



# FORMAZIONE TEOLOGICA

PERIODICO DELLA SCUOLA DI FORMAZIONE TEOLOGICA  
Diocesi di San Benedetto del Tronto - Ripatransone - Montalto



*In copertina: dipinto absidale presso la  
Cattedrale “Santa Maria della Marina”  
in San Benedetto del Tronto, realizzato  
da padre Ugolino da Belluno nel 1993.*

# Formazione Teologica

*Periodico della Scuola di Formazione Teologica  
Diocesi di San Benedetto del Tronto - Ripatransone - Montalto*

Anno 5 numero 7

Maggio 2022

## **Editoriale**

*don Lorenzo Bruni* ..... 1

## **Eventi**

“Il carteggio epistolare tra il cardinale “di s. Prassede”,  
Carlo Borromeo e il cardinale “montalto”, Felice Peretti” ..... 3  
*di don Vincenzo Catani*

## **Contributi**

“Sinodo e sinodalità. Tempo di conversione,  
tempo di riforma” ..... 21  
*di Rafael Luciani*

## **Teologi: Hans Urs von Balthasar**

“Hans Urs von Balthasar: Da teologo scomodo  
a quasi... cardinale” ..... 38  
*di Katharina Klöcker e Anselm Verbeek*

“Biografia, Nota bibliografica e Antologia di testi” ..... 41

“LA VIA CH'IO TENGO GIÀ MAI NON SI CORSE” ..... 48

## **Meditazione Teologica**

“Discesa e risalita di Giuseppe. Il percorso dei sentimenti  
dall’invidia alla benedizione” ..... 52  
*A cura del Servizio di Apostolato Biblico diocesano*

## **Vita della Scuola**

*di Alessio Perotti* ..... 60

## **Biblioteca**

“Ragioniamo sul demonio tra superstizione, mito e realtà” ..... 63  
*di Giancarla Perotti*

## EDITORIALE



*A cura di don Lorenzo Bruni*

L'anno che si è aperto alcuni mesi fa, ricco di speranze per la verosimile uscita dall'epidemia da Covid19, nel mese di febbraio scorso ci ha ridestati a una realtà dai risvolti drammatici: la guerra. Anche se mai sopita sulla faccia del globo terrestre, sentirne il rumore violento e disumano alle porte dell'Occidente ci ha fatto comprendere, dopo due anni circa di pandemia e di continuata emergenza sanitaria, l'estrema vulnerabilità della nostra natura e della nostra persona, con scenari che non avremmo mai pensato ancora

possibili.

Scrivendo più di mezzo secolo fa, sorprendentemente così attuale nella sua chiarezza espositiva, il santo papa Giovanni XXIII:

“Occorre però riconoscere che l'arresto agli armamenti a scopi bellici, la loro effettiva riduzione, e, a maggior ragione, la loro eliminazione sono impossibili o quasi, se nello stesso tempo non si procedesse ad un disarmo integrale; se cioè non si smontano anche gli spiriti, adoprando sinceramente a dissolvere, in essi, la psicosi bellica: il che comporta, a sua volta, che al criterio della pace che si regge sull'equilibrio degli armamenti, si sostituisca il principio che la vera pace si può costruire soltanto nella vicendevole fiducia. Noi riteniamo che si tratti di un obiettivo che può essere conseguito. Giacché esso è reclamato dalla retta ragione, è desideratissimo, ed è della più alta utilità.”

(Lettera enciclica *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, n° 61).

La consapevolezza che i cristiani nel mondo hanno questa grande responsabilità spinge ancora di più la Chiesa a formare le coscienze degli uomini perché il dialogo a cui il loro spirito è spinto ad aprirsi possa fondare nuove cooperazioni, più schiette e perciò più durature.

L'umanità tutta, così come ogni comunità cristiana, avverte quale sempre più impellente l'educazione alla pace, che non può e non deve essere dettata in ultima analisi dall'urgenza di un cambiamento immediato, che tutti in verità

auspichiamo in prima battuta, ma che trovi poi la sua dimensione e la sua stessa identità nella feconda compartecipazione di tutti i popoli alla causa irrinunciabile della concordia e della solidarietà verso gli ultimi e gli indifesi della terra.

Pur nella ristrettezza numerica di questi ultimi due anni, la Scuola di Formazione teologica, realtà della nostra Diocesi che cammina dentro il 48mo anno dalla sua fondazione, si è fatta carico di questa sfida, non solo nelle lezioni curriculari, ma anche negli approfondimenti e nelle collaborazioni che essa, come già negli anni passati, ha cercato e offerto con e verso altre realtà ecclesiali dentro e fuori la Chiesa particolare.

