma a questa schiera, e aggiunge subito: “Poi mi volto verso l'altra parte e vedo la schiera dei peccatori, che mi strappano, mi portano via il cuore, e piango di compassione, perché sono una di loro”. La compassione domenicana e cateriniana è dunque un soffrire insieme alle persone travagliate dalla sofferenza e dal peccato: così, facendosi uomo, anche Gesù si è fatto peccato (2 Cor 5,21) e fu annoverato tra i peccatori (Lc 22,37). Alla sequela di Gesù, Caterina, guardando i peccatori, si sente una di loro, e aggiunge: “Signore, tu mi dai il latte amaro, cioè la compassione per i peccatori, e anche il dolce latte della tua consolazione. E come in questa vita tu hai avuto due croci, così anch'io: cioè la croce del mio corpo e la croce del prossimo”. Seguire Gesù, portare la croce dietro di lui è semplicemente questo: vivere giorno per giorno il nostro limite creaturale, e quindi le risorse e i condizionamenti della nostra fisicità, nelle sue capacità di relazione e di azione, ma anche la preoccupazione, la sollecitudine, il desiderio, l'impegno per il prossimo. Effettivamente fu questa l'essenza della vita e dell'esperienza umana di Cristo: il Verbo unigenito si è fatto carne, si è fatto creatura prendendo un “vero corpo da Maria” (cf. l'inno liturgico *Ave verum*) e così ha potuto realizzare il piano salvifico del Padre – “Un corpo mi hai preparato” (Eb 10,5) – e amarci fino a farsi pienamente solidale con noi, nella compassione per i peccatori. Per questo l'altra croce è il prossimo.

Caterina vive la sua sequela di Gesù in una forte esperienza trinitaria, in cui trova piena espressione il *Padre nostro*. Così, poco più sotto, lo stesso *Supplemento* (par. 15) ci tramanda un altro intenso momento di orazione di Caterina: “Quando, quando, Signore?”. E poi disse: “Perché se non vuoi, nemmeno io. Sia fatta la tua volontà...”.

Un altro intenso momento di orazione, profondamente cristiano e trinitario, è trascritto dallo stesso confessore e tramandato ancora dal *Supplementum* (par. 17): “Poi cominciò a parlare e disse: ‘O amantissimo giovane’”; qui il testo latino viene abbandonato dal Caffarini ed

è conservato il senese di Caterina, con cui lei si rivolge familiarmente a Cristo. Colloquiava con lui e con lui recitava anche le preghiere liturgiche (cf. *Legenda maior*, I,XI,112), come potremmo e dovremmo far tutti, ricordandoci che la Trinità abita in noi e che attraverso Cristo partecipiamo alla vita trinitaria.

“O amatissimo giovane, o Verbo incarnato, che cosa hai fatto? Signore, sì, lo voglio (*sic volo*). Signore, quando guardo in me, vedo in me la tua immagine”. Noi tutti siamo stati creati ad immagine di Dio per diventargli somiglianti (cf. Gen 1, 27), ma possiamo realizzare il progetto del Creatore solo diventando figli adottivi dell’unico Padre di tutti attraverso il Figlio unigenito, vivendo il nostro battesimo, mentre altre sono le vie che il buon Pastore utilizza per riunire anche le pecore che non sono sue, ma di “altri ovili” (cf. Gv 10, 16).

Quando perciò Caterina dice “Signore, sì, lo voglio”, lei si conforma a Gesù, diventando sua immagine nel volere quello che lui vuole, in comunione con il Padre e lo Spirito, nella comunione trinitaria.

Il cammino di adesione alla volontà di Dio richiede una continua novità di vita, e allora Caterina continua: “Signore, tu vuoi che io eserciti l’arte della gente del mondo, che si spoglia di notte e poi al mattino si veste; ma non vuoi che io indossi le vesti che mi tolgo di notte. Signore, tu non chiedi cose piccole, ma vuoi che io condivida il peso di ogni fatica dei miei fratelli, come hai fatto tu. Signore, che cos’è che fa aderire l’anima a te? Signore, io ho promesso di amarti di più, ma non posso farlo senza il tuo amore e io tenterò di fare tutto quello che potrò”. E aggiunse: “Signore, ti ringrazio perché tutto ciò che ho voluto l’ho ricevuto da te, Signore. Chi ti ha mosso a fare tante grazie a me, serva misera e inutile? Che cosa avevi fatto tu? Che cosa faccio io? Il motivo per cui tu fai tanto per me non sono io, ma è soltanto la tua misericordia. Tu lo fai, Signore, per grazia! Io da parte mia non lo posso fare se tu non infondi in me la tua carità’. E allora comincio a pregare per le persone che erano vicino a lei...”.

L’orazione cristiana è sempre così: uno sguardo rivolto a Dio, Trinità, e quindi immediatamente l’attenzione rivolta alle persone che Dio ci mette accanto, senza auricolari che ci disconnettano dalla realtà che ci circonda.

Questi sono alcuni degli spunti preziosi che si possono cogliere dalle orazioni di Caterina, trascritte dal confessore e ora fraternamente condivisi da lei, Dottore della Chiesa anche per il nostro tempo.

**«SULLA ROCCIA, LA CROCE
CHE HA LA FORMA DEL MONDO»
LA SIMBOLOGIA DELLE CROCI DI PIETRA ARMENE
TRA STORIA E METASTORIA**

RICCARDO PANE

In questo contributo si tratterà del mistero della croce nelle sue dimensioni storiche e metastoriche, a partire da uno dei manufatti artistici più caratteristici dell'arte armena. Poiché – nella visione biblica e cristiana – la storia umana è *syn-bolica* e l'arte parla il linguaggio dei simboli, proprio l'arte promette un approccio privilegiato al tema in questione. La cultura armena è, infatti, tra le varie tradizioni cristiane, quella ad aver approfondito maggiormente il mistero della croce sul piano teologico, liturgico, spirituale e artistico. Tra queste espressioni, il posto di gran lunga più significativo è occupato dalle croci di pietra, in armeno *xač'k'ar*¹, che costellano a decine di migliaia tutto il territorio dell'Armenia storica, anche se le vicende tragiche dell'ultimo secolo ne hanno ridotto drasticamente il numero al di fuori dei confini dell'attuale Repubblica armena². È talmente capillare la presenza di questi manufatti in tutto il paese, da essere stati definiti “biglietto da

¹ *xač'k'ar*, d'ora in poi abbreviato *X*.

² Sul *X*., disponiamo oggi di uno studio monumentale, al quale ci riferiamo ampiamente in questo nostro lavoro: H. L. PETROSYAN, *Xač'k'ar. Cagowmā, gorcarowyt'ə, patkera-growt'yown'ə, imastabanowt'yownə* [*Khachkar: le origini, le funzioni, l'iconografia, i significati*], Yerevan, P'rint'info, 2008. Di questo *opus magnum* esiste anche una riduzione in inglese, di carattere più divulgativo: ID., *Khachkar*, Yerevan, Zangak Publishing House, 2015. Per un'analisi puntuale delle principali simbologie ricorrenti nei *X*. e più in generale nelle varie espressioni figurative dell'arte armena, rimando a: H. K'YOSEYAN, *Hay mijnadaryan arvesti astvacabanowt'yown* [*La teologia dell'arte armena medievale*], Yerevan, Matenadaran, 2021.

visita” della cultura armena³, giacché nessuna delle culture cristiane orientali ha prodotto qualcosa di simile. Le occasioni per erigere dei *X*. erano numerose quanto le vicende speciali della vita. Potevano essere eretti da qualsiasi credente, in qualsiasi circostanza, gioiosa o tragica, che non fosse in contraddizione con la morale cristiana: costruzione o ristrutturazione di edifici, ponti, strade; stipula di contratti o di trattati; nomine in cariche importanti; vittorie militari; lutti o nascite.

La tradizione di erigere monumenti monolitici con raffigurazioni zoomorfe (*višap*) presso le popolazioni dell'acrocoro armeno rimonta all'epoca precristiana. Al periodo urarteo (IX-VI sec. a.C.) risalgono delle stele con iscrizioni cuneiformi, poggianti su una base di pietra, esattamente come i *X*., e dei quali costituiscono l'archetipo antropologico. La vera e propria tipologia del *X*. appare in Armenia dopo il IX secolo, come conseguenza e reazione alla dominazione araba. Si tratta di lastre di pietra (armeno *k'ar*), erette su un basamento e quasi sempre orientate: sulla faccia a occidente è scolpita la croce (armeno *xač'*) fiorita⁴; la parte superiore è ricurva, a formare una piccola tettoia. Inoltre, si possono trovare di volta in volta ulteriori motivi decorativi e figurativi, insieme con le iscrizioni attestanti i nomi dei donatori e dei lapicidi, il motivo dell'erezione, la data, e altre svariate informazioni, tanto da meritare la definizione di veri e propri “archivi di pietra” (*stone file*)⁵. Rarissimi sono i casi in cui è raffigurato il Crocifisso. I *X*., oltre a costellare il territorio armeno e a essere eretti singolarmente, sono sovente integrati nell'impianto architettonico e nelle facciate delle chiese⁶.

³ PETROSYAN, *Xač'k'ar*, 90.

⁴ Nei *X*. le estremità della croce sono sdoppiate a formare otto punte. L'otto è la cifra della perfezione, il segno dell'infinito, è la cifra del Cristo redentore, la forma ottagonale dei battisteri, nonché di alcune cupole armene, cf. G. PAPAZIAN, *Richesse symbolique des khatchkars antérieurs au X^e siècle*, in B. L. ZEKIYAN (ed.), *Atti del quinto simposio internazionale di arte armena*, San Lazzaro, Venezia 1991, 709-726.

⁵ L. MNATSAKANYAN, *The Stone Lab: Decoding Shikahogh Khachkars*, diss., University of Westminster, 2017, 28.

⁶ Cf. L. AZARIAN, *L'arte dei khatchkar*, in *Documenti di architettura armena*, II, *Khatchkar*, Ares, Milano 1970, 3-6; P. DONABÉDIAN, *Spécificité typologique des khatchkars diasporiques: les petites plaques à croix murals*, in B. OUTTIER – ET AL.

Questi monumenti monolitici, in epoca cristiana, ma ancor prima in epoca preistorica, costituiscono delle vere e proprie “cratofanie”, che partecipano di quell’archetipo simbolico costituito dalla “montagna sacra”, che per gli armeni è il monte Ararat: la durezza e la durevolezza della pietra si oppongono alla caducità dell’uomo, e come tali rinviano a “qualcos’altro”, acquisendo una funzione simbolica e ierofanica. Il tufo, materia privilegiata dei X., diviene simbolo di incorruttibilità e di risurrezione. Tale simbolica, che affonda le proprie radici in concezioni antropologiche precristiane, si fonde con il *syn-bolon* cristiano per eccellenza, la croce, che non a caso gli armeni chiamano per antonomasia *surb nshan* (“santo segno”)⁷:

La pietra, di per sé pura essenza materica, “segnata” con un gesto che ne muta radicalmente la qualità, prende possesso del territorio con la chiara denotazione delle quattro direttrici spaziali; “segna” il luogo prescelto e lo protegge stabilendo un distacco nei confronti dell’intorno; precisa, come già facevano le pietre di confine, la frontiera tra spazio sacro e profano; sostituisce lo stesso recinto sacro incorporandolo simbolicamente⁸.

Tuttavia, poiché nessuna materia può avere alcun potere se non è abitata da Dio, il X., per essere tale, deve essere consacrato. Da sempre la Chiesa armena prevede uno speciale rituale per la dedizione di un X. Nell’XI e XII sec. i greci rimproveravano agli armeni di pro-

(edd.), *Armenia between Byzantium and Orient. Celebrating the Memory of Karen Yuzbashyan (1927-2009)*, Brill, Leiden-Boston 2020, 307-444.

⁷ Cf. G. ULUHOGIAN, *Il Santo Segno del Signore: considerazioni sul culto della Croce e sulla sua diffusione in Armenia*, in *La tua Croce, Signore Gesù, sia per noi rifugio*, Artset graphics, Beirut 2006, 99-116.

⁸ A. MANOUKIAN, *Morfologia, struttura e significato architettonico dei khatchkar*, in *Documenti di architettura armena*, vol. II, *Khatchkar*, Ares, Milano 1970, 7-13 [10]. Il collegamento fra i quattro bracci della croce e i punti ortogonali, a partire da Ef 3,18, ha dato origine in tutta la tradizione cristiana a un’ampia riflessione teologica sulla cosiddetta “croce cosmica”, cioè sulla struttura cruciforme del cosmo; cf. IRAEN., *Demonst.* 34; AGATH., *Doctrina* 488-489; *The Teaching of Saint Gregory*, a cura di R. W. THOMSON, St. Nerses Armenian Seminary, New Rochelle, New York 2001, 150.

cedere per la benedizione della croce come per il battesimo di un bambino⁹. Possediamo la replica del *katholikos* Nersēs Šnorhali al generale bizantino Ἀλέξιος Ἀξοῦχος, del 1165:

È scritto di lavare la nuova croce prima con acqua e poi con del vino, a figura dei due rigagnoli che sgorgarono dal costato di Cristo, e di recitare un salmo appropriato al mistero, e di leggere le parole dei profeti e degli apostoli e i vangeli mistici; e poi le preghiere sacerdotali, chiedendo a Dio di concedere a questa croce la grazia e la potenza di quella croce sulla quale egli stesso venne inchiodato, affinché scacci i demoni, sani le malattie degli uomini e storni l'ira che discende dall'alto a causa dei nostri peccati. E chiedono: «Dimora per sempre in essa, come nella tua prima croce, e fa' che essa sia per te tempio, trono, arma potente, affinché la nostra adorazione davanti a essa non sia offerta alla fattura materiale, ma a te solo, Dio invisibile», e altre parole simili di supplica. Dopodiché, presa quella croce benedetta, la erigiamo a oriente e l'adoriamo¹⁰.

Il rito, in effetti, comprende cinque parti: la croce è lavata prima con l'acqua, poi col vino, poi segue una liturgia della parola, e una lunga preghiera sacerdotale che mostra il posto della croce nell'economia della salvezza. Infine, la croce viene unta col sacro *myron*. Senza questa unzione, diceva Yovhannēs Ōjneg'i, la croce non può essere adorata, perché è priva della virtù divina, ma una volta compiuto il rito, lo Spirito Santo abita in essa:

Se uno farà una croce di legno o di altra materia e non la darà al sacerdote da benedire e da ungere con il sacro crisma, non bisogna riceverla con venerazione né offrirla all'adorazione. È infatti priva e vuota della potenza divina ed estranea alla tradizione della Chiesa apostolica. Ma quelle che sono state perfezionate mediante la benedizione e l'unzione, le quali saranno al contempo strumenti dei misteri divini, bisogna onorarle, venerarle, adorarle e baciarle, perché in esse dimora lo Spirito Santo¹¹.

⁹ Cf. *PG* 133, 1185-1192.

¹⁰ I. AUGÉ, *Églises en dialogue: Arméniens et Byzantins dans la seconde moitié du XII^e siècle*, Peeters, Lovanio 2011, 95-114 [108].

¹¹ Concilio di Duin, cann. 27 e 28: *Kanonagrik' Hayoc' [Libro dei canoni degli armeni]*, a cura di V. HAKOBYAN, vol. I, Accademia delle Scienze, Yerevan 1964, 532-533.

Questa tradizione rituale è da ricercare nel rito della dedizione della chiesa e dell'altare, evocato dall'unzione col *myron* e dalle abluzioni con l'acqua e il vino. I grappoli d'uva o melograno, fonti di vino, erano inoltre tra gli elementi fondamentali della decorazione. Pertanto, il rito era percepito come una benedizione nel sangue del Signore, simboleggiato dal vino. Dopo la benedizione e l'unzione, il *X.* diventa luogo della presenza di Dio e inizia la sua funzione di mediatore, come indicato icasticamente dall'iscrizione di un *X.* del 1216, proveniente da Garni: *Tēr Yisows i sma* ("Qui c'è il Signore Gesù").

Un aspetto simbolico fondamentale è quello che potremmo definire "magnetico": l'orientamento dei *X.*, come quello delle chiese, fa di essi delle bussole sacre, dà forma al *kaos*, facendone un *kosmos*, un ordine provvidenziale. Con la sua presenza, ogni *X.* segna lo spazio, santificandolo e preservandolo. Questa funzione fondamentale spiega il fenomeno dell'erezione di *X.* agli incroci e ai lati delle strade, ai confini di un territorio o di un luogo sacro¹². La dimensione spaziale del *X.*, *forma universi*, è sottolineata dalla liturgia processionale della festa dell'Esaltazione della santa croce, che nel calendario armeno riveste un'importanza ben maggiore rispetto alle altre liturgie cristiane: la croce è portata in processione nella parte occidentale della chiesa, mentre si canta il *trisaghion*, che nella liturgia armena è un inno cristologico («Dio santo, santo e forte, santo e immortale, tu che sei stato crocifisso per noi, abbi pietà di noi»). Questo rito si ripete nei lati orientale, settentrionale e meridionale della chiesa, per mostrare il valore cosmico dell'azione redentrice operata dalla croce.

Il *X.* riveste nel mondo armeno un ruolo analogo a quello delle icone nel mondo bizantino: esso non è un segno qualunque, un significante accidentale, ma è costituito in un rapporto di appartenenza e di comunione di essenza con la realtà significata, "sacramento" di una presenza. Esso è «per il credente l'icona del "passaggio", ovvero della salvezza che proclama in termini semplici ed immediati, disegnandone gli stru-

¹² Cf. K. VAN LOO, *Ikonologische Betrachtung der Kreuzsteine von Sowrb Dawit' bei Derjan (Tercan)*, in ZEKIYAN (ed.), *Atti del quinto simposio internazionale di arte armena*, 311-318.

menti mediante segni cifrati»¹³. Se il tempio, in quanto recinto sacro, segna la separazione e la distanza tra lo spazio sacro e quello profano, il *X.*, in quanto monumento eretto all'aperto, attenua questa distanza, creando un ponte tra sacro e profano, e rappresenta la porta che li collega. Non a caso i *X.* riproducono l'architettura delle porte delle chiese e della stessa area absidale (fig. 1)¹⁴, e un'identica tipologia lignea viene riprodotta sui battenti delle chiese. Il *X.* assume, cioè, il ruolo di porta, sulla base di Gv 10,9¹⁵, porta che collega lo spazio profano del tempo con quello sacro dell'eternità. Il credente che varca quella soglia orientata (fisicamente, se si tratta della porta della chiesa, o spiritualmente, se si tratta di un *X.*) lascia alle spalle le tenebre dell'occidente, per andare verso il Sole che sorge, la luce del Risorto. Una tradizione regolarmente praticata dai fedeli armeni vuole che si esca dalle chiese camminando all'indietro: l'*homo viator* è costretto a tornare nel mondo, nella storia, ma lo fa senza voltare le spalle all'Oriente di Dio, tenendo fisso lo sguardo su Gesù¹⁶. L'immagine della porta è spesso ripresa e applicata alla croce nei numerosi inni armeni dedicati alla croce¹⁷, come ad esempio in un canone del venerdì dell'Esaltazione della santa croce: «L'incorruttibile santa croce benediciamo, che fu precorritrice del ladrone e ci ha preparato la strada. Questi ci ha

¹³ MANOUKIAN, *Morfologia, struttura e significato architettonico dei khatchkar*, 12.

¹⁴ Giulfa 1602, oggi conservato a Ėjmiacin, con evidenti influenze dell'architettura persiana islamica, come si evince dal profilo della cornice e dalla progressiva tendenza alla smaterializzazione. Le immagini qui presentate sono in gran parte di chi scrive, oppure sono riproduzioni parziali, in scala di grigi, tratte dall'album fotografico di H. H. KHATCHERIAN, *Khatchkar*, s.l. [Yerevan], s.a. [2017].

¹⁵ Dove Cristo afferma di essere la porta delle pecore.

¹⁶ Cf. Eb 12,2.

¹⁷ Cf. A. (CH.) RENOUX, *La croix dans le rite arménien. Histoire et symbolisme*, in «Melto» 5 (1969), 123-175. I primi documenti liturgici armeni non sono altro che delle traduzioni risalenti al V secolo di testi greci gerosolimitani e il culto della croce in Armenia viene proprio dall'ambiente gerosolimitano; cf. B. FLUSIN, *Le culte de la Croix au palais de Constantinople d'après le Livre des cérémonies*, in Z. POGOSSIAN – E. VARDANYAN (edd.), *The Church of the Holy Cross of Alt'anar. Politics, Art, Spirituality in the Kingdom of Vaspurakan*, Brill, Leiden-Boston 2019, 100-125.

mostrato come entrare, grazie a essa, attraverso la porta del giardino del Signore, costruito dall'Increato»¹⁸.

La caratteristica fondamentale della croce armena è il suo aspetto fitomorfo: essa è l'albero della vita, che cresce nel paradiso, e si trova in un rapporto tipologico con l'albero dell'Eden. Se la tendenza occidentale è quella di raffigurare la dimensione storica della croce, culminante nei crocifissi barocchi, l'ininterrotta tradizione armena presenta la dimensione trasfigurata della croce, la sua verità teologica, e proprio in questo manifesta tutta l'ambivalenza dell'aggettivo "storico". Se un crocifisso barocco ci mostra la realtà storica della croce così come visibile agli occhi dei testimoni, possiamo negare l'attributo di "storico" alla croce armena, che compendia in sé la dimensione visibile (la *forma crucis*) con quella invisibile della risurrezione (la forma fitomorfa)? Quest'ultima si pone piuttosto come porta, o come passaggio nel quale le due dimensioni, storica e metastorica, convivono. Rappresentazione figurativa della cristologia armena, il *X*. è una delle manifestazioni più evidenti delle peculiarità della prospettiva teologica armena rispetto a quella latina e greca. La cristologia armena di stampo alessandrino, verbalmente monofisita, tende a sottolineare la natura divina del Verbo e perciò evita di rappresentare le sofferenze del Crocifisso, dando origine a una composizione astratta che mette in risalto la croce, albero della vita, simbolo di redenzione e di vita eterna¹⁹.