Uno di questi approfondimenti, abbastanza costante, nonostante il coronavirus, nella sua periodicità, proprio per assicurare la continuità necessaria a ogni pubblicazione, è la Rivista, del cui presente e nuovo numero queste mie brevi righe di riflessione vogliono essere accompagnamento alla lettura.

Nei diversi articoli teologici così come nei collegamenti a quegli eventi ecclesiali che stiamo vivendo ormai da mesi, e che spingono in avanti lo sguardo di tutti noi, questo lavoro è sicuramente prezioso per l'informazione e la divulgazione semplice ma valida che ben si addice a una realtà a servizio del laicato e della sua consapevolezza.

Un sentito ringraziamento a quanti, dalla stesura alla redazione fino alla sistemazione dei diversi contributi, hanno donato la loro competente e disinteressata opera di collaborazione a questo strumento di collegamento tra la Scuola e il mondo circostante.

*don Lorenzo Bruni,  
direttore*

*Continua lo spazio di approfondimento della nostra Chiesa locale, con il secondo contributo offerto per il centenario di Felice Peretti, Papa Sisto V.*

## IL CARTEGGIO EPISTOLARIO TRA IL CARDINALE “DI S. PRASSEDE”, CARLO BORROMEO E IL CARDINALE “MONTALTO”, FELICE PERETTI

*di don Vincenzo CATANI*



Il sostanzioso carteggio intercorso nella seconda metà del Cinquecento fra i due cardinali Peretti e Borromeo (un futuro papa e un futuro santo) in merito alla revisione e pubblicazione delle opere di Sant’Ambrogio non è certamente un tema molto conosciuto e trattato. I due personaggi infatti sono unanimemente conosciuti, soprattutto e con merito, per la loro grande valenza storica e culturale

all’interno di quel periodo riformistico della Chiesa cattolica dopo il concilio di Trento, ognuno con la sua caratteristica peculiare. I due personaggi si sono incrociati per un tratto della loro vita su una tematica tutto sommato di secondaria importanza, ma tale da evidenziare comunque una “nota aggiunta” alle già composite personalità dei due.

Il corpus più consistente dell’epistolario (comprendente **44** lettere autografe indirizzate dal Peretti al Borromeo) si trovano presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano (**1**), mentre le **19** lettere autografe inviate dal Borromeo al Peretti si trovano presso l’Archivio Apostolico Vaticano, nel Fondo Chigiano (**2**).

I due personaggi dell’epistolario iniziarono a contattarsi, stando alle lettere a noi giunte ma che certamente

dovevano essere assai più numerose, già dal 1566.

**Carlo Borromeo** era appena ventottenne ed era già cardinale da sei anni, essendo nato nel 1538. Nel 1559, a 21 anni, si era laureato a Pavia “*in utroque jure*” e in quello stesso anno aveva iniziato la sua fulminea carriera ecclesiastica, grazie alla elezione al pontificato, avvenuta il 26 dicembre 1559, dello zio materno Giovanni Angelo de’ Medici di Marignano (sua madre, Margherita de’ Medici di Marignano, era sorella del pontefice), che aveva assunto il nome di Pio IV. Dopo un mese, nel gennaio 1560, a ventidue anni, Carlo era stato creato cardinale e amministratore della diocesi di Milano, pur rimanendo a Roma. Era stato ordinato sacerdote nel luglio 1563, e vescovo a dicembre dello stesso anno. A prova delle sue idee di rinnovamento della Chiesa, aveva convinto Pio IV a concludere il concilio di Trento, che era stato sospeso nel 1555. Dopo la morte di Pio IV avvenuta il 9 dicembre 1565 e l’elezione di Pio V il 7 gennaio 1566, Carlo, ormai liberato dai suoi impegni romani, volle raggiungere Milano nell’aprile del 1566, con lo scopo di iniziare la grande opera di riforma voluta proprio dal concilio di Trento. Per diciannove anni fu un organizzatore geniale e un lavoratore instancabile, ristrutturando la diocesi in 12 circoscrizioni, curando la revisione della vita delle parrocchie, obbligando i parroci alla residenza e

impegnandoli nelle varie attività e associazioni parrocchiali. Si impegnò nella formazione del clero con la creazione del seminario. Fu soprattutto instancabile nel visitare le popolazioni tramite le visite pastorali, iniziando la prima visita nel 1566, appena arrivato a Milano. Era normale che questo nuovo e per certi versi rivoluzionario stimolo pastorale trovasse difficoltà e ostilità e nel 1569 l’arcivescovo Carlo subì anche un attentato. In occasione della peste del 1576 organizzò l’opera di assistenza e visitò personalmente i colpiti dalla terribile epidemia. Dopo una attività senza sosta la morte lo colse ad appena 46 anni, il 3 novembre del 1584. Fu proclamato santo dopo ventisei anni, nel 1610 da Paolo V.