La tradizione di collegare la chiesa con il tema della vite paradisiaca affonda le proprie radici nei primi secoli della cristianizzazione dell'Armenia, come attestato ad esempio da un frammento di un fregio della basilica di Zvart'noc' (VII sec.). Sotto l'influenza di questa visione, le composizioni delle prime croci acquisirono una chiara iconografia ispirata al motivo della vite e dell'uva. Questa iconografia della vite ha trovato una perfetta manifestazione nella chiesa di Aht'amar, sul lago di Van (X sec.). In questa chiesa, dedicata alla Santa Croce, il mondo

¹⁸ *Matenagirk' Hayoc' [Armenian Classical Authors]*, vol. VIII, Armenian Catholicosate of Cilicia, Antelias-Lebanon 2007, 321.

¹⁹ Cf. P. DONABÉDIAN, *Le khatchkar, un art emblématique de la spécificité arménienne*, in I. AUGÉ – G. DÉDÉYAN (curr.), *L'Église arménienne entre Grecs et Latins fin XI^e – milieu XV^e siècle*, Geuthner, Paris 2009, 151-167.

armeno è rappresentato come un giardino o vigneto (fig. 2)²⁰. I bassorilievi presentano i personaggi biblici, dal patriarca Abramo fino alla nascita di Gesù Cristo, secondo una tipologia cristologica: essi prefigurano l'avvento di Cristo, vera vite²¹. Bisogna pertanto interpretare il fregio della vigna di Alt'amar come una vigna santa che produce il grappolo profetico, figura della vite di Cristo. Questo immaginario simbolico della croce come un paradiso-giardino-vigneto divenne la base per la composizione caratteristica dei *X*. (fig. 3)²².

Oltre alla simbologia biblica del giardino e della vite, in Armenia ebbe particolare influenza il modello noachico di Gen 9,20: Noè, la cui arca si posa sull'Ararat, era coltivatore della vite. La croce, in un *Encomio* attribuito a Davide l'Invincibile (V sec.), viene paragonata a un torchio sul quale è pigiata la vite di Cristo: «Benedetto sei tu, albero santo, torchio intellegibile, poiché su di te fu pigiato quel grappolo celeste, sufficiente per la beatitudine delle creature celesti e di quelle terrestri»²³. Nelle più antiche fonti armene, i primi martiri sono paragonati all'uva che viene pigiata in una vigna sul modello di Cristo. Così Agatangelo (V sec.), principale fonte storica e agiografica sulla conversione dell'Armenia, ci tiene a precisare che la protomartire Hripsimē e le sue consorelle monache abitavano nei vigneti fuori

²⁰ Cf. E. VARDANYAN, *Décor sculpté de l'église de la Sainte-Croix d'Alt'amar: les sujets bibliques de la fraise de la vigne*, in A. MARDIROSSIAN – A. OUZOUNIAN – C. ZUCKERMAN (éd.), *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Association des Amis du Centre d'Histoire et de Civilisation de Byzance, Paris 2014, 707-736; EAD., *Les sujets bibliques de la fraise de la vigne dans le décor sculpté de l'église de la Sainte-Croix d'Alt'amar: le cycle d'Isaac*, in Z. POGOSSIAN – E. VARDANYAN (edd.), *The Church of the Holy Cross of Alt'amar*, 380-415.

²¹ Cf. Gv 15,1-7.

²² *C'alac' K'ar*, 1041. In alcuni esempi di scultura altomedievale i grappoli d'uva sono abbinati o sostituiti da frutti di melograno, sulla base dell'idea che da entrambi è possibile ricavare il vino. Si veda a tal proposito il già citato fregio della cattedrale di Alt'amar, fig. 2.

²³ *Dawt'i anyalt' p'ilisop'ayi Matenagrowt'iwnk' [Opere di Davide l'Invincibile]*, San Lazzaro, Venezia 1932, p. 23.

Valaršapat²⁴. Un inno (*šarakan*) dedicato a queste vergini, attribuito a Komitas (VII sec.), recita: «Tralci della vera vite che è Cristo, grappoli pressati dal celeste vignaiolo, siete state pigiate nel martirio nel vostro torchio per divenire beate per il calice immortale»²⁵.

Nel V secolo, Elišē porta al massimo grado di tensione la corda del rapporto tipologico tra l'albero dell'Eden e la croce, albero della vita, descrivendo il Golgota con attributi paradisiaci:

Natio luogo paterno, dove non c'era l'albero di morte, ma solo l'albero della vita; non il luogo senza recinto nel quale il serpente entrò strisciando, ma quello che Dio stesso circondò con una muraglia e che un cherubino sorvegliava intorno con la sua spada infuocata e acuminata [...]. Molto amo quel paese, e nel paese la regione, e in quella regione la città eletta, e nella città il luogo elevato del Golgota, e in quel luogo la roccia ancor più elevata, e sulla roccia la croce che ha la forma del mondo²⁶.

Benché nel V secolo la tipologia del *X*. non sia ancora attestata, nell'espressione "sulla roccia la croce che ha la forma del mondo" possiamo individuare la definizione archetipica di quello che sarà il *X*.

Yovhannēs Ōjnec'i, katholikos dal 717 al 728, in un'omelia *Sulla Chiesa*, sviluppa la connessione tipologica tra il paradiso terrestre e la Chiesa:

In quel giardino [*scil.* l'Eden] l'albero della vita, precluso al protoplasta; qui [*scil.* nella Chiesa], invece, la croce di luce in luogo di quello, eretta dal medesimo Agricoltore, ha messo radici ed è germogliata grazie al sangue di quello stesso, dal quale vendemmiano per sempre frutti di vita i credenti che sono nel mondo²⁷.

²⁴ *Hist.* § 150: AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, a cura di R. W. THOMSON, State University of New York Press, Albany 1976, 161.

²⁵ Stanza 19: Matenagirk' Hayoc' [Armenian Classical Authors], vol. VIII, 285.

²⁶ *De pass.* §§ 58 e 62: ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*, a cura di R. PANE, Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2010, 131; 137.

²⁷ *Matenagirk' Hayoc' [Armenian Classical Authors]*, vol. VII, 97-98.

Il canone domenicale della festa dell'Esaltazione della santa croce combina la simbologia della vite con quella della porta:

Albero di vita, che al posto del frutto di morte hai fruttato il Cristo, custodisci e fortifica il patto dei credenti. Per te ci è stata aperta la via dell'albero di vita dalla vigilanza dei serafini. Per te il progenitore è stato liberato dall'aver mangiato il frutto, e a te si prostrano tutti i credenti. [...] Ma l'albero della tua croce vivificante, verga di potenza di vita per l'uomo e speranza di saldezza, è divenuto per noi precursore verso la vita eterna. Tu ci hai donato un segno vittorioso, la tua santa croce, affinché attraverso di essa possiamo entrare per la porta stretta della via divenuta angusta, alla quale anelano i figli degli uomini nati dalla terra²⁸.

La simbologia del *X*. come albero della vita e come vite ci porta ad analizzare un secondo elemento costante della composizione: dal ceppo della croce spuntano come polloni ali di palma (figg. 3-5). Questa simbologia corrisponde all'idea della croce come albero fecondo.

In alcuni i motivi fitomorfi possono sfumare in elementi ornitomorfi (fig. 4), seguendo due simbologie provenienti dal *Fisiologo*, tradotto anticamente anche in armeno: quella del pellicano e quella della fenice²⁹. È soprattutto la seconda a costituire un simbolo privilegiato nel nostro caso: l'armeno *armaw*, come il greco φοῖνιξ, indica sia la palma, che il dattero, che la fenice. Questa coincidenza terminologica sembra aver contribuito in una certa misura alla composizione tra l'ornamento fitomorfo della palma e quello ornitomorfo della fenice, che nel *Fisiologo* assurge a simbolo della risurrezione³⁰, e va pertanto a incrementare i riferimenti cristologici del *X*. Il significato cristologico della palma ha radici bibliche, in particolare nell'esegesi tipologica di Ct 7,9³¹. La simbologia ornitomorfa non è limitata alla trasfigurazione

²⁸ *Matenagirk' Hayoc' [Armenian Classical Authors]*, vol. VIII, 313.

²⁹ *C'alac' K'ar*, 1041.

³⁰ *Il Fisiologo*, a cura di F. ZAMBON, Adelphi, Milano 1975, 45-46.

³¹ «Salirò sulla palma, coglierò i grappoli di datteri; mi siano i tuoi seni come grappoli d'uva e il profumo del tuo respiro come di pomi»: *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013, 1491.

delle ali di palma. È frequente, nei *X*. più articolati, la presenza di uccelli in diverse parti della composizione, intenti ad esempio a beccare i grappoli d'uva, oppure affrontati, abbeverandosi a un calice (fig. 5)³². Le simbologie eucaristiche ed escatologiche sono evidenti e non necessitano di ulteriori precisazioni.

Oltre alle immagini del mondo vegetale e animale, un universo simbolico rilevante nei *X*. è quello legato alla luce, che trova nella teofania di san Gregorio Illuminatore il proprio archetipo³³. Esso collega l'idea di Cristo come Sole di giustizia³⁴ e Stella del mattino³⁵ con la collocazione orientata del *X*. e la dimensione escatologica della croce. Elišē definisce il Golgota come luogo “portatore di luce” (*lusawor*)³⁶ esattamente come il monte della trasfigurazione, il Tabor³⁷. La simbologia della luce può essere richiamata nei *X*. o da una serie di cerchi concentrici che si irradiano dall'intersezione dei bracci della croce (figg. 4, 6)³⁸, oppure dalla raffigurazione, più o meno stilizzata, del sole, della luna e delle stelle (figg. 6, 7)³⁹. La presenza della luna e del sole orientano verso una lettura escatologica della composizione, sulla base di numerosi testi profetici, quali ad esempio Am 8,9 e Zc 14,6. Il rapporto è evidente negli inni dell'Esaltazione della santa croce:

Quando da oriente risplenderai, illuminerai di luce ineffabile i credenti.
O santa quadrialata, illumina anche me, ottenebrato dai peccati, e
arruola anche me nella schiera del libro nel tuo ineffabile regno dei

³² Arinj, XII sec. Concezioni antropologiche di area iranica fanno dell'uccello il mediatore tra l'uomo e gli dèi; cf. F. MAWET, *The Motif of the Bird in Armenian Epic Literature and its Relations with Iranian Tradition*, in T. J. SAMUELIAN – M. E. STONE (edd.), *Medieval Armenian Culture*, Scholars Press, Chico CA 1984, 179-193.

³³ *Hist.* § 736: AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, 277.

³⁴ Cf. Mal 3,20.

³⁵ Cf. Ap 22,17.

³⁶ *De pass.* § 55: ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione*, 123.

³⁷ *De transf.* §§ 16-17: ELISEO L'ARMENO, *Omelie e scritti teologici*, a cura di R. PANE, Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2018, 75-79.

³⁸ *C'alac' K'ar*, 1041; *Ējmiacin*, IX sec.

³⁹ *Ējmiacin*, IX sec.; *Ējmiacin*, 1569.

cieli⁴⁰. Oggi Cristo ha prefigurato il terribile mistero della sua seconda venuta con il fulgore della santa croce. L'albero della vita è stato eretto⁴¹ in mezzo all'universo, speranza e sostegno del genere umano⁴².

La tradizione sulla *parousia* della croce alla fine dei giorni, a cui allude questo testo liturgico, si traduce visivamente, in alcuni *X.*, nella rappresentazione della croce portata dagli angeli (fig. 7)⁴³.

Le iscrizioni, che accompagnano frequentemente i *X.*, oltre a comunicarci i dati essenziali della data e delle circostanze dell'erezione, sono non di rado piccoli capolavori eucologici, testimoni della speranza dei committenti⁴⁴. Una splendida epigrafe in versi del XIII sec., proveniente da un *X.* del monastero dei Santi Apostoli, ci trasmette la fede nel ritorno della santa croce alla fine dei giorni:

O gloriosa santa quadrialata, apportatrice di salvezza alla stirpe umana, ineffabile visione di gloria, quando brillerai sulle nubi del cielo, intercedi presso il Signore Gesù per Karapet che ti ha eretta, per Almkán sua consorte, e per la prole degna di lode, e per le genti insieme, nei loro ranghi: espiatrice dei peccati sii per tutti⁴⁵.

⁴⁰ Canone del giovedì: *Matenagirk' Hayoc' [Armenian Classical Authors]*, vol. VIII, 320. Si noti che il testo eucologico si rivolge alla croce come a Cristo stesso, in quanto "figura" del Salvatore.

⁴¹ Nel testo originale vi è il termine «*kangneal*».

⁴² Canone del sabato: *Ibid.*, 324. Si noti l'uso del termine tecnico che ricorre in tutte le iscrizioni per l'erezione dei *X.* (*kangneal*).

⁴³ Ėjmiacin, 1569.

⁴⁴ Cf. P. DONABÉDIAN, *Les inscriptions lapidaires sur les khatchkars*, in C. MUTAFIAN (dir.), *Arménie. La magie de l'écrit*, Somogy éditions d'art, Paris 2007, 200-203; A. ŠAHINYAN, *Hayastani mijnadaryan kot'olayin howšarjannerə. IX-XIII dareri xač'k'arerə [Monumenti memoriali dell'Armenia medievale. Xač'k'ar del IX-XIII secolo]*, Accademia delle Scienze, Yerevan 1984.

⁴⁵ *Divan hay vimagrowt'yan [Corpus inscriptionum armenicarum]*, vol. VI, a cura di S. A. AVAGYAN – H. M. JANP'OLADYAN, Accademia delle scienze, Yerevan 1977, 205-206.

La tensione escatologica che anima il fedele nel momento in cui decide di erigere un *X*, facendone uno strumento di mediazione salvifico, è ben sintetizzata dall'epigrafe che accompagna un *X* di Karmrašen del 990:

Io Grigorik, figlio di Gregorio, per divina provvidenza, ho trovato questa pietra. Con molto sforzo e grande speranza l'ho portata fino alla porta di questa chiesa. Ho eretto il santo segno di questa croce a lunga vita della mia progenie, la quale, nei giorni tremendi della venuta del Figlio di Dio, prendendola come lampada, vada incontro alla luce per vedere la gloria di Cristo. Voi che leggete questa iscrizione scolpita su questa pietra, ricordatevi anche di me pieno di peccati⁴⁶.

Questa iscrizione permette anche di comprendere la tradizione di raffigurare ai lati della croce due fedeli, in genere i donatori, con in mano una croce, o anche semplicemente due mani che impugnano una croce (figg. 8, 1)⁴⁷.

Una delle funzioni più importanti del *X* era assicurare la presenza di Dio ovunque e il legame immediato (non mediato) dei fedeli con il suo santo segno. La funzione sacra del *X* era principalmente rivolta al futuro. La croce era intesa come custode della memoria, mediatrice verso Dio, guida e segno della sua seconda venuta. Poiché i *X* sono obbligatoriamente orientati, come le chiese, cioè si guarda verso est quando ci si trova davanti alla loro faccia scolpita, si prestano naturalmente alla loro funzione più diffusa di steli funerarie, erette a est di una tomba, ai piedi del defunto, affinché il giorno del giudizio il defunto possa risorgere rivolto verso la croce, verso est, direzione dalla quale verrà la salvezza e dalla quale ogni mattina sorge il sole⁴⁸. Lo spirito e il *sensus fidei* che anima l'erezione dei *X* presso le tombe è ben sintetizzato da questa epigrafe presso il monastero di Sanahin:

⁴⁶ *Divan hay vimagrowt'yan [Corpus inscriptionum armenicarum]*, vol. III, a cura di S. G. BARXOWDARYAN, Accademia delle scienze, Yerevan 1967, 41-42.

⁴⁷ Venezia, San Lazzaro, XIII-XIV sec.; Giulia, 1602.

⁴⁸ Cf. I. AUGÈ, *La mort et sa commémoration dans l'Arménie médiévale: premières approches d'un vaste corpus épigraphique*, in SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC (dir.), *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018, 79-94.

Nell'anno in cui giunse alla fine il re dei georgiani Giorgio, io, Gregorio, *vardapet*, figlio di Tutē Xač'enac'i, dimorante sotto la protezione della santa Madre di Dio, ho eretto questa croce sul luogo del mio riposo, con la prospettiva dell'uscita da questa vita presente. E ora giaccio ai tuoi piedi, segno di Dio, e ti prego, con labbra prive di parola, che nella tua grande parusia tu sia intercessore per il tuo indegno servo presso Cristo. E voi che vi prostrate ricordatevi [di me] presso Cristo Gesù. Eretta quando era superiore Giovanni, nell'anno in cui rinnovò la santa *kat'olikē*. Nell'anno 633⁴⁹. Ricordatevi in Cristo del lapicida Mxit'ar⁵⁰.

Dopo aver esaminato le principali simbologie e i significati legati alla parte centrale del *X*. e alla raffigurazione della croce, bisogna ora prendere in considerazione altre due sezioni della composizione: quella superiore e quella inferiore. Non di rado, nelle sue espressioni più evolute, il *X*. termina in un cornicione, che riveste la funzione simbolica della sfera celeste, e si caratterizza spesso per la sua iconografia vegetale e paradisiaca, mostrando ciò che si aspetta dall'intercessione della croce, oppure è occupato da figure sacre, connesse con l'idea di redenzione: l'annuncio, la natività, la crocifissione, la seconda venuta, il giudizio, la *deesis* (figg. 1, 7, 9, 10, 5)⁵¹.

Nella parte inferiore, sotto la croce, possiamo trovare diversi elementi. Il *X*. può poggiare su piramidi, simili a scale, archi, edifici ecclesiastici, rosette o mezze rosette. La simbologia della piramide è evidente: se nel suo senso storico immediato richiama il Golgota, in

⁴⁹ Corrispondente al 1184 d. C.

⁵⁰ *Divan hay vimagrowt'yan [Corpus inscriptionum armenicarum]*, vol. IX, a cura di S. G. BARXOWDARYAN – K. LAFAZARYAN – S. SALUMYAN, Accademia delle scienze, Yerevan 2012, 110.

⁵¹ Fig. 1, Giulfa, 1602: il cornicione presenta una teofania con Cristo seduto in trono, circondato dal tetramorfo e da quattro angeli; fig. 7, Ėjmiacin, 1569: è raffigurata la Beata Vergine con in braccio Gesù, circondata dal tetramorfo, dal sole e dalla luna; a destra compare il committente inginocchiato; fig. 9, opera del celebre scultore Momik, 1308, presenta la *deesis*; fig. 10, altro capolavoro di Momik, con Cristo in trono, circondato dal tetramorfo; fig. 5, Arinj, XII sec.: i due uccelli, come si è visto, rappresentano le anime dei redenti che si abbeverano alla coppa della vita.

quello figurato richiama il monte santo e l'ascesi dell'esperienza cristiana, secondo Is 2,3 e Mi 4,2 (figg. 5, 1)⁵². A questa idea dell'ascensione si richiama un canone dell'Esaltazione della santa croce:

È apparsa come scala intellegibile fino al cielo, aprendo la via ai figli degli uomini che sono entrati attraverso la porta della vita [...] È apparsa come precursore per il popolo di Israele nel fulgore di una colonna di fuoco⁵³.

Più dibattuto è il senso della rosetta (figg. 1, 9, 10): può richiamare la sfera imperiale bizantina, che evoca l'universalità del potere di Cristo⁵⁴, il seme, da cui germoglia la croce, secondo Gv 12,24⁵⁵, ma anche la terra, come progenitrice e principio vivificante. Le due prospettive non si escludono e trovano una convergenza in 1 Cor 15,26-49, un passo chiave per la decodificazione delle simbologie del X., che ha nell'*Encomio della croce* attribuito a Davide l'Invincibile (V sec.) una sintesi mirabile, dove la croce si presenta come una scala verso il cielo, che conduce alla città celeste:

Albero santo, che spuntando sulla terra ti sei elevato svettando fino alla sommità della volta dei cieli superni, portando sollevato su di te il frutto che non può essere portato. Hai riempito i cieli e gli spazi intermedi tra cielo e terra⁵⁶.

Nessuna di questi ipotesi esclude l'altra, ma bisogna parlare piuttosto di un universo simbolico polisemantico.

A questo punto è evidente che il X., nelle sue tipologie più mature, presenta una tripartizione scalare, dal basso verso l'alto, dalle radici ai

⁵² Arinġ, XII sec.; Giulfā, 1602.

⁵³ Canone del martedì, *Matenagirk' Hayoc'* [Armenian Classical Authors], vol. VIII, 317.

⁵⁴ Cf. P. DONABÉDIAN, *Sainte-Croix d'Alt'amar. Sens symbolique, architectural et iconographique de la dédicace*, in Z. POGOSSIAN – E. VARDANYAN (edd.), *The Church of the Holy Cross of Alt'amar*, 291-346.

⁵⁵ Cf. G. IENI, *Le arti figurative e i khatchk'ar*, in A. ALPAGO NOVELLO – ET AL. (CURR.), *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986, 227-264.

⁵⁶ *Dawt'i anyalt' p' ilisop' ayi Matenagrowt' iwnk'* [Opere di Davide l'Invicibile], 18.

frutti, dal terrestre al celeste, dal profano al sacro, dal passato al futuro, dalla morte alla immortalità. La croce lega visibilmente le due sfere, essendo il compimento della relazione universale tra di esse. Molto significativo il *X.* di Momik (XIII-XIV sec.), proveniente da Noravank', che ai lati della croce presenta i dodici apostoli (fig. 10), a significare la mediazione ecclesiale che rende presente il mistero della croce come porta tra il tempo e l'eternità. La trama di linee curve, spesso una vera opera di filigrana, come nelle opere dello stesso Momik (figg. 9, 10), attraverso la sua continuità ininterrotta, assicura visibilmente la coerenza della composizione e la percezione dell'infinito: il senso di inizio e fine è perduto e sostituito dal senso di movimento infinito, suscitando nello spettatore la percezione di vitalità, che abbatte le barriere dello spazio e del tempo e collega i versanti della storia *ex parte hominis* ed *ex parte Dei*.