**Felice Peretti** invece nel 1566 era un frate minore conventuale di 45 anni e nel suo Ordine occupava, dal gennaio di quell’anno, il prestigioso ruolo di vicario generale, che manterrà per due anni e mezzo (3). A novembre di quello stesso anno 1566 papa Pio V nominò fra Felice vescovo della diocesi campana di Sant’Agata dei Goti (4) e a 48 anni lo stesso Pio V, suo amico e protettore, lo creò cardinale nel concistoro del 17 maggio 1570.

Prima ancora di questa veloce ascesa ai vertici del suo ordine e della gerarchia ecclesiastica, il Peretti ebbe sempre una propensione allo studio dei Padri della Chiesa (5), certamente collegata alla sua grande passione per la cultura in vista della predicazione

(6). Tale interesse per i Padri della Chiesa lo accompagnò fino al papato, in modo particolare durante il periodo del suo cardinalato, cioè dopo la morte di Pio V e i tredici anni del pontificato di Gregorio XIII (7).

Le prime corrispondenze (almeno quelle che sono giunte a noi) fra il Peretti al tempo del suo servizio di vicario generale dell'ordine e il cardinale Borromeo in procinto di partire per Milano o appena giunto da Roma nella sua diocesi risalgono al **1566**. Sono cinque: tre del Peretti e due del Borromeo. Ancora non riguardano la tematica sulle opere di S. Ambrogio, ma solo la richiesta del nulla osta che il neo arcivescovo di Milano fa al Peretti di alcuni frati per poterli mettere al suo servizio.

Tali lettere sono di grande importanza storica, perché gettano luce sulla passione dei due circa la riforma della Chiesa postconciliare. Borromeo e frate Peretti ardevano dello stesso zelo riformatore e fra i due si instaurò subito una stima e un reciproco rispetto.

Le ultime lettere che i due si scambiano prima di iniziare il lavoro comune su Sant' Ambrogio è quella del Peretti del 24 dicembre 1566, scritta da Salerno. Il frate Peretti è già stato nominato vescovo di Sant' Agata de' Goti ma non ancora consacrato. Si firma infatti: *"Fra Felice da Montalto eletto di Santa Agatha"*. Il Peretti,

rispondendo ad una missiva del Borromeo, si schernisce umilmente per l'episcopato e garantisce la sua volontà alla riforma:

*"Ill.mo Monsignor mio padrone colendissimo. Ella se rallegra del vescovato che è piaciuto a S. Beatitudine et al Santissimo Concistoro di darmi, io la ringratio assai, perché so che me desidera ogni bene, ma a me questo è stato un pormi peso sopra peso alle spalle mie cosa molto lontana alli miei pensieri. Ella me esorta alla riforma: io non manco secondo la debolezza delle forze mie, et priego Dio nostro Signore che me ce dia aiuto ma ce trovo tale difficoltà che vorrei più presto esser reformato che reformatore"* (8).

Altre due lettere si scambiano il Peretti e il Borromeo nel **1570** in occasione dell'elezione al cardinalato del Peretti, divenuto ormai il "cardinal Montalto" (9). È il Borromeo che scrive da Milano il 31 maggio, 14 giorni dopo la promozione del Peretti:

*"Ho preso quel contento, che conviene della promotione di V.S. Ill.ma si per l'amore particolare ch'io li porto, et così per la stima, che ho della*

*dottrina et qualità sua come per l'occasione, che haverà d'impiegarsi con maggiore autorità in servizio di Santa Chiesa et di N. S.re. Né dubito che V.S. Ill.ma corrisponderà largamente al giudizio che ha fatto Sua Beatitudine di lei, et all'espettatione che si ha del valore suo. Il che fa che io mi congratuli seco di questo nuova dignità et grado del cardinalato, per il quale dovrà hora commandarmi conforme all'osservanza che le porto come la prego che si faccia, et con ogni affetto me le raccomando basciandole la mano”* (10).

Dodici giorni dopo il Peretti risponde al Borromeo con dolcezza, chiamando suo “signore e padre”:

*“Si come dalla pratica de V.S. Ill.ma ne ho ricevuto sempre favori, et sapere così questa sua lettera dell'ultimo di maggio me è stata un amaestramento da Signore et Padre, come la tengo et voglio conservarla, acciò in ogni tempo me sia eccitamento al ben fare; io son persona di molto poco valore, et sono stato chiamato a stato molto eminente, pregarò dunque sempre*

*Dio Nostro Signore che mi dia gratia che in questo grado faccia la sua santa volontà. Et quando lei haverà oportunità riceverò à favor segnalato che me ricordi qualche cosa perché mi forzarò à ubedirla, et Dio Nostro Signore le agomenti ogni gratia”* (11).

Del 1571 è la prima lettera in cui si accenna al lavoro di correzione che il cardinal Peretti sta compiendo sulle opere di S. Ambrogio. La lettera è scritta da Milano dal cardinale Borromeo, per ringraziare dei primi fogli a stampa ricevuti dal Peretti, di cui elogia “la diligenza e la sollecitudine”. Probabilmente è proprio questa lettera che inaugura la relazione fra i due cardinali:

*“Ricevei molti giorni sono quei fogli ristampati, che è piaciuto à V. S. Ill.ma mandarmi; in che ho io uno istesso tempo riconosciuto la diligenza, et sollecitudine, che usa ogni dì maggiore nella correctione delle opere di quel glorioso santo, et amorevolezza sua verso di me”* (12).

Dopo i vari impegni assunti per vari anni all'interno del suo ordine francescano, ora per il cardinale Peretti era arrivato il momento di dedicare più tempo ad un'opera iniziata nel lontano 1560, quando era arrivato a



Roma chiamato da Paolo IV per assumere l'incarico di consultore dell'Inquisizione. Proprio allora gli era stato anche chiesto di preparare una nuova edizione delle opere dei Padri della Chiesa, ormai viziate nel testo per le tante manomissioni che si erano accumulate nel corso dei secoli. Lo racconta lui stesso nella prefazione al primo tomo delle opere di S. Ambrogio che uscirà sotto la sua cura nel 1580:

*“Non senza ragione ero addolorato e mi dispiaceva moltissimo il vedere che i gloriosi testi dei Padri della Chiesa, donati a noi dalla benignità divina, risultavano ormai talmente corrotti e trasformati nel testo, sia per il trascorrere del tempo, sia per la sonnolente inoperosità dei pastori mentre si seminava la zizzania in mezzo al buon grano, per cui si sentivano frasi attribuite ai Padri che o non erano loro, o erano imprecise o addirittura false e del tutto estranee ai dettami della fede e lontane dalla mente degli scrittori. Per questo motivo gli inquisitori preposti alla conservazione della fede non permettevano quelle traduzioni né nella loro interezza né in brani scelti, affinché non recassero alla morte quelle parole che erano state scritte per la vita... Per tale motivo questi santi aiuti dei Padri offerti alla Chiesa rimanevano del tutto inutilizzati. Per venire incontro a questo deplorabile inconveniente i Sommi Pontefici Pio IV e Pio V, di felice memoria e predecessori della Santità Vostra, **ordinarono a***

*me, subito dopo la mia professione religiosa e mentre abitavo nel convento dei Frati Minori, di esaminare di nuovo con diligenza le opere del santissimo e grandissimo Ambrogio, dottore della Chiesa e vescovo di Milano, che erano state malamente modificate come altre opere dei santi Dottori e quindi proibite, di correggere e di togliere gli errori aggiunti e di riportare il testo alla primitiva purezza voluta dall'autore, con l'aiuto dei vecchi esemplari e con ogni possibile e più adatto mezzo... Accettai con obbedienza e volentieri tale incarico gravoso e al di sopra delle mie possibilità, confidando tuttavia nell'aiuto di Colui che ha aperto la bocca ai muti e ha reso loquace la lingua dei bambini. Pertanto incominciai subito e con zelo a cercare diligentemente, a visitare le più vecchie biblioteche di Roma e a confrontare tutte le varianti trovate nei manoscritti e nei codici più antichi, come pure cercare alcuni testi stampati e anche possibili libretti che citassero frasi tolte dagli scritti di questo*

*santissimo Dottore o in testi di Concili generali e provinciali o in altri scritti privati di nostri antenati: avrei senza ombra di dubbio portato a termine il mio compito, se non fossi stato impedito da varie altre distrazioni, viaggi, occupazioni e incombenze, per cui fui costretto a lasciare incompiuto il lavoro”*  
(13).

È commovente l'impegno profuso subito dal Peretti nella ricerca degli scritti di Ambrogio, anche se “non senza una certa fatica” (“multo labore”). Si trattava di reperire un numero più ampio possibile di testi manoscritti o a stampa e, una volta reperiti, affrontare il problema critico della attribuzione certa ad Ambrogio dei testi acquisiti e quello filologico sulla correttezza dei testi stessi. Se in una edizione apparsa a Milano nel 1474 vi erano solo cinque scritti attribuiti con sicurezza ad Ambrogio, già in una edizione parigina di Giovanni Gillot del 1568 si attribuivano ad Ambrogio più di cinquanta opere e man mano che si mettevano in stampa antichi codici manoscritti crescevano sempre più le attribuzioni ambrosiane, con il forte dubbio circa la loro autenticità, completezza, mutilazione e corruzioni dei testi.