Anche nelle iscrizioni che accompagnano i *X.* troviamo lo stesso movimento attraverso il tempo: passato, presente e futuro:

Io Hasan, figlio di Vaxtang, signore di Hat'erk' e di Handaberd, di Xač'inaberd e di Hawaxalac', ho governato quarant'anni. Molto ho combattuto e ho vinto i miei nemici con l'aiuto di Dio. Ho avuto sei figli, ho donato loro fortezze e contrade e sono venuto in questo monastero, vicino a mio fratello Gregorio e sono diventato chierico. E ho portato questo *xáč'k'ar* da Azu con grande sforzo e molto impegno, e ho eretto il santo Segno in memoria della mia anima. Ora, per le anime vostre, voi che leggete, ricordatemi nelle preghiere. 1182⁵⁷.

In alcuni *X.*, soprattutto quelli provenienti dalla zona di Giulfa⁵⁸, e oggi in gran parte andati distrutti per mano azera, ma anche in quelli

⁵⁷ *Divan hay vimagrowt'yan [Corpus inscriptionum armenicarum]*, vol. V, a cura di S. G. BARXOWDARYAN, Accademia delle scienze, Yerevan 1982, 198.

⁵⁸ Cf. A. AYVAZIAN, *The 9th-17th Centuries Nakhidjevan Khatchkars*, in B. L. ZEKIYAN (ed.), *Atti del quinto simposio internazionale di arte armena*, 303-310; ID., *Khachkars of Djughha*, Houshardzan, Yerevan 1993; ID., *The Symphony of the Destroyed Jugha Khatchkars*, Tigran Mec, Yerevan 2007.

del Nagorno Karabakh, che rischiano la stessa fine, un'altra figura umana appare sotto la croce o nel piedistallo: è quella del defunto o del donatore, rappresentato nelle sue attività quotidiane o di festa, spesso in tenuta da parata, a cavallo e armato, brandendo, tuttavia, come arma la croce (fig. 1)⁵⁹: è la lotta per la salvezza eterna che il cristiano affronta brandendo l'arma vittoriosa della croce, nell'attesa di varcare quella soglia che collega la storia nel tempo con la storia dell'eterno presente:

La tua santa croce hai donato come arma alla tua santa Chiesa; attraverso di essa il nemico, condannato, è stato vinto [...] In te confidiamo, Cristo, che ritornerai con la croce, per salvarci in quel giorno terribile del giudizio⁶⁰.

⁵⁹ Giulfa, 1602.

⁶⁰ Canone del sabato dell'Esaltazione della santa croce, *Matenagirk' Hayoc' [Armenian Classical Authors]*, vol. VIII, 325.

Fig. 1

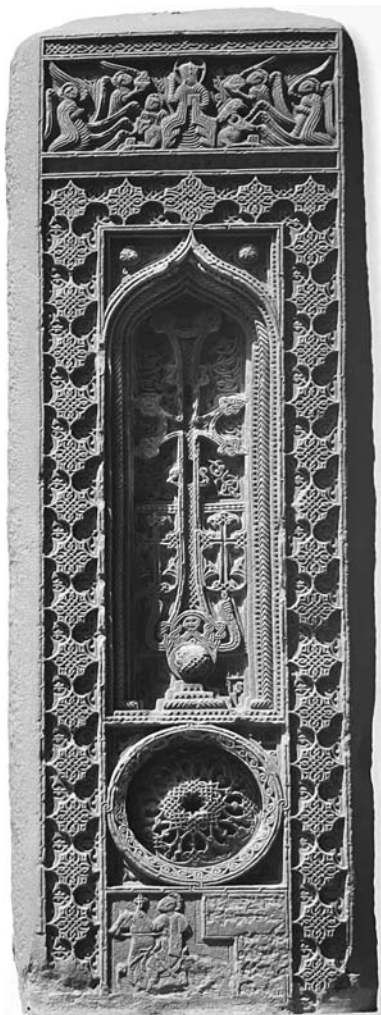


Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



A CONTEMPORARY MODEL OF EVANGELISATION THE DEEP FRIENDSHIP BETWEEN FR MATTEO RICCI AND XU GUANGQI

XUYI SUN

«I call you friends because I have shared with you all that I have learned from my Father» (*John* 15:15)

Fr Matteo Ricci and Xu Guangqi lived out their friendship through genuine deeds, as stated in the Gospel: «Greater love cannot a man have than this, that he lay down his life for his friends» (Jn 15:13).

Pope Benedict XVI writes about Ricci: «The success of Matteo Ricci's missionary activity was based on his policy of inculturating the Good News, not by presenting to the Chinese a theoretical, systematised Christian doctrine, but by discussing concrete events and insights gained through dialogue and life experience. By exchanging ideas with friends and students, they deepened their knowledge on various topics and matters of common interest. The most famous and highly educated among them was Xu Guangqi»¹.

Today, in the face of globalisation, true friendship seems to be more important than anything else. Through friendship, communication with ethnically different people or groups is facilitated and conflicts can be avoided, mutual respect and support are promoted.

¹ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrense saeculo ab obitu Patris Matthaei Ricci, S.I.*, 29 maggio 2010, AAS CII (2010), 359-360.

1. PART ONE: MATTEO RICCI – ROLE MODEL FOR A MISSIONARY IN CHINA

Fr Matteo Ricci – his name is known in both East and West – was an exemplary missionary² and a bridge of cultural exchange between China and the West. He has lived up to the motto of the Jesuits (*Ad Maiorem Dei gloriam*), and can be considered one of China's most authentic interpreters. Although a large number of scholars have already described his contributions to this cultural exchange, we can still get a glimpse of the very special charm of his character and his extraordinary faith. Hopefully, this article can contribute to a better understanding of what is called the theological indigenisation of the Christian faith.

1.1. Ricci's biography as I see it

It is common knowledge that the environment has a great influence on a given situation and on the events that determine its development. Let us first take a look at the place from which Matteo Ricci came. He was born in Macerata, now a city of 40,000 inhabitants, 12,000 when Ricci was born on 6 October 1552³. His father thought very highly of him. He found Reverend Nicolò Bencivegni, who was famous for his wisdom, knowledge and virtue, to be his teacher. Matteo always spoke of him with great esteem⁴.

When Matteo Ricci was 9 years old, he entered a school run by the Jesuits. This school still exists today. It was a famous school where all parents wanted their children to study. Matteo was a very gifted and diligent student. His favourite subjects were literature and rhetoric. He stayed there until he was 14 years old. By then he was already thinking of entering the spiritual life.

² Cf. BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, 6 maggio 2009, *AAS CI* (2009), 536-538.

³ Cf. O. GENTILI, *Apostolo della Cina P. Matteo Ricci*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1982, 21.

⁴ Cf. MATTEO RICCI, *Lettere*, Quodlibet, Macerata 2001, 360.

In 1568, the government allowed a state-of-the-art mechanical clock, made by the three famous Ranieri brothers, to be placed on a clock tower in the town's market square and become the town's landmark. Matteo Ricci obviously paid great attention to this masterpiece, especially the mechanical principle used in its construction aroused his interest. The toll of a clock actually opened the door to China for him later. Matteo Ricci spent the years 1568 to 1571 in Rome for study purposes. In 1571 he applied to join the Jesuit order. The compulsory courses included two years of rhetoric, 3 years of philosophy and 3 years of theology. Most of the textbooks were chosen from the ancient classics. During the third year of philosophy he applied to go to the Far East for a period of time in order to evangelise. In 1577 he received permission to go to the East of India.

During his studies in Rome, the German Jesuit Christophorus Clavius (1537-1621) was one of the people who had the greatest influence on Matteo Ricci. During his studies in Rome, geography and cartography became two very important subjects among the academic disciplines. Matteo Ricci made a special effort in the study of cartography, which later brought him excellent results after his arrival in China. He had drawn six different versions of world maps, including the 1609 edition of Peking. He also made himself a striking clock, a globe, an armillary sphere, an altimeter, a sundial, as well as topographical and cartographical instruments and much more. But despite these great scientific achievements, there are still people who criticise him as a missionary to China, accusing him of paying too much attention to these scientific achievements, while at the same time neglecting his main purpose for going to China, which was to spread the Gospel. But this is a big misunderstanding. In fact, Ricci's main concern was to evangelise, but above all to open the hearts of the Chinese to the truth, which he expresses very clearly in the preface of his book: «For more than twenty years every morning and evening I prayed in tears, looking at Heaven: raising my eyes to the Lord of Heaven I realized that He has mercy on human beings and forgives them [...]. One day, some friends told me that, despite not being able to speak properly, I could not remain silent if I saw a thief»⁵.

⁵ MATTEO RICCI, *The True Meaning of "lord of Heaven" in trilingual*, a cura di X. SUN - A. OLM - M. GLEBOCKI, Huamulan, Taipei 2022, 6.

1.2. An overview of the difficulties for Matteo Ricci to get to China

During the thirty years in which Matteo Ricci spread the faith, he encountered innumerable difficulties, only a few of which can be mentioned here. The most typical of these are that he was the victim of unfounded accusations and denunciations. Matteo Ricci, for example, was accused of kidnapping children; Fr Michele Ruggieri was falsely accused of raping the wife of a newly baptised Catholic. In 1592, on 12 November, Matteo Ricci wrote in a letter to Fr Fabio de Fabii: «One year I was brought before the magistrate of the prefecture and accused in the court of the city of kidnapping children and sending them to Europe to be sold. One year my companion was accused of an even worse crime [...] many times we were suspected of being spies [...] some times we were taken into custody and questioned on charges of various notorious criminal acts. Sometimes we were pelted with stones and our houses were hit by stones. We got used to being insulted when we woke up on the street as a kind of normal occurrence. We realised that the devil saw us as the arch-enemy of his family»⁶. Moreover, as Matteo Ricci was desperate to get to Beijing, he had to face the dangers of a sea voyage and even endure the pain of losing a friend. On the way to Ganzhou/Jiangxi, the boat hit a flooded reef and sank. Unfortunately, the water also took all their belongings with it. Father Ricci himself was lucky enough to reach safety, but Giovan Barrada, a Chinese brother who accompanied him on this journey, drowned in the river⁷.

In March 1600, two friars from the same congregation, Fr Lazzaro Cattaneo and Fr Diego de Pantoja, came from Macao, bringing with them the gifts to be presented as an offering to the Emperor. On 19 May, the state official of Nanjing allowed them to travel to Beijing. So Fr Ricci, together with Fr Pantoja, continued their journey. In July they arrived in Linqing. There they were arrested by the court eunuch Ma Tang. Ma Tang was the customs supervisor in the Linqing area.

⁶ MATTEO RICCI, *Lettere*, 160-161.

⁷ Cf. MATTEO RICCI, *Lettere*, 302-303; 《利玛窦中国札记》，282.

He thought of using the opportunity to gain first-class merit by presenting these foreigners with their gifts to the emperor and being recognised as a minister who had rendered outstanding service. First he detained the people along with the boat, then he took them to the castle in Tianjin. In a world of ice and snow of a severe winter, the two priests repeatedly asked Ma Tang to present the Emperor with the memorial gift. Just when all seemed to fail, Ma Tang re-examined their luggage and found a cross, concluding that they harboured treacherous motives. Finally, on the 8 of January 1601, Emperor Wanli officially agreed to allow the two foreigners to come and present their gift⁸.

1.3. Fr Matteo Ricci's life in China, according to the Gospel

Matteo Ricci was a champion and protector of justice and even more so, throughout his life, he is a witness to the spirit of the Gospel through his love for the poor. For him, the Gospel is the decisive reason for his life. When he left for evangelisation in the Far East, it was his intention to do all he could to give local people the opportunity to attend institutions of higher learning. The best evidence of this is a rather sharply worded letter he dared to write from India/Goa to his Superior General Acquaviva, dated 25 November 1581, in which he talks about how local students suffer discrimination. He says: «In our Congregation there is no discrimination, here in India in many of our monasteries there are holy and learned old priests who run schools where they welcome anyone who comes to study»⁹.

Matteo Ricci and his fellow brothers confronted with forgiveness those who had harmed and slandered them and accused them before the authorities. Such an attitude astonished many Chinese. Although the Chinese hold a fairly high standard of moral behaviour, they do not seem to value forgiveness at all in their philosophy, theology and

⁸ Cf. X. SUN 孙旭义, *La ragione umana nell'evangelizzazione della Cina. Il vero significato di Signore del Cielo* 《天主实义》di Padre Matteo Ricci SJ, ESD, Bologna 2022, 466-470.

⁹ MATTEO RICCI, *Lettere*, 29-32.

spirituality. Therefore, the priest's attitude of mercy and forgiveness made a deep impression on many Chinese and attracted them to convert to Christianity. On 29 October 1586, he wrote from Zhaoqing to Fr Maselli. He reported a great flood that inundated houses and fields. Many people had come to their monastery. The priests did all they could to help them, even though they themselves had also suffered losses. This made many people rethink their negative attitude towards the priests and the religion they propagated. And during an epidemic, when the priests took care of the sick, they earned much appreciation for their services and their courage to be close to them, while even their local friends and relatives did not dare to approach them for fear of contagion¹⁰.

In a letter to his brother in 1608, Matteo Ricci mentions that he has already been in Beijing for eight years in the imperial palace and has a lot of work to do every day and that he will most likely end his earthly life right here because the emperor does not want him to go.

Now there are already four monasteries in China, all established in important cities (Shaozhou, Nanchang, Nanjing, Beijing). In all these places, many people have become Christians. Especially on the major feast days, many Catholics come to Mass, Confession and Communion and listen to the Word of God with great interest. Even better results are achieved by the books and material written in Chinese. There is a book written this year that has been very well received and even reprinted in some other provinces. This book is his reference to his latest written document 《畸人十篇》 *Ten chapters of an extraordinary man*, in which Chinese and Westerners discuss "wisdom" in the form of a dialogue, especially the Gospel teaching on the ultimate "good", and compare it with traditional Confucianism¹¹. With his brilliant memory and by efficiently training it while studying in Rome and without the opportunity to research in a library, Matteo Ricci produced a number of excellent writings, partly to strengthen mutual reliance and partly to prepare material for evangelisation and further discussions on Christianity. For example: in 1605, he

¹⁰ Cf. MATTEO RICCI, *Lettere*, 123, 379, 418.

¹¹ Cf. MATTEO RICCI, *Lettere*, 505-507.

published 《二十五言》 *Twenty-five Sentences*, in which he repeatedly quotes the classics to refute Buddhism and imparts Western knowledge of mathematics and astronomy to the Chinese.

On 3 May 1610 he fell seriously ill, and on 11 May, shortly before his death, he addressed his last words to his fellow brothers, which can be understood as a fundamental summary of his outstanding evangelising efforts and emphasise their importance for them: «My main contribution to you is that I have opened a wide door for you, but it is not without dangers and difficulties»¹². He laid the foundation for the apostolate of evangelisation in China and for a realistic dialogue between East and West. This wide door is still open and it is up to his confreres and all friends of the Gospel to continue his efforts after his final departure. Matteo Ricci's last message was clear enough: suffering must be transformed into joy through the Good News. The inculturation and indigenisation of the Gospel was his great goal and his contribution was to have opened at least one door for it.

2. SECOND PART: XU GUANGQI – HEAD OF THE THREE PILLARS OF THE CHINESE CHURCH

Xu Guangqi is a prime example of a balanced, wise and holy man and at the same time a pioneer of science and technology in modern China, who was to remedy the problems of the present through religious faith and restore moral consciousness in the hearts of the people. With his rational and scientific approach to problems, he revitalised industry and commerce to the great benefit of the common people. Xu Guangqi was the most influential person in China's Christian history and the highest official who had converted to the Christian faith. He was referred to as the head of the three Chinese Catholic pillars. In terms of the supernatural virtues and the cardinal virtues, Catholics regarded him as a role model¹³.

¹² G. ALENI, *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, Taipei Ricci Institute, Taipei 2002, vol. 12, 200-225.

¹³ Cf. SUN, *La ragione umana nell'evangelizzazione della Cina*, 507-517.

2.1. The way to cultivate one's moral character

As for his moral character, he was open, honest and sincere, upright and truthful. He led a simple life, sincerely pursued the truth, and always acted on the principle of “settling matters in his position”, being close to ordinary people. Xu Guangqi put “cultivate your moral character, respect heaven” as the principle at the top of his attitude. He was convinced that there was no contradiction between Christianity and Confucianism that could not be reconciled. And theology and science were closely connected for him¹⁴.

2.2. The conversion of the Xu Guangqi family

From his letters that still survive, it is clear what he emphasised most when he spoke about his care for the family: loving and protecting the elderly, being honest with relatives and friends and giving advice when wronged, not hoping for retribution, giving the offspring a comprehensive education, taking care of all the details of daily life and work entrusted to the adult members of the family.

In the autumn of 1603, Xu Guangqi travelled to Nanjing to meet Matteo Ricci. But he had already left for the capital. Guangqi then spent the whole night reading Matteo Ricci's handwritten 《天主实义》 *The True Meaning of “lord of Heaven”*. Thereupon, at 41, he decided to be baptised. And he asked for priests to be sent to his hometown of Shanghai to preach the Gospel. Fr Lazzaro Cattaneo accepted the invitation¹⁵. Guangqi not only became very firm in his faith himself, he even went to spread the Gospel. The first people he approached were members of his own family. Even people who had previously attacked him were converted to Christianity by him.

No one knows exactly how many people Xu Guangqi converted to Catholicism. In 1623 alone, there were 120 who converted because of his influence. Most of them were highly educated and learned people.

¹⁴ Cf. 朱维铮编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，上海 2007年，第304页。

¹⁵ Cf. 方豪：《中国天主教史人物传》，第81页。

But he took special care of the poor, the disadvantaged, the sick, the prisoners and was therefore also called “Father of the Poor”¹⁶.

2.3. How Xu Guangqi ruled the country

He was called a living encyclopaedia because he was familiar with all kinds of knowledge from the East and West. He was aware of the natural and man-made disasters that brought hardship to the country and the people, and tried everything to solve the needs and problems of the people with the help of science and technology. He introduced Western firearms to modernise the Ming Dynasty army and reorganised its forces to resist all invasion attempts. His achievements in the field of agriculture were particularly outstanding. He introduced sweet potatoes and better varieties of rice from outside to cope with the people’s problems. He developed suitable techniques for cotton cultivation and the breeding of silkworm cocoons, he improved cultivation methods for agricultural products and provided guidance. To this end, he compiled a series of books on various fields of knowledge. However, when Xu Guangqi put science and technology into practise, he always did so with people in mind and with responsibility towards people and humanity.

2.4. Xu Guangqi’s analysis of faith

Bishop Jin Luxian of Shanghai wrote a pastoral letter in 2012, the year Xu Guangqi’s 450th birthday was celebrated, in which he described Xu Guangqi as “a man for all seasons” and an “evergreen tree of science and the Church”, but, though his contribution to science was known to all, his religious faith was hardly mentioned. As an ardent Catholic, however, Xu Guangqi himself never regarded the sciences and religious faith as opposites. After his baptism and

¹⁶ Cf. H. G. DUNNE 邓恩, 《从利玛窦到汤若望》 *Generation of Giants. The story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, 余三乐 – 石蓉合译, 上海古籍出版社, 上海 2008, 第207页。

conversion, he became even more intensively involved in the sciences and achieved outstanding results.

Many scholars wonder what exactly was the turning point in Xu Guangqi's life when he converted to Christianity. Looking at the broader circumstances, it was a time when culture was in great crisis and in need of reshaping. Xu Guangqi was a person who recognised this, and his conversion to Christianity was his way of contributing to the resolution of this cultural crisis. To judge from a smaller set of circumstances: Xu Guangqi was frustrated in his academic career, his mother had just died, the fundamental questions about human life and death preoccupied him, looking at the map of the world with his own eyes shocked him, in 1600 he had a dream in which he saw a sacred temple with three shrines inside; only after his baptism in 1605 did he realise that it might be an image of the Holy Trinity. All these circumstances were most likely direct reasons for his conversion¹⁷. Other scholars believe that it was the split in thought towards the end of the Ming dynasty that influenced him and caused him to convert¹⁸.

However, the majority of scholars still believe that on the negative side, it was the failure of his scholarly career. On the positive side, it was moral theology and the Western application of science that attracted and motivated him to become a Christian. His intention was to supplement what was missing in Confucianism and to expose what was wrong with Buddhism and remove its influence on Chinese society.

3. THIRD PART: COMMUNICATION BETWEEN XU AND RICCI IN LIFE AND APOSTOLATE

In the *Analects of Confucius*, there is a saying: «君子以文会友，以友辅仁» – «The superior man makes friends through culture and promotes humanity through friends», which encourages people to practise friendship. Aristotle points out that friendship is a virtue, or at

¹⁷ Cf. MATTEO RICCI, *Lettere*, 398.

¹⁸ Cf. 沈定平:《明清之际中西文化交流史》; 何俊:《西学与晚明思想的裂变》。

least close to a virtue. It is something we desperately need in our lives because it makes people feel alive. The deep friendship between Xu and Ricci was not limited to mutual benefit at the level of science, but also concerned their views on the meaning of spirit and virtue, spirituality and evangelisation. In fact, the missionaries and people like Xu Guangqi did not consider science as an end in itself, but as something to rely on when trying to live up to the traditional virtues. For them, being a “scientist” was therefore inseparable from being a “wise man”, the two being closely linked. Friendship with the attitude of “修身事天 cultivating one’s moral character and serving heaven” shows us a wide door to the heart and mind of people and a path to brotherly friendship and mutual concern for the whole world.

3.1. Using “teaching on making friends” as an example to give one’s life out of friendship

From the moment Matteo Ricci set foot on Chinese territory, he offered his utmost respect and kindness to all the Chinese who visited him, observing at the same time how they hoped to understand the differences between them, their country, their people and their circumstances. He expressed his amazement at how they looked up to him with simplicity, virtue and admiration.