Circa il possesso di testi patristici conosciuti o inediti certamente Roma non era seconda a nessun'altra città,

perché offriva alla ricerca molte e prestigiose biblioteche ospitate quasi in ogni monastero o convento o palazzo cardinalizio e nobile, per non parlare della biblioteca vaticana: Roma era insomma un grande mare dove poter attingere un numero rilevante di antichi codici manoscritti e di stampe moderne. Nel frontespizio del primo tomo il cardinale Montalto fa scrivere espressamente che la ricerca è stata effettuata in ben 42 luoghi, e probabilmente non solo a Roma. Questa grande varietà di testi dava occasione di mettere a confronto le varie versioni, di dare la precedenza alle più antiche, di scovare le varianti e le parole spurie inserite per errore durante i secoli dagli amanuensi o dagli stampatori. In tal modo si poteva compilare una comparata e ragionata sinossi dei testi raccolti per scegliere criticamente il testo ritenuto migliore. Si trattava di un lavoro davvero minuzioso e faticoso e il Peretti, nella stessa introduzione al primo tomo, ammette che il lavoro fu portato avanti con l'aiuto di diversi collaboratori. Scrive infatti al plurale nella stessa introduzione:

*“Abbiamo perlustrato le più importanti e antiche biblioteche delle diverse provincie; abbiamo messo a confronto manoscritti e codici lacerati: gli ebrei Filone e Giuseppe, Eusebio di Cesarea, San Basilio sullo stesso argomento e nome, e ab-*

*biamo letto accuratamente altri autori antichi, i cui scritti e immagini il dottore Ambrogio amava citare; abbiamo scrupolosamente consultato molti Concili generali e provinciali; abbiamo esaminato e letto sant’Agostino, Teodoreto e altri scrittori posteriori che a volte sono stati da lui citati; e con il contributo e l’aiuto di costoro **abbiamo chiarito i punti oscuri, completato i testi mancanti, tolto le aggiunte, rimesse al loro posto le frasi spostate, corrette le manipolazioni, e infine abbiamo cercato di restituire il linguaggio tipico di Ambrogio e abbiamo fatto attenzione affinché le parole avessero quella dignità e solennità che meritavano; e abbiamo voluto in tutti i modi riportare le parole dello stesso Autore, eliminando tutte le false aggiunte. Abbiamo inserito nella nostra ricerca, **non senza una certa fatica**, anche molti trattati, lettere e omelie non ancora stampate, ma che nel passato erano molto richieste”***.

E il Peretti aveva scelto come “soci” di questo faticoso lavoro di cernita, confronto e pulitura dei testi alcuni



*“illustri dottori, uomini eccellenti per dottrina e fede, esperti nelle lingue, profondi conoscitori della storia e preparati nella teologia scolastica e soprattutto nei testi dei Padri”.* Questi *“illustri dottori”* sono l’umanista Latino Latini, il vescovo agostiniano Angelo Rocca, il vescovo di Bitonto Girolamo Bernieri, il vescovo di Venosa Pietro Ridolfi, il cardinale teologo Costanzo Torri, il celebre storico Cesare Baronio, il latinista Silvio Antoniano, il francescano Annibale Santucci, il filologo e uma-

nista francese M. Antonio Muret, il teologo Ottaviano Strambiati; e altri ancora. Questo gruppo di lavoro si radunava in casa del card. Guglielmo Sirleto, sempre con la presenza del card. Montalto.

L’epistolario fra il Peretti e il Borromeo sul lavoro di Sant’Ambrogio diventa intensissimo nel 1577.

Il 18 agosto **1577** è il Borromeo che scrive da Milano al Peretti una lettera di stima e apprezzamento per il lavoro sulle opere di S. Ambrogio portato avanti a Roma con tenacia. Il Borromeo era informatissimo del lavoro che si stava facendo a Roma e conosceva le difficoltà che la commissione romana incontrava nel reperire i testi. E il ringraziamento dell’arcivescovo di Milano giunse al Peretti a nome suo personale e di tutta la diocesi ambrosiana, insieme all’incitamento a portare avanti e a concludere quanto prima il lavoro *“che io desidero grandemente”*:

*“Ho inteso con molta mia consolazione la fatica, che continua V. S. Ill.ma intorno all’opere di Santo Ambrosio, la quale siccome so, che sarà gratissima à tutta la santa chiesa, e particolarmente a questa di Milano così io per lo particolare interesse, che vi ho, come Arcivescovo di questa chiesa, ho giudicato debito mio il renderlene, come faccio, quelle gratie, che posso,*

*maggiori; pregandola di più, che sia contenta di condur quanto prima quest'opera al debito fine; il che io desidero grandemente acciò quanto più presto sia possibile, godiamo questi frutti della dottrina, et fatiche di V. S. Ill.ma alle cui orationi mi raccomando con tutto l'animo; baciandole humilmente le mani” (14).*

Interessante quel “*che io desidero grandemente*”, perché fa emergere il forte legame che anche il Borromeo ebbe sempre con S. Ambrogio, qualificando in profondità il suo ministero milanese.