In 1595, the book 《交友论》 *On Friendship*, Matteo Ricci’s first work, was published in Nanchang and became a great success. This treatise on friendship not only greatly impressed the Chinese, but also gave him the opportunity to convey his sincere respect and love for them.

In addition to writing articles on friendship, Matteo Ricci also strove to follow Chinese etiquette, to repay politeness with politeness and to keep in touch with all strata of society without much regard for his health. His circle of friends included friends from Europe and China. The letters that have survived are clear evidence of this. In a letter to his younger brother Antonio, he once wrote: «I have many friends in every place, they even do not let me live because I have to sit all day in the drawing room and answer their many questions». In 1610, a year before the court examination, thousands of people came to the capital. Many came to see Matteo Ricci. He never refused to

receive them. Receiving the guests and responding to their visits took up a lot of time every day, so Ricci hardly had time to rest. But he did not mind the hardship and never refused to maintain these contacts. All these activities made the missionaries become known and their reputation grow. Many of their friends were worthy people in high positions¹⁹. They enquired about their religion and many scientific questions. However, all this was too much for Matteo Ricci's health. One of his Jesuit fellow brothers and contemporaries, the sinologist Edward Malatesta, claims that Matteo Ricci can truly be called a martyr of friendship.

3.2. Teachers and friends who combined Eastern wisdom and Western science

Matteo Ricci and Xu Guangqi were teachers and friends, becoming for modern world history a widely praised example of cultural exchange between East and West, and even more, role models of evangelists. Xu Guangqi was ten years younger than Matteo Ricci. When he travelled to Nanjing in 1600 to visit his teacher Jiao Hong, he also met the Jesuit Matteo Ricci for the first time, and they became friends at first sight. Xu Guangqi not only admired Matteo Ricci's profound knowledge, but was even more impressed by his friendly attitude and eagerness to spread the Gospel. With regard to Western education, he understood that traditional Chinese academic education lacks logic and Chinese mathematics is outdated and urgently needs to be developed towards applied mathematics and generalisation. He convinced Matteo Ricci that science is a great help for the Chinese to replace heaven cultivating people with «a rich country has enough for its people». And Matteo Ricci greatly admired Xu Guangqi's knowledge and character, praising him in his diary: «Mr Xu is very talented and has a good character, he will surely beautify this church which has just been built» and he agreed to translate scholarly works with him, with Matteo Ricci quoting the text and Guangqi writing it

¹⁹ Cf. MATTEO RICCI, *Lettere*, 391-392.

down. The two began translating Euclid's original *Geometry* together in 1605, which had a great influence on modern Chinese science and became a model of evangelisation through culture and science. In their way of evangelisation, they found traces and seeds of the Word of God in traditional Chinese philosophical and ethical texts and were always looking for new forms of expression and new ways to bring people into contact with Christ. Just as Pope Benedict XVI has pointed out, Matteo Ricci may have encountered many difficulties and misunderstandings, he nevertheless faithfully followed this style of spreading the Gospel. He combined scientific teaching with pastoral purposes and took local customs into account. So when people were baptised and became Christians, they did not have to give up their healthy customs. On the other hand, he was also aware that local customs could be sublimated and raised to a higher level by revealed truth²⁰.

Seen in this light, friendship based on mutual help and pleasure has nothing to do with utilitarianism, but has its foundation in the sciences and knowledge. Ricci's Chinese friends asked him to do translations for them, to teach them geometry, world maps and astronomy. So Ricci studied the Chinese language, its culture and its history. He translated the Chinese classics, such as the *Four Books*, into Latin and sent them as gifts to his friends in Europe. He came into contact with many famous and learned people. Some of them suggested that he take off his religious habit and wear Confucian clothes. Because of his friendly relations with Chinese officials, he was allowed to stay in China where he was treated as a foreign relations contact. He became an evangeliser through culture. As such, he was even able to enter the country when it was closed to foreigners during the Ming Dynasty. Being an open-minded person who could adapt to all circumstances, there was nothing he could rely on except his friendship, which was based on truth, goodness and beauty, the foundations of human nature and faith.

²⁰ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, 536-538.

3.3. Friendship through the Christian faith

Friendships based on utility and pleasure are obviously unstable. Those who make friendships purely for benefit or pleasure will only be friends with others when they are in need. Such a friendship can easily break because it lacks equality. When the benefit or pleasure ends, such a friendship will also disappear because its foundation is unstable and volatile. It is clear that true friendship should transcend the boundaries of such instability and form a stable habit that leads to action and turns into virtue. In both the East and the West, there are many requirements for friendship, often expressed in terms of virtue, equality, freedom, sincerity, selflessness, mutual aid, respect, etc. These virtues explain to us what friendship, based on human dignity, actually is and show us how to live friendship, not through instrumental dialogue aimed at achieving self-interest, but through wise dialogue, because it is both the search for truth and the mutual sharing of the higher good.

Therefore, the only friendships that can endure are those based on virtue and truth. Influenced by his Chinese friends, Ricci's decision to focus on the person of Christ favoured the Chinese Confucian approach of searching for the "true way" rather than focusing on the search for "truth" typical of Western Greek culture. However, in working to indigenise the Gospel message, this kind of theological-pastoral decision meant that those who accepted the culture proclaimed by the Good News were even better able to break through to a level that the Gospel itself had not yet explored. If we consider Christ, who followed the will of God the Father, as the "true way", this can provide us with a number of different and complementary insights on our journey of faith and virtue towards perfection. For example, it can give a more realistic connotation to the concept of the commandments.

In the Latin church tradition, the commandments, derived from the depth of their legal content, have the meaning of regulating the behaviour of individuals or groups. In contemporary Western life, however, the authority and its regulating effect on individual conscience and self-understanding have diminished considerably. Treating the commandments as laws is likely to cause interlocutors to reject them outright.

However, if God's commandments are given a behavioural connotation, i.e. if they are given in the light of faith so that one can "do good not only to the poor but also to the world", then they may seem more understandable and acceptable to those who want to grow in their own humanity and spirituality. The commandments may seem more understandable and acceptable to those who want to grow in their humanity and spirituality. Thus, the highest meaning of the word "faith" expresses a dynamic relationship: friendship with God and with brothers and sisters, which must be characterised by affinity, i.e. "kindness".

Pope Benedict XVI praised Father Matteo Ricci saying: «Given his rigorous scientific career and his fulfilled spiritual life, we cannot but be impressed by his innovative and unique talent for treating with great respect the Chinese cultural tradition and all that belongs to its moral life. Indeed, it is this attitude that characterises his mission, which is to explore possible paths of harmony between the millennia-old sublime Chinese civilisation and the novelty of the Christian faith. The Christian faith is the true leaven that liberates and revitalises every society, and the Gospel is the universal message of salvation for all people, regardless of their cultural and religious affiliations»²¹. The distinction of friends like Matteo Ricci and Xu Guangqi was not only to present the Christian faith as a valid alternative to the religions already existing in China, but also as a spiritual exercise based on reason, belonging to an inner coherence and faithful to the tradition of the Church. At that time, for example, Ricci wanted to obtain permission to live permanently in Beijing by befriending eunuchs. However, Xu Guangqi was against it because he thought that befriending eunuchs would easily lead to factional disputes and be detrimental to evangelisation.

Xu Guangqi and Matteo Ricci knew how to cultivate good and deep human relationships and always shared their spiritual and material wealth with all people in a spirit of devotion to serve the people. This spirit of service to Chinese civilisation and the way they lived what they taught in word and deed can help us to know how to have an inter-religious dialogue. The deep friendship of these two sages also

²¹ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, 536-538.

shows us how to forge a true friendship today, in a wise dialogue in which they move together with their interlocutors towards the common good, because as Antonio Olmi particularly emphasises, it is not through an instrumental dialogue aimed at achieving self-interest, but through an intelligent dialogue born of truth, that a higher good can be sought²².

Love consists in «laying down one's life for one's friends» (John 15:13), i.e. offering it as a precious gift for others. To abide in the Lord, one must love one another, not so much to make peace with one another, but to build one another up or to serve one another in a spirit of genuine devotion. It is easy to underestimate the dimension of friendship, which is that one has “chosen to be friends” with one another (cf. John 15:16), i.e. that there is no compulsion, because “chosen” expresses both the freedom of friends and the reciprocity of friendship. Out of love, Jesus first chose Xu and Ricci (and us) to be his friends, and they freely chose to remain in his love. Through their deep experience, opportunities open up for themselves: the doors of their homes and hearts remain open and they become close friends to many who seek truth and beauty.

Therefore, those dedicated to building true friendships learn to see from a different perspective than the mass media, while at the same time being able to tirelessly serve the dialogue of mutual trust, with the deep understanding that intellectual reason will continue to exist and be an irreplaceable and appropriate way to discern what is true and good for all humanity. Each culture has its own value system, and despite the rapid increase in interactions and cultural changes in the world today, there will never be a global cultural unification: all peoples will maintain their unique diversity. Today, this diversity often has a negative connotation due to the economic or political initiatives of certain countries that present themselves as world leaders. In the friendship between Matteo Ricci and Xu Guangqi the study of science through translation was only the first step on the ladder of “cultivating

²² Cf. A. OLMÍ, *P. Matteo Ricci e san Tomasso d'Aquino. Sette studi sul tomismo sapienziale*, ESD, Bologna 2020.

and serving the Heaven” which is constantly being raised to a higher level. From them we can learn the ability to respect and love different cultures, to overcome all kinds of prejudices, to avoid any form of hegemony or extravagant hope of conquering others, and to also learn from them the enthusiasm and methods of spreading the Gospel, their spiritual and moral attitudes, their scientific knowledge, their cultural openness and foresight, which are useful for our times. Their kind of sincere and deep friendship and mutual appreciation is all the more appropriate in a time of increasing globalisation and ever greater mobility of people. We must recognise that their friendship and their way of working towards a win-win situation is very effective and practical even in our globalised age.

In the two sages Matteo Ricci and Xu Guangqi, science, reason and faith have achieved a brilliant natural synthesis. In the preface to the third edition of *The Map of the World*, Matteo Ricci writes: «Knowledge of heaven and earth can prove the supreme goodness, the supreme greatness and the supreme unity of the One who rules over heaven and earth. If one does not learn, one leaves heaven; if one learns and does not return to the original heavenly ruler, one does not learn at all»²³. They not only taught us with great wisdom, but also testified with their lives to the great love they had for this truth. They used every means to tirelessly and selflessly pass on this truth to others. Thus the glorious images of Xu Guangqi and Matteo Ricci have become indelibly imprinted in the memory and civilisation of the Chinese people, indeed of the whole world, and their genius in spreading the Gospel and the faith has also become one of the most typical expressions of the missionary vitality of the Church. They have left us an extremely valuable legacy which all humanity is still exploring today in order to achieve the ideal of peaceful coexistence and unification of the world. We will certainly benefit physically and spiritually from this spiritual legacy of the utmost importance that they have left us and be inspired to follow this path of friendship.

²³ 朱维铮,《利玛窦中文著译集》,第183页。

LA TEOLOGIA DEL GIUDIZIO
LO STUDIO NARRATIVO DELLA “PERICOPE
ADULTERAE” E LE RISULTANTI STORICO-CULTURALI
NELLA CHIESA DEI PRIMI SECOLI

ANDREA VALORI

1. LE QUESTIONI INTRODUTTIVE ALLA PERICOPE

La pericope dell'adultera, nell'arco della storia esegetica, si è rivelata essere un terreno fertile di riflessioni, ipotesi e suggestioni, che hanno interagito non solo con le problematiche storico-critiche e testuali, ma anche con la necessità di cogliere le istanze storico-socio-culturali della Chiesa dei primi secoli. La pericope di Gv 7,53-8,11 si rivela essere un crocevia che rende visibile quanto il testo possa illuminare il contesto, e ne sia a sua volta illuminato. Inoltre, questo brano offre la possibilità di uno studio integrato dove il metodo storico critico e il *new criticism* narrativo non siano antagonisti, ma siano come due ali che possano elevare la comprensione del testo. La parte introduttiva di questo studio si articolerà nel capire quale sia l'opinione unanime degli studiosi, su quali basi essa si fonda, e a quali considerazioni socio-culturali conduce, per aprire un pertugio sulla Chiesa dei primi secoli e vederne uno spaccato. Per entrare nella questione e osservare i risultati dello studio critico dei testi è necessario partire dai dati acquisiti grazie ai testimoni papiracei. L'analisi papirologica sancisce l'estraneità di Gv 7,53-8,11 a tutto il *corpus* del vangelo¹, nei testimoni testuali più antichi, come fa notare Perkins, quali il P⁵² (130

¹ Cf. R. E. BROWN, «Il Vangelo secondo Giovanni», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2008, 458.

d. C.), il P⁶⁶ (inizio del III secolo d. C.), il P⁷⁵ (200 d. C.), compare la presenza del vangelo di Giovanni, ma non della pericope presa in esame². Passando dai papiri ai codici unciali, si osserva come il manoscritto greco e latino di Beza (IV-V secolo d. C.) contenga il brano dell'adultera. Tale codice è particolare poiché si trova scritto sia in latino che in greco, e fa da ponte spaziale tra la tradizione orientale e occidentale, con interpolazioni occidentali nel manoscritto, di cui in A B N T W Θ non si trova traccia³. Il gradino successivo, per l'acquisizione dei dati della ricerca storica, ci porta allo studio degli autori. In questo ambito la linea di demarcazione tra occidente e oriente, già accennata dalle interpolazioni del codice di Beza, assume uno spessore più ampio e definito. Nell'oriente greco cristiano non si riscontrano tracce di commentatori che producano letteratura esegetica di Gv 7,53-8,11, se non a partire da Eutimio Zigabeno nel 1118 d. C. Per l'occidente latino, lo scenario è radicalmente difforme, poiché autori come Girolamo, Agostino⁴ e Ambrogio⁵ sono i primi a commentarne il testo. Eusebio di Cesarea cerca di investigare sulle fonti che hanno dato vita a questa pericope: lo storico vede delle assonanze con storie che circolavano sulla misericordia di Gesù, associate a Papia di Gerapoli⁶. Infante certifica la presenza di questo materiale già a partire dal II secolo d. C.⁷. Dal *Pastore* di Erma⁸, invece, sappiamo che fino ad una certa età, nella Chiesa dei primi secoli, vi era riluttanza a perdonare l'adulterio, per cui Brown ipotizza che la letteratura riguardante l'adultera fosse stata estromessa fino al cambiamento di tale prassi⁹.

² Cf. P. PERKINS, *Vangelo di Giovanni* (Nuovo grande commentario biblico), Queriniana, Brescia 2014, 1243.

³ Cf. J. H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, T&T Clark, Edinburgh 1929, 715.

⁴ Cf. AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Omelia 33.

⁵ Cf. AMBROGIO, *Epistole* 50-68.

⁶ Cf. EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*, 3, 39, 17.

⁷ Cf. R. INFANTE, *Giovanni. Introduzione, traduzione, commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 40), San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, 207.

⁸ Cf. ERMA, *Pastore*, Mandato 4, 1.

⁹ Cf. BROWN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, 512.

I risultati del lavoro, critico-storico-letterario, svolto dagli studiosi, fin qui sembra averci fornito alcuni elementi utili per il percorso che abbiamo iniziato sul brano di Gv 7,53-8,11. In prima battuta si rivela acquisito che non ci troviamo davanti ad un materiale giovanneo; inoltre esso compare all'interno del vangelo di Giovanni non prima del IV secolo d. C., mentre in oriente tale testo comparirà molto dopo con Zagabeno. Da fonti antiche, come il *Pastore* di Erma, riprese da Brown e corroborate da Bernard, che cita a sua volta Cipriano, Tertulliano e Origene, si riscontra una forte rigidità etica nella Chiesa del II-III secolo nei confronti dell'adulterio, la quale non era incline ad un atteggiamento magnanimo nelle questioni disciplinari in tal ambito¹⁰. Zumstain¹¹, il quale riprende Von Campenhausen e Thyen, identifica l'ambiente vitale della pericope in una Chiesa ove ci fosse un forte dibattito sulla pratica penitenziale. Dopo aver visto i problemi di matrice critica, storica e contestuale, poniamo l'attenzione a quelli di carattere più squisitamente testuale.

1.1. La pericope nel contesto

Il brano dell'adultera si pone all'interno di un quadro testuale del vangelo di Giovanni in cui, dopo il discorso del pane di vita, si aprono una serie di dispute cristologiche (cf. Gv 7), la diatriba sul peccato, sul giudizio e la figliolanza abramitica (Gv 8) e sul credere o non credere in Gesù (Gv 9-10). L'arco narrativo di Gv 7-10 assume anche delle coordinate spaziali, poiché vi è uno spostamento della scena dalla Galilea alla Giudea, unite a delle coordinate temporali, con la citazione di due feste del ciclo liturgico ebraico: le capanne (Gv 7,2) e la dedicazione del Tempio (Gv 10,22). Zumstein, seppur con alcune sfumature diverse, riconosce anch'egli un filo conduttore in questi capitoli del libro di Giovanni, ponendo il brano dell'adultera come una sorta di interruzione narrativa¹², nello sviluppo della ormai consumata rottu-

¹⁰ Cf. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 715.

¹¹ Cf. J. ZUMSTEIN, *Il Vangelo di Giovanni I* (Strumenti 72), Claudiana, Torino 2016, 373.

¹² Cf. ZUMSTEIN, *Il Vangelo di Giovanni I*, 31.

ra tra Gesù e il giudaismo istituzionale. Brown propone una divisione del testo giovanneo, con una sezione più ampia, 5-10, centrando la linea di sviluppo attorno alle feste ebraiche, il Sabato (5,1-47), la Pasqua (6,1-71), le Capanne (7,1-10,21) e la Dedicazione (10,22-42). Con questo sistema di riferimento, i capitoli in questione vengono visti come una sostituzione da parte di Gesù dei segni identificatori della liturgia ebraica, il riposo sabbatico (Gv 5), la manna (Gv 6), le cerimonie dell'acqua e il Tempio con il suo altare¹³. Sempre Brown fa notare che il brano dell'adultera è omissso dai principali manoscritti greci, esso appare inoltre fuori contesto anche se con qualche nesso nei confronti di 8,15-46a. L'asserzione di un non materiale giovanneo, riferito a Gv 7,53-8,11, come già appurato, è sostenuta da un unanime consenso all'interno del mondo esegetico; tuttavia sono diversi gli approcci nello spiegare e interpretare questo testo all'interno della testualità di Giovanni. Questo lo si nota anche dall'opera di Moloney, il quale, citando Metzger, Becker, Blanck e Schnackenburg, identifica la pericope come una interpolazione degli scribi, appartenente ad un materiale che non si voleva smarrire. Ferma restando l'ispirazione e l'importanza del brano, nella testimonianza che dà di Gesù di Nazareth, Moloney non tarda a considerarlo come interferenza con il sistema del resoconto che il narratore fa della presenza di Gesù alle festività israelite¹⁴. Perkins, analizzando la storia del vangelo di Giovanni, e partendo dal confronto papirologico dei vari manoscritti, attribuisce alla pericope in questione il titolo di *agraphon* «vagante», che per caso venne copiato nei manoscritti giovannei¹⁵. A questo punto del lavoro sembra utile fare il punto degli elementi acquisiti. I dati storico-critici ci forniscono la situazione di un brano che, solamente in occidente, si afferma intorno al IV secolo, e che una buona parte di autori considera come una mera interpolazione tardiva, vacante e casuale, la quale è finita in un arco narrativo giovanneo solo per

¹³ Cf. BROWN, *Il Vangelo secondo Giovanni*, 458-459.

¹⁴ Cf. F. J. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni* (Sacra pagina 4), Elledici, Luemann 2007, 226.

¹⁵ Cf. PERKINS, *Vangelo di Giovanni*, 1242.

ragioni di compatibilità tematica. Ora, la domanda che ci accompagnerà per il prosieguo del lavoro sarà: la pericope dell'adultera è veramente un inserto casuale, o nella teologia che vi si cela è possibile riscontrare un percorso fatto dalla Chiesa nella comprensione di un particolare atteggiamento di Gesù verso colui che pecca? Il dialogo tra l'approccio diacronico con quello sincronico consentirà di evidenziare i tempi e i contenuti con cui il Gesù della pericope si è affermato nella Chiesa dei primi secoli.

2. Gv 7,53-8,11. LA TRAMA E IL RACCONTO

Il primo passo da fare, nello studio della pericope in questione, è stabilire le fasi del racconto, le quali poi ci permetteranno di andare oltre la storia e rendere intellegibile il messaggio, e cioè non “cosa”, ma “come” si narra, da cui poi riscontrare l'enfasi sulle tematiche principali¹⁶ e la costruzione che il narratore fa dei personaggi¹⁷. Considerando che la diade testo-lettore, nella dinamica comunicativa, è da intendersi con una duplice direzione, dove è il lettore che legge il testo e il testo che legge il lettore, sarà premura di questo contributo tener presente il patto narrativo tra l'autore implicito e il lettore implicito, essendo quest'ultimo il potenziale destinatario reale dello scritto¹⁸. L'attenzione sul patto narrativo consente di comprendere l'idea dell'autore veicolata nel testo, da cui poi ricavare informazioni di natura teologica, recepite da colui che legge.

2.1. Gesù è colui che insegna: l'esposizione

Secondo Aletti¹⁹, il compito dell'approccio narrativo al testo biblico si dipana su tre binari precipui:

¹⁶ Cf. J. N. ALETTI, «Approccio narrativo ai racconti biblici», in E. SALVATORE – A. GUIDA – C. MANUNAZA (edd.), *Il racconto biblico*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 21.

¹⁷ Cf. L. ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica* (Strumenti 65), Claudiana, Torino 2014, 11.

¹⁸ Cf. ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, 26.

¹⁹ Cf. ALETTI, *Approccio narrativo ai racconti biblici*, 20.