Altre tre lettere del 1577 (due del Borromeo ed una del Peretti) ci illuminano ancora sul lavoro di ricerca dei testi e sulle prime stampe che si stanno approntando.

Dalla lettera del 30 settembre del Borromeo veniamo a sapere di una lista di opere di S. Ambrogio che è stata inviata a Milano dal Peretti: si tratta di opere che il gruppo di esperti romani hanno trovato nelle varie biblioteche e che finora non erano mai state stampate. Compiaciuti da questo buon risultato della ricerca, si voleva conoscere se anche a Milano vi fossero testi ambrosiani inediti. Ma il Borromeo risponde che “*si sono hora rilevate qui alcune poche cose*” e che saranno inviate comunque a Roma per mano di mons. Speciano,

nell’attesa di inviare ancora altre novità che eventualmente si fossero trovate:

*“Ho visto quanto V. S. Ill.ma mi scrive intorno alla fatica, che ella fa sopra l’opere di S.to Ambrosio, et la lista che mi ha mandata dell’opere di questo glorioso santo, che sin hora si son trovate, che mancano nelle stampe; sopra di che ci sono hora rilevate qui alcune poche cose, quali haverà V.S. Ill.ma per man di Mons.r Speciano, ne mancherò di fare ogni diligenza per l’avvenire, se qui si troverà altro, si per sodisfare al desiderio di lei, come anco per la particolare aff.ne et devotione, che ho a quest’opera” (15).*

Possiamo immaginare come negli ultimi mesi del 1577 vi fosse un passaggio di codici e volumi copiati da Milano a Roma: alcuni attribuibili senza dubbio ad Ambrogio, altri invece creduti tali, ma copiati ed inviati ugualmente per la consultazione e il confronto.

Si nota in queste lettere il febbrile lavoro avviato a Roma e Milano e il grande interesse attorno a quest’opera ritenuta importante. Si vuole “*fare giudizio*”, vagliare con saggezza i testi del materiale reperito, con l’aiuto della analisi testuale e della critica storica, naturalmente con tutti i limiti

e le possibilità cognitive di quel tempo.



A questo punto l'epistolario fra i due cardinali si infittisce a dismisura: gli anni 1578 e 1579, cioè alla vigilia della stampa del primo volume, ci presentano un corpus di ben 43 lettere.

Le 24 lettere del **1578** ci informano su tanti particolari e retroscena, a cominciare dall'invio di "annotazio-

ni" fatte dal Borromeo sulle liste delle opere di Ambrogio (16).

Da due lettere 4 e 11 giugno 1578 veniamo a conoscere dal Borromeo che già si sono stampate a Roma alcune pagine per un primo volume, cioè quelle riguardanti i Commenti di Ambrogio al vangelo di Luca. Il Peretti ha inviato qualche quinterno a Milano per conoscerne le osservazioni. Il Borromeo risponde inviando al Peretti *"due Sermoni di Santo Ambrosio trovati in questa Libbraia che non sono stampati con l'altre sue opere"*, ma pone al Peretti il dubbio se sia giusto dividere in dieci libri tali Commenti, come si vuole fare in questa edizione, dal momento che alcuni "huomini dotti" affermavano che Ambrogio li aveva scritti di seguito "senz'altra partizione". Inoltre pone altro dubbio sulla stampa di questi Commenti sul vangelo di Luca che sono stati suddivisi in 24 capitoli seguendo i capitoli dell'odierno vangelo lucano, che però al tempo di Ambrogio non aveva tale suddivisione ma era scritto *"senz'altra partizione"*.

*"Ho ricevuto insieme con la lettera di V.S. Ill.ma de' 18 del passato il principio della stampa dei Commentarii di Sant'Ambrosio sopra S. Luca, ch'ella m'ha mandato per mostra; et non solo io, ma qualche persona dotta, che l'ha visto, ne siamo restati molto*

*sodisfatti. Le ho voluto mandare in questa materia alcune altre confrontationi fatte... Soggiungendole appresso, che essendo opinione di qualche huomini dotti, che Santo Ambrosio non abbia diviso i suoi Commentarii sopra S. Luca in tanti libri, come stanno divisi in cotesta stampa Romana; ma che continuam[en]te li scrivesse, senz'altra partitione, potrà V.S. Ill.ma considerare se sia bene metter nella stampa questa divisione. Potrà anco deliberare, se forse convenisse congiungere con quelli Commentarii sopra S. Luca i sei sermoni suoi pur sopra S. Luca” (17).*

E a strettissimo giro di posta il Peretti risponde al Borromeo con una lunga lettera, dicendo che in realtà “S.to Ambrosio divide questi suoi commentarij in libri dieci” e basa la sua affermazione sull’autorità di “dotti santi, et antichi”. Da invece ragione al Borromeo circa la suddivisione in 24 capitoli, ma si giustifica dicendo che ormai tale divisione del vangelo lucano è diventata di uso comune e che comunque il testo sarà stampato “senza però segno notabile, ma solo nel principio di ciascun libro”. E in effetti segnerà i capitoli solo al margine del testo stampato.