- mettere in evidenza un doppio intreccio, di situazione e rivelazione, nei micro-racconti;
- analizzare l'unità narrativa dei macro-racconti;
- studiare la costruzione dei personaggi.

Essendo la pericope in questione composta da appena dodici versetti, il nostro interesse verterà sulle parti essenziali della trama, con alcuni rimandi ai brani attigui che ne consentono una lettura con una diottria più ampia, e si focalizzerà sui personaggi che danno vita al racconto. Sia Aletti che Zappella²⁰ si affidano ad un sistema quinario per identificare le parti del racconto, soluzione per cui si opererà in questo lavoro, considerando la situazione iniziale, la complicazione, l'azione trasformatrice, la soluzione e la situazione finale.

In prima battuta, si cercherà di approfondire la situazione iniziale, dove al lettore vengono fornite le informazioni indispensabili alla comprensione di quanto sarà narrato e relative a ciò che sta per evolversi nei fatti. Entrando nel vivo della pericope, leggiamo:

7:53 Καὶ ἔπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ,`

8 Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.* 2 Ὁρθρου δὲ πάλιν ἑπαγγέλετο εἰς τὸ ἱερὸν ἡ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν,* καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς`.

Questo anello di congiunzione tra i due capitoli comincia nel dare alcune nozioni di movimento e di carattere toponomastico. Al 7,53 sembra sciogliersi la situazione di Gv 7, dove Gesù, durante la festa di *Sukkot*, prese la parola con il suo insegnamento sulla simbologia dell'acqua riferita al credente in lui. Quelle parole del Signore suscitarono reazioni diverse tra il popolo, poiché alcuni considerarono Gesù ὁ προφήτης, *il profeta* (v. 40), altri il Cristo (v. 41), altri ancora suscitavano dubbi sulla sua messianicità, essendo egli di provenienza galilaea (v. 41), citando la profezia di Michea 5. Il dato che Giovanni sancisce è che nel popolo vi fosse σχίσμα, *divisione*, riguardo all'identità di

²⁰ Cf. ALETTI, *Approccio narrativo ai racconti biblici*, 21.

Gesù. Per entrare nella gravità della questione, soffermiamoci sul vocabolo utilizzato dall'autore per descrivere la divisione che le parole di Gesù nel Tempio avevano sollevato. La parola σχίσμα è di solito impiegata per definire uno strappo che si crea in un tessuto, come in un vestito, o altresì una divisione e dissenso che si può produrre riguardo ad un oggetto su cui verte una disputa. Nei sinottici troviamo tale vocabolo in Mc 2,21 e Mt 9,16, mentre in Gv si trova in 7,43; 9,16; 10,19. Stringendo il campo a Gv 7, notiamo un Gesù dipinto nel suo ruolo di maestro (v. 14), per cui alcuni lo credono essere un profeta (v. 40). Davanti alla persona di Gesù si scatena un dissenso sia tra la folla (v. 43), sia tra i Farisei e Nicodemo, membro dei Farisei. Nei vv. 48-52 il narratore afferma che i Farisei si proclamano interpreti autentici dell'identità di Gesù (v. 48), e la disputa con Nicodemo s'incentra sulla questione della Legge. Gv 7, tra i vari tratti di Gesù, ne traccia uno in cui egli insegna e genera divisione con il suo atteggiamento davanti alla Legge. Gesù che insegna e il suo rapporto con la Legge sarà ripreso più avanti. Mettendo piede in 7,53, osserviamo come le coordinate spaziali, riferite a popolo e farisei, οἶκον e ὅρος τῶν ἐλαιῶν, rivolta a Gesù, unite al verbo di movimento, ἐπορεύομαι, non solo preparano la scena successiva, ma portano il gravame di una situazione ancora non pienamente conclusa. Il regolamento di conti tra Gesù e la *governance* d'Israele sarà rimandato all'arco temporale del giorno dopo, per continuare nella macro-narrazione dei capitoli successivi. In 8,2 l'avverbio πάλιν, *di nuovo*, sembra fare da elemento di congiunzione narrativa tra il tempo della narrazione precedente e la giornata che sta per iniziare con la specificazione di Ὁρθρου, *il mattino presto*, momento in cui Gesù si reca al Tempio, e ognuno del popolo andava da lui. In questo versetto è bene sottolineare come l'autore descriva la scena e come decida di mettere a fuoco i personaggi per impostare la situazione iniziale. Il v. 2 recita in questo modo:

Ὁρθρου δὲ πάλιν ἤρχεντο εἰς τὸ ἱερὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν,* καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.

Il mattino presto, di nuovo giunse al Tempio e tutto il popolo cominciava a venire presso di lui, ed egli seduto cominciava ad insegnare.

Il narratore apre con un'indicazione temporale, che allude all'inizio della giornata, e un avverbio che rimanda ad un significato ingressivo. I verbi riferiti a Gesù sono posti all'aoristo, descrivendo l'azione del giungere al Tempio, del sedersi e dell'insegnare. L'aoristo, uscendo dal suo senso temporale, è informato da diverse peculiarità aspettuali. Il fatto che l'azione sia caratterizzata dal dato temporale, Ὠρθρον, *di buon mattino*, e che vi sia la presenza di παλιν, *di nuovo*, ci porta a considerare il valore di questi aoristi con una sfumatura ingressiva, dove Gesù si reca al Tempio per la prima volta in quella giornata, si siede e comincia ad insegnare²¹. Quest'ultimo atteggiamento di Gesù, descritto dall'autore, consente di riflettere su un'altra peculiarità dell'aoristo, e cioè la sua attualità stativa. Di norma è difficile attribuire al verbo διδασκω una qualità ingressivo-stativa, poiché essa s'intende con i verbi che indicano una condizione, come essere, avere, vivere, la quale poi si protrae nel tempo. Poggi chiarisce come il valore ingressivo possa essere attribuito anche a verbi d'azione, soprattutto quando l'azione costituisce un elemento di novità nella narrazione²². Nello spazio narrativo di Gv 7-10, Gesù è ritratto a insegnare nel Tempio in 7,14, e in 9,1-4 viene chiamato Rabbi e fa un insegnamento sul peccato cogliendo l'occasione di operare il segno di una guarigione. Nella pericope dell'adultera, il v. 2 descrive Gesù per la prima volta nella scena che assume la funzione di maestro, che sarà confermata al v. 4. In base a queste nozioni e tenuto conto dell'essenza del verbo διδασκω, sarebbe forse azzardato dare all'aoristo ἐδίδασκεν una sfumatura stativa, ma non sembra così audace affermare che l'aoristo in questione esprime un'azione nuova che Gesù compie, che trova diramazioni anche fuori dalla pericope, e che determina il ruolo-atteggiamento con cui Gesù si pone e con cui viene riconosciuto in Gv

²¹ F. BLASS – A. DEBRUNNER – W. FUNK, *A greek grammar of the New Testament and other early christian literature*, The University of Chicago Press, Chicago 1961, §331.

²² Cf. F. POGGI, *Corso avanzato di Greco neotestamentario*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 117.

2.2. La complicazione e la risoluzione

La fase successiva nello studio del racconto ci porta a prendere in considerazione la parte della pericope di 8,3-10. Facendo una prima istantanea di questi versetti, si potrebbe ipotizzare la presenza di una complicazione del racconto, poiché insorgono personaggi nuovi, scribi, farisei e la donna adultera (cf. v. 3). Vi è un restringimento nella tematica portata in essere dai nuovi personaggi, come la Legge, Mosè e la questione dell'adulterio (cf. v. 4-5). Successivamente il narratore applica una *focalizzazione interna*, fornendo un'informazione e un giudizio sulla psicologia di scribi e farisei e sulle loro intenzioni (cf. v. 6). Zappella fa notare come la narrazione biblica utilizzi variegate strutture per comporre la fase della complicazione, strutture a tre gradini o a quattro gradini²⁴. Senza dover inserire necessariamente il brano in sistemi predefiniti, pur essendo questi di grande utilità, entriamo nel vivo di questa sezione. La schematizzazione ci aiuterà a fare ordine e a ipotizzare le varie sottofasi della complicazione del racconto:

La donna viene condotta davanti a Gesù

3 Ἀγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἡ γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ
κατελημμένην καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ

Disputa Giuridico-Teologica

4-5 ῥέγουσιν αὐτῷ· * διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατεῖληπται ἐπ'
αὐτοφώρῳ μοιχευομένη· ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῶν Μωϋσῆς
ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ Ἰοῦν τί λέγεις· *

Nota ermeneutica sulle intenzioni degli scribi e dei farisei

6a τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν κατηγορεῖν
αὐτοῦ· *

²⁴ Cf. ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, 70.

Passiamo ora a giustificare la motivazione di questa scelta. In Gv 8,3 troviamo il verbo di movimento *αγω*, al presente attivo, con cui viene sancita l'irruzione degli scribi e dei farisei e della donna adultera nella scena. Dunque emergono dei personaggi nuovi che vengono descritti dal narratore, con un'ulteriore descrizione, poiché scribi e farisei sembrano volere distogliere l'attenzione da Gesù e dal suo insegnamento (v. 2), e centrare l'attenzione sulla donna e la sua meritevole condanna. I verbi utilizzati danno lo stacco e l'antagonismo con l'azione precedente:

2 καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτοῦς`.	3 <u>Ἀγουσιν</u> δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἡγναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ` κατελιμμένην καὶ στήσαντες <u>αὐτήν ἐν μέσῳ</u>
--	---

Al v. 2 troviamo il popolo che viene da Gesù, e Gesù seduto ad insegnare. Al v. 3 vediamo scribi e farisei giungere nella scena, prenderne il possesso ponendo la donna in piedi, in mezzo al luogo dove il maestro insegnava. I farisei trasformano la scena dall'essere una situazione didattica ad un tribunale dove vi è un giudice seduto, un imputato in piedi e degli accusatori\testimoni. Ai vv. 4-5 i testimoni\accusatori prendono la parola, e riconoscendo Gesù come *διδασκαλε*, espongono la situazione della donna e, tirando in ballo Mosè e la Legge, emettono già la sentenza. La parentesi del v. 6, con l'annotazione di carattere psicologico sulle intenzioni di scribi e farisei, rende esplicito il fatto che la disputa giuridico-teologica non è che una trappola, di cui la donna è solo l'esca. Gesù, o osserva la Legge, e accetta che la donna possa essere uccisa, o trasgredisce la Legge, per portare avanti la sua missione di perdono, di magnanimità e salvezza. Gesù sembra in trappola e destinato a passare dal ruolo di maestro a quello di vero imputato. Questi dati favoriscono la considerazione di una complicazione del racconto iniziato nei versetti precedenti.

2.3. Gesù risolve la disputa con gesti e parole

Dopo queste considerazioni sulla complicazione nella successione degli eventi, passiamo ad analizzare l'azione trasformatrice e la risoluzione.

Di norma la risoluzione si configura come il momento in cui la tensione iniziale, generata da un'azione, viene smorzata da un'altra azione decisiva, che ha un effetto trasformatore sulla vicenda²⁵. L'azione trasformatrice si può diramare nel binario della peripezia: il rivolgimento dei fatti verso il loro contrario; o del riconoscimento: il rivolgimento dall'ignoranza alla conoscenza o da una situazione ostile ad una favorevole.

Nei vv. 6b-8 leggiamo:

ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ ^ϛκατέγραφεν εἰς τὴν γῆν^ϛ. 7 ὥς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες ^οαὐτόν, ^ϛἀνέκυψεν καὶ εἶπεν ^ϛαὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ^{ἐπ} αὐτὴν βαλέτω λίθον^ϛ. * 8 καὶ πάλιν ^ϛκατακύψας ^ϛἔγραφεν εἰς τὴν γῆν^ϛ.

In questa parte di brano si evince la presenza di una risposta alla fase della complicazione dove Gesù, precedentemente chiamato in causa, risponde con un gesto e un detto. Il gesto di κύψας, *chinarsi*, e κατέγραφεν, *scrivere*, e ἀνέκυψεν, *risollevarsi* (v. 2), è la prima risposta al ruolo che scribi e farisei volevano affidargli nella situazione, ponendo la donna in piedi e lui seduto. Come gli interlocutori di Gesù cambiano la scena, modificandola in un tribunale (v. 3), così a sua volta il maestro non accetta i parametri imposti dalla situazione e li scardina cambiando posizione tramite la gestualità (vv 6b.8).

3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατελημμένην καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ	2 καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, * καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς. 7a ὥς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες ^οαὐτόν, ^ϛἀνέκυψεν 6b ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ ^ϛκατέγραφεν εἰς τὴν γῆν 8 καὶ πάλιν ^ϛκατακύψας ^ϛἔγραφεν εἰς τὴν γῆν^ϛ.
---	--

²⁵ Cf. ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, 71.

All'interno del gesto di chinarsi e scrivere, vi è il detto di 7b:

εἶπεν ᾠτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἔπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον³.

Con tale detto, visto secondo l'ottica della trama, Gesù mette a tacere l'insistenza dei suoi avversari, e contemporaneamente dà una sua interpretazione e applicazione della Legge. Egli continua nel suo insegnamento e smaschera e sventa la trappola di scribi e farisei, che il narratore aveva precisato essere la vera intenzione della *governance* d'Israele. Se nella complicazione vi era un agguato, che aveva la donna e la questione giuridico-teologica come esca, il narratore descrive Gesù in un gesto e una parola che compongono l'azione trasformatrice (vv. 6-8): la peripezia con cui il narratore descrive Gesù ha veramente volto la situazione verso il suo contrario. Al v. 9 constatiamo la risoluzione della complicazione, poiché tutti coloro che volevano uccidere la donna se ne andavano, a cominciare dai più anziani:

9α ὁ δὲ ἀκούσαντες ἔξῃρχοντο εἰς καθ' * εἰς ἄρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ᾠ καὶ κατελείφθη ᾠμόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.

Confrontato con il v. 3, sembra chiaro il contrasto che il narratore ha voluto porre tra la complicazione e la risoluzione: nella complicazione gli scribi e i farisei irrompono nella scena, accusano ed esercitano un potere sulla donna, nella risoluzione se ne vanno accusando loro stessi di non essere senza peccato e rimangono solo Gesù e la donna.

<i>Complicazione</i>	<i>Risoluzione</i>
3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ᾠ γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατελιμμένην καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ	9 ὁ δὲ ἀκούσαντες ἔξῃρχοντο εἰς καθ' * εἰς ἄρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ᾠ καὶ κατελείφθη ᾠμόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.

La risoluzione delinea una situazione mai creatasi nel corso della pericope, poiché troviamo Gesù e la donna da soli. Il dialogo tra i due

farà emergere la situazione finale a cui il narratore ha voluto portare il lettore. In Gv 8,10-11 ricorre il verbo κατακρίνω, per due volte, e Gesù e la donna affermano che i testimoni-accusatori erano scomparsi dalla scena, e Gesù conferma la sua non intenzione di giudicare la donna, la quale non lo chiama διδασκαλε, ma κυριε. Il cambiamento rispetto alla scena iniziale ci dona la modifica dei personaggi e il cambio di appellativo ricevuto da Gesù: non più διδασκαλε, ma κυριε. Colui che è riconosciuto come Signore, che ha fatto riconoscere agli accusatori la loro colpa, è capace, nel v. 11b, di porsi con un imperativo, μηκέτι ἀμάρτανε. Egli riconosce il male del peccato, e vuole innescare un processo di conversione nella donna. Il dinamismo peripezia-riconoscimento sembra dipanarsi in tutta la pericope, poiché Gesù rivolge verso il suo contrario l'intenzione dei capi d'Israele, e sia gli accusatori che il colpevole compiono un riconoscimento: gli scribi e i farisei dei loro peccati, la donna adultera della signoria di Gesù. Per la donna sembrano calzare le parole di Sonnet citate da Zappella, che fanno emergere la maestria del narratore e la portata del patto narrativo: «La combinazione tra peripezia e racconto non è solo una dimostrazione di abilità da parte del narratore biblico ma anche parte di quel patto con il lettore, per cui il narratore si riconosce signore del racconto, riconoscendo Dio come Signore della storia»²⁶. Dal confronto tra il v. 2 e il v. 10 sembra emergere lo sviluppo che il narratore ha dato all'insegnamento di Gesù: egli non giudica, sprona alla conversione, è riconosciuto Signore non dagli esperti di Legge e prescrizioni, ma dai peccatori.

2 Ὁρθρου δὲ πάλιν ἱ παρεγένετο εἰς τὸ ἱερὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν,* καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.

10 ἱ ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἱ εἶπεν ἱ αὐτῇ· γύναι, ἱ ποῦ εἰσιν; οὐδεὶς σε κατέκρινεν; 11 ἱ δὲ εἶπεν· οὐδεὶς, κύριε. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω· πορεύου, ἱ [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε.]]*

²⁶ ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, 75.

Alla fine di questo percorso, riassumiamo le fasi della trama della pericope: 7,53-8,2: *situazione iniziale*; vv. 3-6a: *complicazione*; vv. 6b-8: *azione trasformatrice*; v. 9: *risoluzione*; vv. 10-11: *situazione finale*²⁷.

Al termine dell'ipotesi sulla trama, si può notare come al centro vi sia il detto risolutore di Gesù (v. 7), che sventa la trappola orditagli e risponde alla questione giuridico-teologica, consegnando al lettore un Gesù che insegna e che è coinvolto in una disputa, per mezzo della quale dà una nuova lettura del peccato, del peccatore, della Legge e dei suoi comandamenti. Il dinamismo Peccato-Legge-Accusa-Punizione sembra essere spezzato dal detto e gesto di Gesù. La risoluzione e situazione finale che si creano conducono ad una circolarità che vede un trittico completamente difforme: Gesù-Donna/Peccatore-Perdono. Questo è un ulteriore punto del patto narrativo, che l'autore marca nei confronti del lettore affinché anch'egli possa essere riletto da questo brano. La risposta al peccato non è l'accusa assetata di morte, non è la giustizia di un giustiziere. La Legge riceve una buona applicazione quando essa si rilegge, e, visto il gesto di Gesù, potremmo anche dire, si riscrive, nella consapevolezza che solo un atteggiamento non giudicante e magnanimo può generare pentimento e conversione. Visti i dati degli approcci diacronici, integrati con i dati di origine sincronica fin qui acquisiti, sembra che il Gesù della pericope dell'adultera abbia fatto fatica ad affermarsi nella Chiesa dei primi secoli. Questo però non mette tale testo in secondo piano o nel novero della casuale inserzione, ma proprio il fatto che tale tradizione con tale messaggio sono sopravvissuti, e si siano affermati nel libro di Giovanni, ne denota la forte importanza dei suoi contenuti teologici.

3. I PERSONAGGI. GESÙ, SCRIBI E FARISEI

Dopo esserci soffermati sulle fasi del racconto, poniamo la nostra attenzione sui personaggi, verso i quali è finalizzata la costruzione della trama. Zappella afferma che la storia esiste solo se nutrita dalla presenza di personaggi, poiché non esistono avvenimenti senza personaggi²⁸.

²⁷ Si veda lo schema della trama in Appendice, 17.

²⁸ Cf. ZAPPELLA, *Manuale di analisi narrativa biblica*, 142.

Nella prima parte del brano i personaggi su cui il narratore costruisce l'azione fino al v. 10 sono Gesù e gli scribi e i farisei. La citazione dei farisei uniti agli scribi riflette un problema letterario riferito al vocabolario, che appare essere di matrice sinottica, piuttosto che giovannea, definendolo quindi come *marker* testuale per una non attribuzione giovannea²⁹. Tuttavia, concentrandoci sui versetti in questione, cerchiamo di comprendere come il narratore abbia voluto costruire questi personaggi.

3.1. Gli scribi e i farisei

In 8,3 compare, per la prima volta nella scena, la delegazione di scribi e farisei. Nei vangeli sinottici (cf. Mc 2,16; Mt 2,4), la categoria scribale sembra non essere propriamente una frangia del giudaismo, bensì una categoria che si annoverava nei vari volti del giudaismo. Tra le fonti extra-bibliche che documentano questa sfumatura della compagine scribale, troviamo Giuseppe Flavio, il quale ci fornisce un'ulteriore informazione facendo menzione degli scribi del Tempio e degli scribi dello *strategos* Eleazer³⁰. Keith ipotizza che la citazione nel testo dell'adultera potesse dare loro il ruolo di mediatori, atti a rafforzare l'autorità interpretativa del gruppo a cui appartenevano, paragonabile al moderno avvocato\procuratore³¹. Farisei e scribi compaiono in un momento in cui il narratore aveva già dato un assetto ben preciso alla scena, sia in termini di spazio, poiché il tutto si svolge nel Tempio, sia in termini di svolgimento, dove Gesù è descritto nel suo essere seduto, καθίσας, e nell'insegnare, ἐδίδασκεν. Scribi e farisei prorompono nella scena tramite un gesto\azione e una parola:

²⁹ Cf. C. KEITH, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and literacy of Jesus* (New testament tools, studies and documents 38), Brill, Leiden-Boston 2009, 110.

³⁰ Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità* 11.128; 12.142; 20.208.

³¹ Cf. KEITH, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and literacy of Jesus*, 111.