Comunque ritengo personalmente questa lettera molto importante, perché getta ulteriore luce sulla modalità di lavoro del Peretti, sul suo rapporto continuo con Borromeo e con gli “esperti” milanesi con i quali si confronta, sulla stampa che va avanti con decisione (si inviano altri quinterni), sulla scrupolosa attenzione nella scelta dei testi e la giusta considerazione all’aspetto critico-storico e infine sul lungo periodo di tempo che il Peretti ha dedicato a questa impresa:

*“La lettera di VS. Ill.ma delli 4 di questo, me ha consolato molto che le fatighe, che se fanno nelle opere di S.to Ambrosio glie habbino sodisfatto. È ben vero che io confido molto nel consiglio di questi SS.ri et Dotti, che non solo me aiutano, ma me guidano in questa santa opera, non di meno me riposo io sempre nel prudentissimo giudizio di lei, et di Dotti, che tiene appresso di sé.... Perciò riceverò sempre volentieri tutto quello, che a lei parerà ordinarli” (18).*

Fino a tutto 1578 e primi mesi 1579 è un continuo invio di quinterni da Roma a Milano, dal momento che ormai la tipografia di Domenico Basa lavora “con ogni maggior diligenza possibile” (19):

Naturalmente il Borromeo accoglie sempre con entusiasmo questa pioggia



gia di quinterni, accusandone la ricevuta e pienamente consapevole della “fatica ch’ella fa sopra l’opere di Sant’Ambrosio” (20). e ringraziando ogni volta: “Né mi occorre dirle altro, se non della diligenza, che usa di mandarmi di mano in mano quello, che si vâ stampando dell’opere di quel glorioso santo”.

E proprio leggendo tutte queste missive si scorgono al loro interno alcune interessanti notizie di cronaca, come quella delle correzioni che il cardinal Peretti fa sui quinterni come un semplice operaio di tipografia, dal momento che questa fa troppi errori; della difficoltà di avere i caratteri ti-

pografici; della scoperta in una “Torre del Domo di Milano” di una antica pietra su cui sono scritte le opere di S. Ambrogio; della conoscenza che aveva il Peretti del pellegrinaggio fatto dal Borromeo a Torino per venerare la Sindone ed altri piccoli fatti di cronaca

Alla fine del 1578 il Borromeo esprime il suo giudizio del tutto positivo sul lavoro svolto dal Peretti, sia per l’estetica della stampa che per il testo, soprattutto se messo a confronto con le precedenti con precedenti simili lavori. Lo scusa anche per eventuali errori di stampa che l’edizione potrebbe contenere: sono inevitabili ed è “cosa ordinaria” e nessun valente correttore potrà mai eliminarli del tutto:

*“Mi farà V.S. Ill.ma favor singolare a continuare, come nell’ultima sua mi scrive, di mandarmi i quinternetti dell’opera di Santo Ambrosio di mano, in mano, fin che si compirà tutta. Già ne ho ricevuto sino al quinterno CC et me piacciono, sì per la stampa, come anco molto più che l’opera è purgata dalle depravationi. Se poi accasca qualch’errore per la negligenza de i stampatori, è cosa ordinaria in tutte le stampe, et a pena se può fuggire per diligenza grande, che si usi, et da gli Autori*

*istessi, et da valenti correctori” (21).*

A giugno 1579 ormai tutti i quinterni del primo tomo da stampare sono stati inviati a Milano e formeranno il tomo terzo dell'intera opera, che riporta i commentari del vangelo di Luca e delle lettere di S. Paolo (22).

Nel frattempo si sono cominciati a stampare *“li primi fogli del primo Tomo del Commento di santo Ambrosio sopra il Testamento Vecchio” (23)*, che formeranno il primo tomo dell'opera, quello che riporterà la dedica a papa Gregorio. Di questo invio si congratula molto il Borromeo, perché vede che l'opera prosegue, grazie alla *“pietà et diligenza”* del Peretti:

*“Ho ricevuto quei fogli del primo Tomo del commento di Santo Ambrosio sopra il testamento vecchio, ché à V.S. Ill.ma è piaciuto di mandarmi con l'ultima sua delli 27 del passato, di che la ringrazio assai; et sento molta soddisfazione in vedere, che la stampa di queste opere camini così bene; come particolarmente si doveva aspettare dalla pietà, et diligenza di V.S. Ill.ma. Alla quale bacio humilmente le mani” (24).*