Azione	Parola
3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατελιμμένην καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ	4 ῥέγουσιν αὐτῶν^T. * διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατελίπηται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη¹. * 5 ἔν δὲ τῷ νόμῳ ῥῆμιν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας ῥιθάζειν. σὺ ῥοῦν τί λέγεις^T;

Sia il gesto introdotto da *αγω*, sia la parola introdotta da *λεγω*, vedono questi verbi al presente indicativo, quasi a indicare una progressione dell'azione, dove il *focus* non si prende cura dell'inizio o della fine, bensì dello svolgimento visto dall'interno³². Il narratore fa compiere un altro passo a scribi e farisei, per collocarli all'interno della scena, poiché essi sollevano il problema giuridico-teologico del v. 4. In tale versetto si riscontrano alcune particolarità. È curioso che essi si rivolgono a Gesù con l'appellativo di *διδάσκαλε*, ma tramite questo l'autore conferma il ruolo di Gesù come colui che in questo momento sta insegnando, avendo autorità didascalica verso Mosè e il comandamento. Tale premessa, da parte degli antagonisti del maestro, smaschererà ancora di più la subdola intenzione che spinge scribi e farisei nella disputa giuridico-teologica. Al v. 6 la voce narrante ci consente di entrare nella psicologia e nell'intenzione di scribi e farisei, i quali non si preoccupavano della finalità del comandamento o della donna che avevano dinanzi. La loro preoccupazione non era rivolta verso l'integrità dell'osservanza del comandamento, ma era mossa dall'intento di avere prove per accusare Gesù di essere ostile a Mosè e alla Legge. Zumstein fa una considerazione già in parte condivisa in precedenza, nella disamina della complicazione. Egli considera un ricatto psicologico quello degli scribi e dei farisei verso Gesù: se Gesù avesse rispettato la Torah, avrebbe tradito il suo insegnamento; se avesse usato misericordia, avrebbe violato la Torah³³. Gli scribi e i farisei citano le prescrizioni di Dt e Lv, legate al peccato di adulterio,

³² Cf. POGGI, *Corso avanzato di Greco neotestamentario*, 95.

³³ Cf. ZUMSTEIN, *Il Vangelo di Giovanni* I, 375.

ma in questo chiamano Gesù a λέγεις, *parlare*, in merito a ciò, obbligandolo ad emettere un giudizio sulla donna e quindi un'interpretazione sulla Legge. Cerchiamo di compiere un ulteriore approfondimento per comprendere la volontà del narratore nel costruire i personaggi degli scribi e dei farisei nella pericope. Flori³⁴ afferma qualcosa che può darci una prospettiva interessante riguardo la trappola tesa al Maestro proprio sul terreno scivoloso del giudizio. Egli asserisce che al v. 12 Gesù si presenta come luce, riprendendo le movenze di Gv 7,37, e nell'arco di Gv 8 vi sono due modi di conoscere, due conoscenze: quella di Gesù originata dal Padre, e quella presuntuosa della *governance* israelitica. Questa seconda conoscenza ha l'ardire di giudicare senza conoscere e quindi di giudicare secondo la carne (cf. Gv 8,14-16). La peculiarità del conoscere, come già visto nella distribuzione della trama, forma, insieme alla peripezia, una delle tecniche usate dal narratore. Egli sembra delineare i personaggi in base a quanto si siano lasciati cambiare dalla conoscenza di Gesù e del suo giudizio: gli accusatori, che giudicano, se ne andranno, mentre l'adultera rimarrà sola con Gesù, il quale non giudica. Riprendendo Flori, il narratore appare descrivere scribi e farisei come coloro che conoscono secondo la carne, proprio in virtù del loro modo di intendere il giudizio. Moloney, riguardo al tema del giudizio, afferma che Gesù non giudica in base alla propria autorità, ma grazie all'unione che ha con colui che lo ha mandato³⁵. Per scribi e farisei, nella pericope dell'adultera, il tema del giudizio sembra centrale, ed esso si interseca nell'intimo rapporto Legge-Peccato-Mosè-Gesù. I personaggi antagonisti di Gesù appaiono viziati nel loro giudizio ancor più verso la Legge che verso la donna, poiché il loro modo di conoscere e interpretare la Legge è pretestuoso, aggressivo, scevro dalla ricerca del bene. Scribi e farisei, nei vv. 3-4, vengono costruiti apparentemente con una predo-

³⁴ Cf. L. FLORI, *Le domande del Vangelo di Giovanni. Analisi narrativa delle questioni presenti in Gv 1-12* (Studi e ricerche. Sezione Biblica), Cittadella, Assisi 2013, 386-394.

³⁵ Cf. MOLONEY, *Il vangelo di Giovanni*, 232.

minanza del *telling* rispetto allo *showing*, poiché il narratore ne manifesta in modo esplicito gli atteggiamenti e le intenzioni: vogliono tendere un agguato a Gesù, ma, ancora di più, pongono l'insegnamento magnanime di Gesù in opposizione alla Legge. Essi fanno della punizione l'unica possibile ammenda al peccato e non contemplano assolutamente la possibilità di un ravvedimento e di una conversione. Scribi e farisei si rivelano così testimoni di un peccato, accusatori, interpreti e giudici che fanno rispettare la Legge:

4 ἡ λέγουσιν αὐτῷ^τ. * διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη^η. * 5 ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας ᾠθαρίζειν. σὺ ἰοῦν τί λέγεις^τ;*

L'ultimo gesto\azione di scribi e farisei si rivela essere l'esatto contrario di come avevano iniziato la loro presenza nella scena: essi se ne vanno così come erano venuti, senza aver ottenuto nulla di ciò che avevano orchestrato. Questo si pone, come vedremo, in ulteriore contrasto con la costruzione del personaggio di Gesù, che compie gesti e dice parole, ma con altre finalità e con un differente risultato, tipico di chi conosce secondo lo spirito e non secondo la carne. Il conoscere secondo la carne sembra sfociare in un rapporto verso il dinamismo Legge-Peccato-Mosè-Gesù, che o si scioglie in una accusa-punizione-morte, o non trova altra alternativa se non quella di andarsene (v. 9). Riassumendo le peculiarità di scribi e farisei, si evidenzia come essi vengono costruiti in una dinamica gesto\azione-parola-gesto\azione, dove irrompono nella scena conducendo la donna sorpresa in adulterio. A questo succede la parola accusatrice, da cui emerge il loro modo di conoscere e di interpretare la Legge, il quale si scioglie in un fallimento completo delle loro intenzioni e del loro giudizio:

Gesto\Azione

3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἡ γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατείλημμένην καὶ στήσαντες αὐτήν ἐν μέσῳ

Parola

4 ῥάγουσιν αὐτοῖς· * διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη· * 5 ἐν δὲ τῷ νόμῳ ῥήμιν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ

Gesto\Azione

9 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἔξήρχοντο εἰς καθ' * εἰς ἄρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων

Brown e Grasso³⁶, nel commento a questi versetti, focalizzano l'attenzione sulla pena citata dagli accusatori, poiché Lv 20,10 e Dt 22,21 stabiliscono la pena di morte per adulterio, ma non danno chiarezza sulla modalità d'esecuzione, che invece, essendo certificata da Ez 16,38-40, qualifica una prassi della lapidazione, comune ad ogni tipo di condanna a morte³⁷. Infante³⁸, riguardo la modalità d'esecuzione della pena, fa un breve *excursus*, poiché nel corso delle epoche si passò dalla lapidazione al rogo, per finire alla morte per strangolamento³⁹. Riprendendo la scelta fatta nell'organizzazione dei versetti che riguardano i personaggi in questione, e nel rispetto delle vedute degli esperti prima citati, cerchiamo di osservare i dati acquisiti dal testo. La costruzione dei personaggi, scribi e farisei, sembra essere parte integrante del patto tra narratore e lettore, e la circolarità Legge-Peccato-Giudizio deve confrontarsi con quella della conoscenza. Scribi e farisei compiono gesti e parole, con una loro intenzione ben precisa, ma che è comunque veicolata da un loro modo di conoscere la Legge: la Legge può decretare la morte di qualcuno. Flori⁴⁰, considerando il

³⁶ Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, 359.

³⁷ R. E. BROWN, *The Gospel according to John (I–XII). Introduction, translation, and notes* (Anchor Bible 29), Doubleday, Garden City (NY) 1966-1970, 333.

³⁸ Cf. INFANTE, *Giovanni. Introduzione, traduzione, commento*, 207.

³⁹ MISHNA, *Sanhedrin*, 11, 1.6.

⁴⁰ Cf. FLORI, *Le domande del Vangelo di Giovanni*, 388.

tema del giudizio in correlazione con Gv 8,15 e 2 Cor 5,16, afferma come ci sia una connessione tra questi due brani, in cui vede un'esortazione verso il cristiano affinché abbia un giudizio che origini dal conoscere Cristo non più secondo la carne ma secondo lo spirito. Applicando il tutto agli scribi e ai farisei, appare che il narratore descrive i sintomi di una conoscenza di Cristo secondo la carne: prendere un comandamento alla lettera e applicarlo con severità senza curarsi se la sua applicazione è conforme all'intento con cui era stato emanato, o ancora usarlo per i propri scopi. All'inizio dello studio della pericope di Gv 7,53-8,11, ci si è soffermati sui problemi di carattere testuale, per i quali questa pericope sembra essere più propria di un materiale sinottico che giovanneo. Questo dato di natura storico-critica apre ad una serie di considerazioni sul perché questa pericope sia stata "soppressa" e compaia solamente dopo il IV secolo. Secondo lo studio apportato da Keith, il quale usa il termine "soppressione", essa sarebbe originata da una situazione ecclesiale che riteneva pericolosa la misericordia, in un regime giuridico-disciplinare non definito, il quale poteva destare confusioni⁴¹. Altra questione da considerare era il problema teologico della prassi penitenziale, per cui un peccato senza pena era inconcepibile; o ancora, che vi fosse una acerrima disapprovazione dei primi cristiani verso l'adulterio, per cui l'immagine di un Gesù tollerante verso chi avesse peccato era considerata un rischio⁴². Bernard afferma che il tema dell'adulterio fu segnato da una forte rigidità, con l'intento di segnare una robusta distinzione tra i costumi pagani e l'etica cristiana⁴³. Queste considerazioni di matrice storica e critico-testuale innestano un chiaro-scuro sui personaggi descritti dal narratore, che, rivolgendosi al lettore, sembra presentare il rischio che l'atteggiamento di scribi e farisei verso la Legge, il peccato e il giudizio possa sovrapporsi a quello del cristiano, verso le medesime realtà, conoscendo o facendo conoscere Cristo secondo la carne.

⁴¹ Cf. KEITH, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the literacy of Jesus*, 215.

⁴² Cf. KEITH, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the literacy of Jesus*, 216.

⁴³ Cf. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 716.

3.2. Gesù

Il personaggio Gesù e la sua costruzione può dare un'ulteriore ampiezza all'immagine che già nel II secolo, secondo alcuni studiosi, era veicolata dalla pericope dell'adultera. Il dato statistico riflette un Gesù che, tra riferimenti impliciti ed espliciti, per undici volte viene chiamato in causa. Undici presenze in dodici versetti implicano una scelta da parte dell'autore per cui il personaggio Gesù riempie tutta la pericope e si pone come protagonista che apre e chiude la scena. Tramite il maestro, il narratore veicola il suo messaggio, ritraendo il suo attore principale con tratti ben precisi. Cominciando da 7,53, Gesù è posto in contiguità con il popolo, il quale rientra a casa, mentre il maestro sceglie di recarsi al monte degli Ulivi. Anche questa dicitura con cui viene chiamato il monte di fronte ai colli di Gerusalemme sembra avere una derivazione sinottica, ma è interessante notare un primo riferimento intertestuale, fatto da Levine e Bettler, i quali vedono delle assonanze con una visione escatologica presente in Zc 14,4, dove il monte degli Ulivi si presenta come luogo da dove il Messia compie il suo ingresso in Gerusalemme⁴⁴. Questo legame testuale andrebbe chiaramente approfondito, ma non essendo questa la sede opportuna, ci limitiamo a constatare come il brano dell'adultera si addensi di riferimenti scritturistici, i quali diventeranno ancor più corposi nei versetti che ci accingiamo ad analizzare. Prima di entrare nel campo della intertestualità, soffermiamoci ancora sugli aspetti narrativi della costruzione del personaggio Gesù. Egli, come già visto in precedenza, assume un ruolo predominante nella fase iniziale, tramite il suo duplice atteggiamento di stare seduto ed insegnare, con il popolo che cominciava ad andare e venire per ascoltare la dottrina del διδασκαλε. La fase del brano, che fa da ambientazione, determina il ruolo di Gesù per tutta la pericope, che verrà sostituito solamente dalla donna, con il titolo di κυριε. In precedenza, si è definito il ruolo dei personaggi degli scribi e dei farisei, delimitato da gesti e parole: con-

⁴⁴ Cf. A. J. LEVINE – M. BETTLER, *The Jewish annotated New Testament*, Oxford University Press, New York 2017, 193.

ducono una donna, citano il comandamento di Mosè riguardo all'adulterio essendo pronti ad ucciderla, se ne vanno a cominciare dai più anziani. Nel momento critico e risolutivo della narrazione, anche Gesù è costruito dal narratore con un dinamismo di gesti e parole. Ai vv. 6-8 il maestro si china per scrivere, risponde sulla disputa giuridico-teologica, per poi chinarsi di nuovo e continuare a scrivere sul lastricato, in *opus sectile*, del Tempio erodiano. Anche in questo caso ritroviamo uno schema dove il gesto fa da inclusione alla parola/detto.

Gesto

6 [□] τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσιν ῥα κατηγορεῖν αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ ῥα κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν[†].

Detto \ Parola

7 ὥς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες ^ο αὐτόν, ἄνεκυσεν καὶ εἶπεν ῥα αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἔπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον[‡].

Gesto

8 καὶ πάλιν ῥα κατακύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν

La domanda “epica” che ha riempito libri con fiumi di inchiostro, sulla quale anche i Padri della Chiesa⁴⁵ si sono cimentati⁴⁶, è sicuramente cosa Gesù abbia scritto. In questo lavoro non si ha l'ardire di competere con i Padri della Chiesa, magistrali commentatori, né di fare ipotesi su ciò che il narratore ha omesso. Sarà interesse di questo apporto far rimanere il gesto, un gesto che possa accompagnare la parola. Quello che si vuole riconoscere ai vv. 6-8 è come essi siano parte fondante del patto narrativo tra l'autore implicito e il lettore implicito. Nei gesti e nella parola del Signore si evince una chiara

⁴⁵ Cf. AMBROGIO, *Epistole* 50-68.

⁴⁶ Cf. AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Omelia 33.

volontà di chiamare in causa chi legge in un processo di interpretazione del testo. Se il primo punto di questo patto è stato quello di far entrare il lettore nella cognizione che Gesù stesse assumendo il ruolo di διδασκαλε e il secondo quello di svelare una conoscenza di Cristo e della Legge secondo la carne, l'acme del patto narrativo ha a che fare con l'argomentare l'atteggiamento di Gesù verso la questione Legge-Peccato-Punizione.

Come già evidenziato, tutta la pericope, e questa parte in particolare, gode di variegati spunti intertestuali. Nel contributo *The Pericope Adulterae, the Gospel of John and the Literacy of Jesus*⁴⁷ vengono citate diverse visioni, dalla patristica all'esegesi contemporanea. Keith, nel suo studio, cita Ambrogio e Agostino, e vengono avanzate delle ipotesi su come il rimando al fatto che Gesù scrive con δακτυλο, *il dito*, abbia a che fare con Es 31,18 e Dt 9,10, dove la LXX utilizza il medesimo vocabolo. Sulla base di ciò, sia Agostino che una buona parte degli esegeti moderni vedono una possibile reinterpretazione dello scrivere di Gesù alla luce di Es 31,18, affermando la paternità divina della Legge. Keith evidenzia altre ipotesi sulla gestualità dello scrivere; esse sono filtrate dalla domanda sul "cosa" Gesù abbia scritto. Keener⁴⁸ sostiene che era la prima linea del decimo comandamento di Es 20,17; Minear ne vede una cancellazione della maledizione di Gn 4,10-12, indirizzata alla terra, luogo dove Gesù scrive⁴⁹. Altra celebre ipotesi di matrice patristica e condivisa da Whitacre suppone che Gesù avesse scritto Ger 17,13⁵⁰. Per quanto autorevoli e rispettabili siano queste ipotesi, si compie la scelta di lasciarci interrogare dal problema sollevato al v. 4, e dalla risposta che viene data ai vv. 6b-8: dunque dalla parola che rende performativo il gesto, il quale performa la paro-

⁴⁷ Cf. KEITH, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the literacy of Jesus*, 22.

⁴⁸ Cf. S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, Hendrickson, Peabody 2003, vol. 2, 737.

⁴⁹ Cf. P. S. MINEAR, *Writing on the Ground. The Puzzle in John 8:1-11* (Horizons in Biblical Theology 13), Brill, Leiden 1991, 29.

⁵⁰ Cf. R. A. WHITACRE, *John* (IVP New Testament Commentaries Series 4), InterVarsity, Downers Grove 1999, 208.

la. Scribi e farisei pongono la questione sul peccato di adulterio e sulla pena che ne consegue, forti dei passi biblici di Es 20,14, che non tollerava tale peccato, e di Dt 22,22-24 e Lv 20,10, che ne sancivano la pena capitale per lapidazione. Il narratore incastona nel gesto di Gesù la sua parola risolutrice:

7b καὶ εἶπεν ἑαυτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἔπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον

Come fanno notare anche Keith⁵¹ e Zumstein⁵², il verbo ἀναμάρτητος è un *apax legomenon* del N.T., attestato nella LXX in Dt 29,18 e 2 Mac 8,4; 12,42, il quale non è da intendere nel senso di infallibilità, ma proprio nel non aver colpa. Zumstein vede una intertestualità tra il detto di Gesù e Dt 17,4-7. Cerchiamo di capire se in effetti vi siano gli estremi per vedere dei nessi tra i due brani:

Dt 17,4-7	Gv 8,4-5.7b
4 וְהָגִיד לָהּ וּשְׁמַעְתָּ וְדַרְשְׁתָּ הִיטֵב וְהָגָה אֶמֶת נִכּוֹן הַדָּבָר נִעֲשֶׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: 5 וְהוֹצֵאתָ אֶת־הָאִישׁ הַהוּא אֹו אֶת־הָאִשָּׁה הַהוּא אֶשְׁרֵךְ עָשׂוּ אֶת־הַדָּבָר הַרְעִי הַזֶּה^d אֶל־שַׁעֲרֵיָהּ^e אֶת־הָאִישׁ אֹו אֶת־הָאִשָּׁה^e וְסָקַלְתָם בְּאֲבָנִים וּמָתוּ: 6 עַל־כֵּן [שְׁנֵי־עֵדִים אֹו שְׁלֹשָׁה עֵדִים] יוֹמֶת הַמָּוֶת לֹא יוֹמֶת עַל־כֵּן עַד אֶחָד: 7 יָד הָעֵדִים תְּהִיָּה בּוֹ בְּרִאשֹׁנָה לְהַמִּיתוֹ יָד כָּל־ הָעָם בְּאַחֲרֵיָהּ וּבְעֵרַת הָרֵעַ מִקֶּרְבּוֹ: פ	3 Ἀγουσιν δὲ οἱ [γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι] ἡγυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατεῖλημμέ- νην καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ 4 ἲλέγουσιν αὐτῷ⁺ * διδάσκαλε, αὐτὴ ἡ γυνὴ κατεῖληπται ἐπ' [αὐτοφώρῳ μοιχευομένη]⁻ * 5 ἔν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῶν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας ἲλιθάζειν. σὺ Ἰοῦν τί λέγεις 7b καὶ εἶπεν ἑαυτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἔπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον

⁵¹ Cf. KEITH, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the literacy of Jesus*, 11.

⁵² Cf. ZUMSTEIN, *Il Vangelo di Giovanni I*, 375.

I due testi sembrano giustamente messi in correlazione, visti i nessi tra Gv 8,4 e Dt 17,4 riguardo alla certezza della colpa, e tra Gv 8,3.5 e Dt 17,5 sull'esecuzione. Il nucleo del personaggio Gesù, nel suo ruolo di Maestro autorevole nella Legge di Mosè, si coglie nel confronto tra Dt 17,7 e Gv 8,7b. In Dt vengono elencate le condizioni perché il testimone possa essere il primo a lapidare il colpevole. Dt configura i requisiti dei testimoni in un mero *quorum* di due o tre persone, che nella scena di Gv 8,3-9 era ampiamente raggiunto. Gesù non contesta assolutamente nulla di quanto Dt 17,4 asserisce e afferma. L'unico atto che con il detto di 8,7b Gesù ha l'ardire di fare è quello di inserire un'aggiunta a Dt 17,4, consegnando al testimone\giustiziere un requisito e *conditio sine qua non* con cui possa alzare la mano verso il colpevole: *essere senza peccato*, ἀναμάρτητος. Con questo stratagemma, il narratore consegna al lettore tre diverse icone di Gesù. Gesù, verso il giudaismo, è colui che sa fare sintesi tra Torah scritta, *Torah she bikh-tav*, e quella orale, *Torah she be al peh*, dove il gesto di scrivere accompagna il suo detto orale, interpretando Dt 17,7. Gesù è colui che, per il credente, è maestro che ha autorità verso la Legge portandola a compimento. Gesù, per il cristiano dei primi secoli, è descritto come colui che supera la dinamica Legge-Peccato-Giudizio per generare la circolarità Legge-Grazia-Perdono\Conversione, quali segni di un'immagine del Signore conosciuto secondo lo spirito e non secondo la carne, in cui il patto narrativo trova enfasi e culmine con la situazione finale di Gv 8,10-11. È la donna adultera a rimanere da sola con Gesù, a chiamarlo κυριε, e a ricevere la grazia del comando, πορεύου, καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἢ μηκέτι ἀμάρτανε. La pericope, che si era aperta con Gesù nel suo ruolo di διδασκαλε, si conclude con Gesù riconosciuto come κυριε. Egli salva una donna, riscrive la Legge e con il suo atteggiamento verso il peccatore ne vuole innescare una conversione. Il narratore comunica chiaramente al lettore che conoscere Cristo secondo lo spirito passa per l'atteggiamento che il credente ha verso il peccatore, e riscoprirsi bisognosi di perdono è il modo per rimanere soli con Gesù. Coloro che sono forti della Legge e sentono il diritto di poter accusare, sono destinati ad allontanarsi dalla presenza del κυριε, non riconoscendolo come tale.

4. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Al termine di questa ricerca, possiamo tirare alcune conclusioni ripercorrendo le fasi salienti di questo studio sulla pericope dell'adultera. Siamo partiti con alcuni dati di matrice storico-critica, per acquisire il dato unanimemente condiviso che non annovera Gv 7,53-8,11 in una fonte giovannea. Questo dato, fornito da papiri, unciali e commentatori, ha inoltre datato l'affermazione della pericope in occidente intorno al IV secolo. Alcune ipotesi hanno considerato questo inserto tardivo come un *agraphon* che casualmente sarebbe finito in quel punto del vangelo di Giovanni, o che, per questioni di assonanza tematica, vi sarebbe stato introdotto. Altre ipotesi hanno chiarito come la "soppressione" della pericope sia stata dovuta a motivi di carattere storico e di approccio verso il peccato di adulterio, a una prassi disciplinare da formarsi e a un atteggiamento rigorosamente rigido della Chiesa dei primi secoli. Non condividendo la prima ipotesi citata e propendendo più per quest'ultima, si riscontra come il lavoro svolto nell'ambito storico-critico-testuale abbia sì dato certificazione che la pericope dell'adultera non è un materiale giovanneo, ma ci abbia anche fornito l'evidenza che, pur essendo stata tentata una "soppressione", e per secoli questo materiale non sia stato usato, nonostante ciò esso è sopravvissuto e il suo messaggio si è affermato nella narrazione giovannea. All'inizio si era posta la domanda originante: la pericope dell'adultera è veramente un inserto casuale, o nella teologia che vi si cela è possibile riscontrare un percorso fatto dalla Chiesa nella comprensione di un particolare atteggiamento di Gesù verso colui che pecca? L'approccio narrativo alla pericope, nella riflessione sul patto narrativo, ha fatto emergere dallo studio della trama la centralità del detto risolutore (cf. v. 7b), che spezza il dinamismo Peccato-Legge-Accusa\Punizione, conducendo ad una circolarità completamente difforme: Gesù-Perdono-Donna\Peccatore. Questo detto risolutore aggiunge un requisito, praticamente impossibile da avere, per ogni testimone che senta il diritto di poter condannare e giustiziare: essere ἀναμάρτητος, senza peccato. Il binomio gesto e parola con cui sono costruiti i personaggi vede negli scribi e nei farisei il contenuto di

coloro che conoscono e giudicano secondo la carne, alla quale si oppone la modalità di conoscere e giudicare di Gesù, costruita sempre su gesto (cf. 6b.8) e parola (cf. 7b). Gesù è colui che insegna (cf. v. 2), il suo atteggiamento davanti alla Legge (cf. vv. 3-6b) pone sempre la persona che ha violato la Legge come fine della Legge stessa (cf. vv. 6b-8). Il Gesù della pericope dell'adultera stabilisce i parametri disciplinari della prassi penitenziale e offre i principi per una teologia del giudizio: non è la punizione che genera il processo di conversione, bensì una relazione particolare (cf. v. 9) dove l'osservanza della legge china il capo davanti alla bontà compassionevole e la donna rimane donna, e non un'adultera (cf. v. 10). La teologia che emerge dal testo codifica anche chi è il giudice e quale giurisdizione abbia verso il peccato. Il giudice è colui che ha il requisito di ἀναμάρτητος, *senza peccato*, e costui si riconosce come giudice con un'unica giurisdizione: donare dignità tramite una sentenza di perdono. Si riconosce che, per ragioni di scelta, le figure della donna e del popolo non sono state sviluppate nello studio. Sarebbe stato interessante capire il ruolo del popolo, che riempie la scena iniziale per poi scomparire, e, di qui, comprendere quali dimensioni teologiche ed ecclesiologiche potesse avere questo personaggio. Questa, però, è un'altra domanda! La domanda iniziale sembra trovare risposta grazie all'acquisizione dei dati forniti dall'approccio diacronico e sincronico, che appaiono rivelare una difficoltà della Chiesa dei primi secoli, sia per spinte interne che esterne, a confrontarsi in modo equilibrato con la realtà del peccato e del peccatore. Sembra che la Chiesa abbia dovuto compiere un percorso di riconciliazione, durato molti lustri, con l'immagine di Gesù che promana dalla pericope dell'adultera, per cui anche un peccato eclatante come l'adulterio potesse trovare accoglienza e perdono. Nell'atteggiamento verso il peccatore si gioca non un'identità disciplinare irreggimentata, ma l'immagine di Gesù, mosaicata nella pericope dell'adultera, che la Chiesa ha conosciuto e ha fatto conoscere. Questo cammino che la Chiesa ha compiuto, tra diverse difficoltà, ha visto il Gesù della pericope resistere alle intemperie del tempo e di paurosi rigorismi, affermandosi nel vangelo di Giovanni con la sua bellezza narrativa e la sua portata teologica. Gesù è il personaggio della storia e

del racconto che rimane sempre lo stesso, egli cambia coloro che lo incontrano, ne accolgono l'insegnamento e lo riconoscono *Signore*, κυριε. Lo sforzo storico-critico-testuale ha chiarito che il Gesù della pericope dell'adultera è sopravvissuto e si è affermato. Questo piccolo contributo, tramite un approccio narrativo, ha cercato di cogliere un frammento del contenuto teologico, sopravvissuto e affermatosi nella Chiesa dal IV secolo in poi: Gesù, conosciuto secondo lo spirito, è colui che insegna, e nella sua signoria giudica *rei* di perdono e dignità coloro che hanno peccato.

APPENDICE - SCHEMA RIASSUNTIVO DELLA TRAMA

Situazione iniziale

7:53 Καὶ ἔπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὁ Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.* 2 Ὁρθρου δὲ πάλιν ἠπαρέγενετο εἰς τὸ ἱερὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν,* καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.

Complicazione

3 Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην καὶ στήσαντες αὐτήν ἐν μέσῳ 4 λέγουσιν αὐτῇ· * διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατεῖληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη· * 5 ἔν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν. σὺ Ἰοῦν τί λέγεις;* 6 τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχῳσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ.*

Azione trasformatrice

ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῇ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν^τ. 7 ὥς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτήν βαλέτω λίθον.* 8 καὶ πάλιν κατακύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν^τ.

Risoluzione

9 ὅι δὲ ἀκούσαντες ἔξήρχοντο εἰς καθ'· εἰς ἄρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὁ καὶ κατελείφθη ὁ μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὗσα.

Situazione finale, detto e insegnamento

10 ὁ ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς ὁ εἶπεν ὁ αὐτῇ· γύναι, ὁ ποῦ εἰσιν; οὐδεὶς σε κατέκρινεν; 11 ὁ ἡ δὲ εἶπεν· οὐδεὶς, κύριε. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω· ὁ πορεύου, ὁ [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν ὁ μηκέτι ἀμάρτανε.]]*

BIBLIOGRAFIA

- ALETTI J. N., «Approccio narrativo ai racconti biblici», in E. SALVATORE – A. GUIDA – C. MANUNAZA (edd.), *Il racconto biblico*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015.
- AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni*.
- AMBROGIO, *Epistole*.
- BERNARD J. H., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, T & T Clark, Edinburgh 1929.
- BLASS F. – DEBRUNNER A. – FUNK W., *A greek grammar of the New Testament and other early christian literature*, The University of Chicago Press, Chicago 1961.
- BROWN R. E., «Il Vangelo secondo Giovanni», in *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2008.
- , *The Gospel according to John (I–XII). Introduction, translation, and notes* (Anchor Bible 29), Doubleday, Garden City (NY) 1966-1970.
- EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*.
- FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità*.
- FLORI L., *Le domande del Vangelo di Giovanni. Analisi narrativa delle questioni presenti in Gv 1-12* (Studi e ricerche. Sezione Biblica), Cittadella, Assisi 2013.

- GRASSO S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008.
- INFANTE R., *Giovanni. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 40), San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- LEVINE A. J. – BRETTLER. M., *The Jewish annotated New Testament*, Oxford University Press, New York 2017.
- KEENER S., *The Gospel of John. A Commentary*, 2 voll. Hendrickson, Peabody 2003, II.
- KEITH C., *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the literacy of Jesus* (New Testament tools, studies and documents 38), Brill, Leiden – Boston 2009.
- MINEAR P. S., *Writing on the Ground. The Puzzle in John 8:1-11* (Horizons in Biblical Theology 13), Brill, Leiden 1991.
- MISHNA, *Sanhedrin*.
- MOLONEY F. J., *Il vangelo di Giovanni* (Sacra pagina 4), Elledici, Leumann 2007.
- ERMA, *Pastore*
- PERKINS P., *Vangelo di Giovanni* (Nuovo grande commentario biblico), Queriniana, Brescia 2014.
- POGGI F., *Corso avanzato di greco neotestamentario*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.
- WHITACRE R. A., *John* (IVP New Testament Commentary Series 4), InterVarsity, Downers Grove, 1999.
- ZAPPELLA L., *Manuale di analisi narrativa biblico* (Strumenti 65), Claudiana, Torino 2014.
- ZUMSTEIN J., *Il vangelo secondo Giovanni I* (Strumenti 72), Claudiana, Torino 2006.

FELICITÀ E *FELIX CULPA* NELLA VITA CRISTIANA

LILIN WU

1. INTRODUZIONE

La felicità è un tema sempre più studiato da varie discipline: psicologia, medicina, neuroscienza, filosofia e anche teologia. Nel mondo di oggi la ricerca sulla felicità è ormai divenuta di carattere interdisciplinare¹. Come, ad esempio, nota la scienziata della biochimica e medicina Sondra Barrett, tutte le cellule del nostro corpo tendono a difendere automaticamente la nostra salute, cioè le cellule vogliono la nostra felicità². Allo stesso modo, tutte le specie viventi, sia animali che vegetali, hanno una tensione verso l'ambiente per il loro benessere. Anche san Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, scrive: «Si ha così il primo precetto della legge: Bisogna fare e cercare il bene e bisogna evitare il male»³. In filosofia, Seneca afferma che «la vita felice è divina, quindi non esiste uno stato superiore che potrebbe essere alto così»⁴.

¹ Cf. G. CUCCI, *L'arte di vivere. Educare alla felicità*, Ancora, Milano 2019, 5-8. Cf. F. PATSCH, «Sulla felicità: approfondimenti psicologici, filosofici e teologici», in Id., *Felicità. Un approccio scientifico, filosofico e teologico*, pro manuscripto.

² Cf. S. BARRETT, «Secrets of your cell», in *Watkins: Mind Body Spirit* 35 (2013), 62-64.

³ «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum»: TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I-II, q. 94, a. 2, co., ESD, Bologna 2014, vol. 2, 916.

⁴ SENECA, *Selected Philosophical Letters*, translated by B. INWOOD, Clarendon Press, New York 2007, 43. Così la traduzione in inglese di B. Inwood: «The happy life is divine, then there is no higher state to which it could be raised». Traduzione in italiano mia.

Tuttavia, i pensieri umani non sempre ci aiutano ad andare nella direzione di una vita buona; ci spingono, piuttosto, verso una vita che non vogliamo, come rilevava san Paolo: «In me c'è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio»⁵.

Di qui sorge la domanda: l'ostacolo della felicità, ossia il peccato, è una malattia incurabile, oppure si può anche trasformare in una felix culpa? In altre parole, come esercitare la nostra mente per orientarla sempre al benessere, invece di lasciare che sia disturbata dal nostro peccato originale?

In questo lavoro rielaboriamo il tema della felicità nella teologia, tentando di rispondere a tre domande: che cos'è la felicità, come leggere il cuore di Dio sulla felicità e qual è la strada per raggiungerla la felicità, nel tentativo di aiutare chi sta cercando la felicità nel contesto cattolico.

2. CHE COS'È LA FELICITÀ?

Come giustamente nota p. Giovanni Cucci: «La felicità è difficile da definire con precisione, essa rimanda a una vasta gamma di sinonimi, aperti a significati e direzioni differenti (benessere, soddisfazione, gratificazione, piacere, gioia, contentezza, pienezza, qualità della vita, ottimismo)»⁶. Secondo il Dizionario di filosofia di N. Abbagnano e G. Fornero, la felicità è «uno stato di soddisfazione dovuto alla propria situazione nel mondo»⁷; questo concetto è nato nella Grecia antica, terra in cui la riflessione sulla felicità è stata sviluppata da diversi filosofi. Talete, ad esempio, riteneva felice «colui che ha un corpo sano, buona fortuna e un'anima bene educata»⁸. Secondo Platone, invece, la

⁵ Rm 7,18-19, in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2013, 2695.

⁶ CUCCI, *L'arte di vivere*, 9.

⁷ G. FORNERO, «Felicità», in N. ABBAGNANO – G. FORNERO (edd.), *Storia della filosofia. Vol. 11. Dizionario di filosofia Esp-Opp*, L'Espresso, Roma 2006, 154.

⁸ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, I, 1, 37.

virtù non è altro che la capacità dell'anima di migliorare la propria vita⁹. Per Aristotele, tale virtù non esclude il benessere mondano, ma, al contrario, lo include: le persone felici, perciò, possiedono tre specie di beni, cioè quelli esterni, quelli del corpo e quelli dell'anima¹⁰. Dunque, il saggio è più capace di mantenere la felicità. Per Plotino, «la felicità è la vita stessa; perciò, mentre appartiene a tutti gli esseri viventi, appartiene nel grado più eminente alla vita più completa e perfetta che è quella dell'intelligenza pura»¹¹. Di conseguenza, le persone felici sono beate, perché esse sono più simili agli dei; la loro felicità è completa in sé stessa e non dipende da fattori esterni che potrebbero distruggerla.

La definizione della felicità elaborata dai filosofi greci costituì una sfida per il cristianesimo. Come osserva J. Lauster, «la religione del cristianesimo primitivo, proveniente dall'ebraismo, dovette confrontarsi con la cultura greco-romana»¹². Alla fine, la definizione sulla felicità della Chiesa antica è «la circostanza in cui il cristianesimo manifestò, nel collegamento teologico con la filosofia antica, una particolare affinità con il platonismo»¹³. Per san Tommaso d'Aquino, poiché l'uomo è immagine di Dio, la beatitudine dell'uomo indica un ritorno a Dio, il fondamento da cui l'uomo deriva. Solo la grazia divina può orientare l'uomo a Dio e quindi realizzare questo ritorno¹⁴.

La felicità non solo indica una soddisfazione che proviene da beni esterni, ma anche soddisfazione interiore, dell'anima; e la suprema soddisfazione è l'unione con Dio. Quindi possiamo dire che la beatitudine è la suprema letizia che rende la vita più felice. Il mondo terreno e il mondo trascendente non sono separati, ma sono un'unità; di conseguenza, la vita cristiana è una vita felice, perché la grazia divina ci

⁹ Cf. *La repubblica*, I, 353 ss.

¹⁰ Cf. *Etica nicomachea*, I, 13, 1153 b 17 ss.; *Politica*, VII, 1, 1323 a 22.

¹¹ FORNERO, «Felicità», 155.

¹² J. LAUSTER, *Dio e La felicità. La sorte della vita buona nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2006, 36.

¹³ LAUSTER, *Dio e la felicità*, 37.

¹⁴ Cf. LAUSTER, *Dio e la felicità*, 72.

rende possibile vivere felicemente hic et nunc. Il sogno di Dio sull'uomo è la felicità, perché la promessa escatologica ci lascia godere già in parte nel presente, come pienamente poi nel paradiso, nonostante il presente racchiuda una dimensione di lotta e di peccato.

3. "FELIX CULPA"

Jörg Lauster, nella sua opera *Dio e la felicità*, scrive che, nell'Antico Testamento, la felicità ha un legame forte con Dio che è il fondamento ultimo della realtà: è Dio il datore della felicità. Quindi, la felicità è sempre espressione di una relazione riuscita con Dio¹⁵.

Dalla visione veterotestamentaria si deduce che nel cuore di Dio c'è la felicità; la sofferenza, al contrario, è una manifestazione della rottura della relazione con Dio. All'inizio della creazione, dinanzi a ogni cosa creata, «Dio vide che era cosa buona»¹⁶. Dio crea tutte le creature con la felicità, incluso l'uomo, creato secondo la sua immagine e la sua somiglianza¹⁷. L'uomo riceve la benedizione di Dio fin dalla creazione: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»¹⁸. Dio vuole bene agli uomini: persino l'impedimento posto da Dio all'albero della vita, che nega all'uomo l'accesso ad esso, è un gesto di amore. Secondo la Cabala ebraica, Dio dispone questa negazione perché, per ricevere una benedizione abbondante, l'uomo necessita di una preparazione. Esso è anche il sentiero di risalita, attraverso cui tutto l'universo realizza un ritorno all'Ein-sof (Dio infinito): l'unità del grembo dell'Imma, la Madre, secondo una famosa espressione cabalistica¹⁹. Il peccato e la

¹⁵ Cf. LAUSTER, *Dio e la felicità*, 19.

¹⁶ Gen 1,4.10.12.18.21.31, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 22-24.

¹⁷ Cf. Gen 1,26.

¹⁸ Gen 1,27-28, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 24.

¹⁹ Cf. S. L. DROB, «The Lurianic Kabbalah. An archetypal interpretation», in <http://www.newkabbalah.com/Jung3.html>.

sua conseguenza sono come una medicina amara, per renderci conto della distanza frappostasi tra la gioia e la tristezza.

Pertanto, nel cuore di Dio abita sempre il desiderio di ridonare l'albero della vita agli uomini. Come giustamente nota p. Giovanni Cucci, «felicità e tristezza non sono antitetiche come a prima vista potrebbe sembrare»²⁰. Ancora, secondo la visione di Pierre Teilhard de Chardin, la specie umana è in un processo di evoluzione spirituale: dalla fede semplice a una forma alta di consapevolezza di Dio e del ruolo e della missione dell'uomo nell'universo. Quindi, il tempo escatologico è un momento dell'evoluzione, nel quale tutte le creature passano dalla cosmogenesi alla biogenesi fino alla cristogenesi, condizione in cui l'umanità è più capace di amare ed essere amata²¹. Da tutto ciò si deduce che Dio non vuole mai la sofferenza, così come Dio non vuole mai il peccato e la sofferenza: queste due realtà possono acquisire un senso positivo solo quando si trasformano in *felix culpa*.

Gesù, Figlio di Dio, annuncia il Regno di Dio per la suprema salvezza e il supremo benessere degli uomini. Ma, ci chiediamo, Gesù è felice?

4. GESÙ È FELICE O NO?

Secondo J. Lauster, in realtà non ci sono prove storiche per trovare una risposta al quesito²². Quindi, per questa ricerca, è preferibile avvalersi di un metodo induttivo che parta dalla definizione della felicità in generale per poi rivolgersi alla felicità di Gesù.

Karl Barth e Rudolf Bultmann menzionano molto la forza kerygmatica dei vangeli: in quest'ottica, Gesù, in quanto destinato ad essere portatore della buona notizia, è felice²³. Inoltre, Gesù fa molte cose per aiutare e amare gli altri, come la predicazione del Regno di Dio, le

²⁰ CUCCI, *L'arte di vivere*, 8.

²¹ Cf. P. T. DE CHARDIN, *The future of man*, Harper & Row, New York 2004, 290-307.

²² Cf. LAUSTER, *Dio e la felicità*, 13.

²³ Cf. LAUSTER, *Dio e la felicità*, 12.

guarigioni da varie malattie, l'insegnamento ai discepoli, le opere di giustizia, e questo, realizzato sempre con tutto il cuore, per amore e non per forza, lo porta alla felicità. Gesù ha una libertà piena, perché non ha nessuna paura della pressione della folla oppure dell'autorità. La sua relazione con i buoni amici è sincera e forte, come attesta la sua amicizia con la famiglia di Lazzaro²⁴. I discepoli seguono Gesù con tutto il cuore e così le persone che credono a lui. Suo cugino Giovanni Battista è un ottimo collaboratore e precursore. Se la buona relazione è un elemento fondamentale per la felicità, allora Gesù è certamente felice²⁵.

Inoltre Gesù è pieno di vitalità, nonostante le molte attività e i viaggi; generalmente Gesù non viene presentato come affaticato, ma, al contrario, egli mostra di avere in sé «la forza vitale e appagante» che «la grande tradizione della cultura antica indicava come eudaimonia»²⁶. Dunque, anche il benessere fisico costituisce una parte della felicità di Gesù.

Infine Gesù è un uomo di preghiera; egli è spessissimo immerso nella preghiera. Nei Vangeli accade frequentemente che Gesù, compiuto un miracolo, con la folla al seguito, si ritiri in una montagna o in un luogo isolato per il momento della preghiera, cioè per stare da solo con il Padre celeste²⁷. Il suo rapporto con il Padre è in grado di trasformare la finitudine dell'adesso nell'infinito.

In sintesi, Gesù è un uomo felice che soddisfa tre specie di beni: quelli materiali, quelli del corpo e quelli dell'anima. La sua missione terrena è aiutare tutti per raggiungere la beatitudine. Come san Giovanni Paolo II diceva, «non dietro a sé stesso con la croce del Salvatore, ma dietro al Salvatore con la propria croce»²⁸. Quando si segue il Salvatore,

²⁴ Cf. Gv 1,11-44.

²⁵ Cf. R. ALCORN, «No one was happier than Jesus», in <https://www.desiringgod.org/articles/no-one-was-happier-than-jesus>; cf. T. REES, «Preface», in R. R. ROY, *The precepts of Jesus. The guide to peace and happiness*, Unitarian Society, London 1824, III-XX.

²⁶ LAUSTER, *Dio e la felicità*, 14.

²⁷ Cf. Mt 6,6; Lc 2,41-50; 9,18; Gv 10,28-30; 17,24.

²⁸ A. RICCARDI, *Giovanni Paolo II. La biografia*, San Paolo, Milano 2011, 92.

la propria croce si trasforma in un ponte per una vita migliore e diventa una benedizione. Il compimento della passione di Gesù si manifesta nel momento della risurrezione. La passione è solo un episodio nella vita di Gesù, ma la risurrezione è la conclusione finale.