Le ultime due lettere chiudono un epistolario fatto di stima reciproca, di comuni interessi spirituali e culturali, di scambio di vedute fra due forti

personalità e di una sincera amicizia vissuta a distanza fra Roma e Milano. In quella del 24 maggio 1581 il Borromeo accusa la ricevuta dei due primi tomi già stampati e si apre ad un ringraziamento sincero, conscio delle *“fatighe”* che il Peretti ha profuso nel suo lavoro:

*“Ill.mo et R.mo Sig.r mio oss.mo. Ho ricevuto li due tomi dell'opere di Santo Ambrosio datigli da V.S. Ill.ma, di che vengo con la presente mia lettera a renderle quelle gratie che devo, et rallegrarmi dei progressi che si fanno nella stampa: et le resto con particolare obbligo delle fatiche, ch'ella pone nelle opere di quel glorioso santo, padre, et protettore di questa chiesa. Prego Dio, che gliene doni larga retributione, et le bacio humilmente le mani. Di Milano alli XXIII di Mag[gi]o 1581” (25).*

L'ultima lettera dell'epistolario è del cardinal Peretti ed è datata il 25 novembre 1581:

*“Tengo la lettera di V.S. Ill.ma delli 9 di questo et con molto contento ho inteso che stia sana così piaccia a Dio Nostro Signore conservarla sempre in servizio di Sua Divina Maestà... Et con questo humilmente me le*

*inchino. Di Roma alli 25 di Novembre 1581. Di V.S. Ill.ma et Rev.ma Humilissimo servo F. Felice Card. de Montalto”* (26).

- nel **1581**: fu dato alle stampe il tomo secondo: Libri sapienziali, Salmi, Profeti;  
- nel **1583** uscì il tomo quarto: le opere teologiche e ascetiche, l’epistolario di 60 lettere e i 61 inni liturgici;



Tre anni dopo questa lettera, il 3 novembre 1584, l’arcivescovo Carlo Borromeo morirà, ad appena 46 anni, sfinito per le sue fatiche pastorali. Dopo pochi mesi, il 24 aprile 1585, il cardinale Felice Peretti da Montalto sarà chiamato a guidare la Chiesa intera con il nome di papa Sisto V.

Al termine del faticoso lavoro sulle opere di S. Ambrogio e iniziato al tempo del pontificato di Pio IV negli anni Sessanta, l’editoria patristica si era arricchita di sei tomi:

- nel **1579** si stampò il tomo terzo: commento del vangelo di Luca e delle lettere di S. Paolo;  
- nel **1580** fu la volta del tomo primo con la dedica a papa Gregorio XIII: Genesi e Libri dei Re;

- nel **1585**, cioè quando il Peretti era già stato eletto pontefice con la dedica ormai riservata a lui: fu stampato del tomo quinto: 59 omelie per i tempi liturgici e alcuni trattati ritenuti dubbi:

- nel **1587** fu aggiunto un tomo sesto, non previsto in origine dal piano dell’opera (**101**), come complemento ai precedenti tomi, nel quale, tra l’altro, si trovano due vite di S. Ambrogio scritte in quegli anni, quella scritta dal diacono milanese Paolino e quella di Cesare Baronio.

#### **Osservazioni sull’epistolario.**

Al termine dell’esame dell’epistolario intercorso fra il Peretti (frate, vescovo, cardinale Montalto e poi papa Sisto V) e l’arcivescovo di Milano Carlo Borromeo e dopo aver letto le

lettere giunte fino a noi (certamente altre, soprattutto quelle del Borromeo, non sono arrivate a noi o non sono ancora reperibili) viene spontanea una serie di osservazioni.

Colpisce anzitutto la profonda relazione umana che si nota vistosamente nel susseguirsi delle lettere, e non solo quando i due personaggi saranno membri dello stesso collegio cardinalizio, ma anche quando il Peretti è ancora un semplice frate. Il fraseggio iniziale e finale delle lettere risentono naturalmente del linguaggio epistolare standardizzato in uso dal galateo di quel tempo (*“Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor padron mio colendissimo”, “Humilissimo servo et oratore”, “Molto Reverendo Peretti”, All’Illustrissimo et Reverendissimo Signor mio osservantissimo il Signor Cardinale Montalto...*), ma è nel cuore delle lettere che si incontra uno stile reciprocamente confidenziale e per nulla scontato: *“io molto volentieri glielo concedo”, “Dio nostro Signore la confermi sempre felice”, “n’abbiamo sentito assai piacere”, “per l’amore particolare ch’io li porto”, “ho giudicato debito mio il renderlene quelle gratie che posso maggiori”, “me riposo io sempre nel prudentissimo giudizio di lei”, “le rendo quelle gratie, che devo dell’amorevolezza, et diligenza, che usa”...*

La lettera del Borromeo al Peretti in occasione della sua elezione al cardinalato si sente l’