Il benessere dell'uomo è il sogno di Dio, perché l'uomo è immagine di Dio, e l'uomo perfetto Gesù è un uomo felice.

5. LA VIA VERSO LA FELICITÀ

Ora, se Dio vuole la nostra felicità, qual è la via per poterla raggiungere, per poter avere gioia nella propria vita? Secondo la sapienza presente nella grande tradizione ebraica, «l'uomo per la sua crescita e per raggiungere l'autenticità deve innanzitutto tornare a sé stesso: Lekh-lekha (Gen 12,1), ma anche Lekhi-lakh, “va' verso sé stesso” (Ct 2,10)»²⁹. Per questo motivo, la via verso la felicità è un cammino che ciascuno deve intraprendere personalmente. Il conflitto con gli altri ha sempre una radice in sé stessi, per cui solo ritornando in sé si guarisce la propria malattia, si ritrova la pace dentro di sé, e l'uomo può avere la possibilità di riaprirsi alla relazione Io-Tu. Come sant'Agostino scrive: «Ci hai fatti per te [Signore] e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»³⁰.

La via del ritorno è una via dell'unificazione, mediante la quale l'uomo unisce a sé il proprio corpo, cuore, anima e spirito con la forza divina che Dio gli dona e che si trova nel suo intimo. «Amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze»³¹. L'uomo recupera la sua integrità e può aprirsi a Dio con tutto sé stesso, iniziando così il percorso del proprio progetto interiore in questo mondo. Secondo Franz Rosenzweig, la formula della vita è

²⁹ E. BIANCHI, «Prefazione», in M. BUBER, *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Bose 1990, 7-8.

³⁰ AGOSTINO, *Confessioni*, I, 1, 1, Città Nuova, Roma 2014, 23.

³¹ Dt 6,5, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 361.

«amare-forte-come-morte»³², e la vita mortis non segna «la paura di morte», ma segna la massimizzazione dell'esistenza³³.

La via verso la felicità è la via che ci dona la vita. Il Dio del cristianesimo è un Dio della vita che dà la vita. Quindi «la formula della somiglianza con Dio è [...] più una definizione del fine che una descrizione dell'essenza dell'uomo»³⁴. La partecipazione ai sacramenti, la preghiera, la meditazione, la lectio divina, e la condivisione dell'eucaristia sono tutte vie per la felicità.

Di conseguenza il silenzio della preghiera è la strada per ordinare la vita, una terra che nutre la capacità della carità. La carità e la fraternità, a loro volta, permettono di stabilire delle buone relazioni. Tutti questi aspetti conducono alla felicità terrena che è la via per raggiungere la beatitudine nell'eternità.

In conclusione, si può affermare, con J. Luster, che «l'aspirazione umana alla felicità fu così rappresentata come ascesa a Dio e l'esperienza della felicità come visione di Dio, nella quale l'uomo partecipa "già adesso" al compimento della sua esistenza»³⁵.

6. CONCLUSIONE

Abbiamo visto che la felicità è un tema fondamentale per la teologia, e anche un tema di ricerca interdisciplinare tra teologia, filosofia, neuroscienze, politica e psicologia. Tutte le creature viventi in questo mondo possono seguire il bene e fuggire il male. Le piante si girano sempre verso il luogo dove possono crescere meglio. Gli animali cercano sempre un ambiente migliore per abitare. L'uomo, in particolare, ha bisogno di un esercizio per rimanere nella via verso il proprio benessere e quindi verso la propria felicità.

³² «Love Strong as death»: A. BILIK-ROBSON, *Another finitude. Messianic vitalism and philosophy*, Bloomsbury, London 2019, xvi.

³³ «Maximalization of existence»: BILIK-ROBSON, *Another finitude*, xiii.

³⁴ LAUSTER, *Dio e la felicità*, 45.

³⁵ LAUSTER, *Dio e la felicità*, 200.

In questo lavoro è emerso che la felicità è la prosperità dell'uomo e di tutte le creature. La felicità è la volontà di Dio per noi e per questo cosmo. Gesù è il modello perfetto della felicità, e la via per trovare la felicità è la via che parte dal ritorno in sé, dalla propria interiorità, per poi aprirsi a Dio e all'unione/comunione con lui (con i sacramenti, la preghiera, la meditazione, ecc.), perché «se modifichiamo il nostro modo di percepire le cose, modifichiamo la qualità della nostra vita»³⁶. Anche l'apostolo Paolo incoraggiava questo cammino scrivendo: «Cercate sempre il bene tra voi e con tutti. Siate sempre lieti, pregate ininterrottamente, in ogni cosa rendete grazie: questa, infatti, è volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi»³⁷.

BIBLIOGRAFIA

1. Monografie

AGOSTINO, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma 2014.

BILIK-ROBSON A., *Another finitude. Messianic vitalism and philosophy*, Bloomsbury, London 2019.

BUBER M., *Il cammino dell'uomo. Secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Bose 1990.

CUCCI G., *L'arte di vivere. Educare alla felicità*, Ancora, Milano 2019.

DE CHARDIN P. T., *The future of man*, Harper & Row, New York 2004.

FORNERO G., «Felicità», in N. ABBAGNANO – G. FORNERO (ed.), *Storia della filosofia. Vol. 11. Dizionario di filosofia Esp-Opp*, L'Espresso, Roma 2006, 154-158.

La Bibbia di Gerusalemme, EDB, Bologna 2013.

LAUSTER J., *Dio e la felicità. La sorte della vita buona nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2006.

RICCARDI A., *Giovanni Paolo II. La biografia*, San Paolo, Milano 2011.

ROY R. R., *The precepts of Jesus. The guide to peace and happiness*, Unitarian Society, London 1824.

³⁶ M. RICARD, «Esperienza interiore e neuroscienze», in *Concilium* 51 (2015), 34.

³⁷ 1 Ts 5,15-18, in *La Bibbia di Gerusalemme*, 2816.

SENECA, *Selected Philosophical Letters*, translated by B. INWOOD, Clarendon Press, New York 2007.

TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 2014, vol. 2.

2. Articoli

BARRETT S., «Secrets of your cell», in *Watkins: Mind Body Spirit* 35 (2013), 62-64.

PATSCH F., «Sulla felicità: approfondimenti psicologici, filosofici e teologici», in ID., *Felicità. Un approccio scientifico, filosofico e teologico*, pro manuscripto.

RICARD M., «Esperienza interiore e neuroscienze», in *Concilium* 51 (2015), 23-36.

3. Risorse digitali

ALCORN R., «No one was happier than Jesus», in <https://www.desiringgod.org/-articles/no-one-was-happier-than-jesus>.

DE CHARDIN P. T., «The Mass on the World», in <https://www.tarsus.ie/resources/SSS-2020/The-Mass-On-The-World.pdf>.

DROB S. L., «The Lurianic Kabbalah: an archetypal interpretation», in <http://www.newkabbalah.com/Jung3.html>.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2023

1

- ERIO CASTELLUCCI, *Sinodalità e cammino eucaristico* (pp. 19-27)
- LUIGI SCIPIONI O. P., *Che cosa è un Concilio ecumenico* (pp. 28-40)
- BENEDETTO PRETE O. P., *I fondamenti biblici dell'unità della Chiesa* (pp. 41-62)
- ANDRÉ LIÉGÉ O. P., *I laici nella Chiesa* (pp. 63-71)
- JÉRÔME HAMER O. P., *Il fondamento biblico e teologico dell'apostolato dei fedeli* (pp. 72-92)
- JEAN MARIE ROGER TILLARD O. P., *L'Eucaristia e la Chiesa* (pp. 93-123)
- WILHEIM DE VRIES S. J., *La collegialità in alcuni sinodi del primo millennio* (pp. 124-136)
- ALVARO HUERGA O. P., *Primato e Collegialità. La struttura monarchico-gerarchica della Chiesa nei due Concili Vaticani* (pp. 137-165)
- VALDO BENECCHI, *Primato e collegialità in un giudizio protestante* (pp. 166-184)
- YVES GONGAR O. P., *La Chiesa di Cristo nella storia degli uomini* (pp. 185-198)

2

- CLAUDIO BENVENUTI, *L'antifona, tra storia e funzione nella Liturgia horarum* (pp. 21-40)
- ALBERTO CASELLA, *Contributo al ruolo ecclesiale del laicato tra XIII e XVI secolo. Le confraternite dalla predicazione alla devozione: evoluzione o involuzione?* (pp. 41-69)
- ANDREA CODIGNOLA, *La dottrina dell'illuminazione nel Super Boetium de Trinitate di san Tommaso d'Aquino* (pp. 70-122)
- EGIDIO GIULIANI, *La dottrina sulla lex humana in san Tommaso d'Aquino. Una terza via possibile tra Giusnaturalismo e Positivismo giuridico* (pp. 123-173)
- ELENA CLARA MALASPINA, *Esperienze di vita cristiana nelle Orazioni di Caterina da Siena* (pp. 174-179)
- RICCARDO PANE, «Sulla roccia, la croce che ha la forma del mondo». *La simbologia delle croci di pietra armene tra storia e metastoria* (pp. 180-201)
- XUYI SUN, *A contemporary model of evangelisation. The deep friendship between fr Matteo Ricci and Xu Guangqi* (pp. 202-218)
- ANDREA VALORI, *La teologia del giudizio. Lo studio narrativo della "Pericope Adulterae" e le risultanti storico-culturali nella Chiesa dei primi secoli* (pp. 219-249)
- LILIN WU, *Felicità e felix culpa nella vita cristiana* (pp. 250-259)

FILOSOFIA

BONTADINI G., *Protologia*

SUBACCHI M., *Che cos'è l'uomo. Maritain e Heidegger a confronto*

MONDIN B., *Ontologia e Metafisica*, 3ª ed.

MONDIN B., *Storia della Metafisica*, voll. 1-3, 2ª ed.

SUBACCHI M., *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*

TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*

MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2ª ed.

BARZAGHI G., *Diario di metafisica*, 2ª ed.

MONDIN B., *Etica e Politica*, 2ª ed.

MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2ª ed.

MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2ª ed.

RUFFINENGO P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica
per un amico pasticciere*

MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*

GORIUP L., *Il rischio è bello*

MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*

VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*, 2ª ed.

BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*

SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*

CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale
di Immanuel Kant*

LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*

AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*

PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*

EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*

EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*

PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*

AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana
della libertà*

BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*, 3ª ed.

BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3ª ed.

EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*

- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
- STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
- BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
- AA. VV., *Etica dell'atto medico*
- BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
- LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
- AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
- AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
- AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
- TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

TEOLOGIA

- MONDIN B., *Storia della Teologia*, vol. 1, 2^a ed.
- MONDIN B., *Storia della Teologia*, vol. 2, 2^a ed.
- BENDINELLI G., *L'universo ha ricapitolato in sé*
- DRAGO D., *Misericordia e giustizia. La prassi canonica per la gestione di casi di abusi sessuali su minori e persone vulnerabili*
- GOUTIERRE M.-D., *L'uomo, via di Cristo*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 2005-2021*
- MORINI E., *La Chiesa Ortodossa*, 2^a ed.
- DE ANDIA Y., *Mistero, Mistagogia, Mistica*
- GOUTIERRE M.-D., *Dio è luce, Dio è amore*
- LÉMONON J.-P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*, 2^a ed.
- GARROGOU-LAGRANGE R., *Vita spirituale*
- FESTA G. ed., *L'esegesi biblica di Marie-Joseph Lagrange*
- PARI M. R., *L'ascensione di Cristo e la sua sessione alla destra del Padre*
- DRAGO D., *I Canonici dello Spirito*
- DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio*
- SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Da Pio X a Francesco*
- MAGNANINI P. - NAVA P., *Grammatica della lingua ebraica*, 2^a ed.
- VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
- FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Storia della Teologia*, vol. 4, 2^a ed.
- CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante*, 2^a ed.
- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale*, 6 voll.
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia*, 2^a ed.
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCETTI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*

- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, 2^a ed.
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio*, 2^a ed.
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore*, 2^a ed.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 2^a ed.
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium*, 2^a ed.
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*

ITINERARI DELLA FEDE

- BIFFI G., *Il quinto evangelio*, 12^a ed. ampliata
- SALZANO A. – ACUTIS A., *Trasmettere la fede alla scuola di nostro figlio Carlo Acutis*
- BOTTA M., *Famiglia... basta la parola? Viaggio inusuale tra affetti e legami familiari*
- CALANDRINO G., *Gli ultimi giorni di Fetonte quinto pianeta del sistema solare*
- BOTTA M., *Le domande piccole dei grandi. Vivere la fede oltre i luoghi comuni*
- BIFFI G., *La festa della fatica umana. Omelie del Primo Maggio*
- BOTTA M., *Ritorna il Re. La libertà del vero e la dittatura del Politically Correct*
- ACUTIS C. – CARBONE G.M., *Originali o fotocopie? «Tutti nasciamo come degli originali, ma molti di noi muoiono come fotocopie»*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno B*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*, 2^a ed.
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario Anno A*, 2^a ed.
- TESTI A., *Giacomo Biffi. L'altro Cardinale*
- BOTTA M., *Nasi lunghi gambe corte. Viaggio tra pulsioni e sentimenti di ogni tempo*
- FORTINI V., *Santi, insieme nell'amore. Riflessioni per la famiglia*
- PEDERZINI N., *Voglia di paradiso*, 7^a ed.
- BOTTA M., *Uomini e donne*
- BERNADOT V.-M., *Dall'Eucaristia alla Trinità*, 3^a ed.
- PEDERZINI N., *Il sorriso*
- CAFFARRA C., *Prediche corte tagliatelle lunghe. Spunti per l'anima*
- BOTTA M., *Sto benissimo. Soffro molto. La Chiesa e le passioni*
- BIFFI G., *Spiragli su Gesù*
- PEDERZINI N., *Coraggio! Come alimentare e condividere la speranza*
- MAZZONI T., *Il bello della vita. Di carrube, briciole e banchetto nuziale*
- BOTTA M., *Sceglierà lui da grande. La fede nuoce gravemente alla salute?*
- FORTINI V., *Costruire l'amore. L'esperienza umana*, vol. 1
- FORTINI V., *Costruire l'amore. Il disegno di Dio*, vol. 2
- PEDERZINI N., *La Messa è tutto! Rito e contenuti essenziali*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario (Anno A, B, C)*
- BARILE R., *Il Rosario*
- PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte*, 2^a ed.
- MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa*, 3^a ed.
- SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*
- COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico*, 4^a ed.

- PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*
- PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*
- BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*
- PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*
- BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*
- PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!*, 6ª ed.
- PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*
- BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede*, 3ª ed.
- PEDERZINI N., *Mettere ordine*, 19ª ed.
- SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
- BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti*, 2ª ed.
- PEDERZINI N., *Làsciati amare*, 9ª ed.
- PEDERZINI N., *La solitudine*
- PEDERZINI N., *Stai con me*, 4ª ed.
- SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
- MASTROSERIO N., *Il giubileo*
- CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
- PEDERZINI N., *Ave Maria*, 3ª ed.
- CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*
- COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
- PEDERZINI N., *La vita oltre la morte*, 6ª ed.
- PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo*, 5ª ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono*, 6ª ed.
- PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia*, 5ª ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo*, 4ª ed.
- BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
- BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
- BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
- BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*

LE FRECCIE

- CLAVERIE P., *L'incontro e il dialogo. Breve trattato*
- ROCCHI G., *Licenza di uccidere. La legalizzazione dell'eutanasia in Italia*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*, 3ª ed.
- HARVEY J. F., *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona*
- PUC CETTI R., *Leggender metropolitane*
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul sensodell'essere*, 2ª ed.
- RUSSO C. L., *Il cuore comune. Omaggio alla vita matrimoniale*
- CÉSAR DAS NEVES J., *L'economia di Dio*
- AGNOLI F., *Filosofia, religione, politica in Albert Einstein*
- TOMMASO D'AQUINO, *La giustizia forense. Il quadro deontologico*
- BARZAGHI G., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*
- CARBONE G. M., *Gender, L'anello mancante?*, 2ª ed.
- BARZAGHI G., *L'originario. La culla del mondo*
- BARZAGHI G., *Compendio di Storia della Filosofia*, 2ª ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*
- LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*
- CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, 4ª ed.
- SCHOONYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*
- TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*
- PUC CETTI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono. Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione*, 2ª ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*
- SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*
- TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*
- BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*
- ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*
- BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*
- PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica*
- SCHOONYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*
- ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*
- GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*
- MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*

MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*

ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*

SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*

PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*

ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*

CARBONE G. M., *Le cellule staminali*, 2^a ed.

CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea*, 4^a ed.

DOMENICANI

- PIAGNO A. O., *I Domenicani tra decadenza, scisma e riforma nell'Italia del Nord dal 1300 al 1532*
- GERARDO DI FRACHET, *Vita dei Frati, Storie e leggende medievali*, 2ª ed.
- LAFFAY A., *Alle origini di Caritas Christi (1936-1944). Juliette Molland, padre Joseph-Marie Perrin e la fondazione delle Piccole Sorelle di Santa Caterina da Siena*
- FESTA G.-LAFFAY A., *San Domenico, Padre dei Predicatori*
- NEGRELLI M., *Alla decima stazione. Il beato Giuseppe Girotti O. P. martire*
- PEDONE D., *Andata e ritorno. San Domenico, stella del Vespro*
- ABBRESCIA D. M., *Laici Domenicani*
- QUILICI A. - BEDOUELLE G.-TH., *Domenicani. I Frati Predicatori*
- PIAGNO A. O., *Il Convento Patriarcale di San Domenico*
- DRAGO D., *Il diritto di formarsi e formarsi nel diritto*
- NEGRELLI M., *Vivere con Maria. Santa Maria Alfonsina Danil Ghattas*
- GIORDANO DI SASSONIA, *Santità e amicizia. Lettere del beato Giordano di Sassonia alla beata Diana degli Andalò*, 3ª ed.
- PIAGNO A., *Frati, Monache, Laici e Inquisitori. I Domenicani nell'Italia del Nord nel XIII secolo*
- ABBRESCIA D., *Le parole di san Domenico*, 2ª ed.
- TORRELL J. P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3ª ed.
- MAGNI E., *Beata Imelda Lambertini. Una bambina che voleva incontrare Gesù*
- BINI G., *Giocondo Pio Lorgna frate domenicano, parroco e fondatore*
- ANODAL G., *Santa Rosa da Lima. Una donna alla conquista dell'America*, 4ª ed.
- NEGRELLI M., *La carità segreta. Il beato Giuseppe Girotti o.p. martire*
- SERRANO J., *Domenico uomo di misericordia*
- CHARDON L., *Una meditazione al giorno sulla Passione di Gesù*, 2ª ed.
- TOMARELLI U., *San Vincenzo Ferreri. Apostolo e taumaturgo*, 4ª ed.
- MURRAY P., *Il vino nuovo della spiritualità domenicana. Una bevanda chiamata felicità*
- GULISANO P., *Babylondon, padre McNabb, maestro di Chesterton, nel caos di "Babylon-London"*
- MANCINI M., *«Lana alle carni». La riforma domenicana a Venezia nel Sei-Settecento*
- FESTA G. (ed.), *Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*
- MONTAGNES B., *Marie-Joseph Lagrange*
- SERTILLANGES A. G., *Catechismo per i non credenti*
- CHARDON L., *La croce di Gesù*

- CATERINA DA SIENA S., *Biografia e cammino interiore. La vita raccontata dalle immagini. Le «Orazioni» in italiano corrente*
- CIANINI PIEROTTI M. L., *Colomba da Rieti da Perugia*
- SAVONAROLA G., *Il trionfo della Croce*
- VALLS I TABERNER F., *San Raimondo di Penyafort. Padre del diritto canonico*
- SPIAZZI R., *San Domenico di Guzman. Biografia documentata*
- PENONE D., *I Domenicani nei secoli*
- LIPPINI P., *San Domenico visto dai suoi contemporanei*, 3^a ed.
- CATERINA DA SIENA S., *Le lettere*, voll. 1, 2 e 3
- SPIAZZI R., *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*
- SPIAZZI R., *San Tommaso d'Aquino. Biografia documentata*
- SAVONAROLA G., *Itinerario spirituale*
- SPIAZZI R. (ed.), *San Domenico e il monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *Cronache e fioretti del monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *La Chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia*
- CAVALCA D., *Lo specchio della Croce*
- IANNARONE R., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*
- LIPPINI P., *Vita quotidiana di un convento medievale*, 3^a ed.
- CATERINA DA SIENA S., *Dialogo della Divina Provvidenza*, 4^a ed.

Sono confluiti in questa collana i seguenti libri:

- CARBONE G. M., *Maria Maddalena*, 2^a ed.
- RAVOTTI J.-P., *San Domenico maestro di preghiera*
- CALÒ P., *La "legenda" di san Domenico*
- FRANCESCO R., *San Ludovico Bertràn*
- CENTI T. S., *Il beato Angelico*
- SCHWERTNER TH., *San Raimondo di Penafort*
- VENCHI I., *San Pio V. Il pontefice di Lepanto, del Rosario e della Liturgia tridentina*
- FRANCESCO R., *San Pietro martire da Verona*
- TOZZI I., *Beata Colomba da Rieti*
- FRANCESCO R., *San Martin de Porres*, 2^a ed.
- SPIAZZI R. (ed.), *Beato Pier Giorgio Frassati*, 3^a ed.
- WILMS G., *Sant'Alberto Magno*
- TAURISANO I., *La vita e l'epoca di san Tommaso*, 2^a ed.
- ANODAL G., *Santa Caterina da Siena*, 2^a ed.

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di ottobre 2023
presso Venti Media Print, Monteriggioni, Siena

Sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

ISSN 0036-2190
www.sacradocctrina.com

Direttore/Editor
Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors
Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa,
Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board
Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci,
François Dermine O. P., 靖保路 Jìng Bǎolù,
Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-5545-087-4



9 788855 450874

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO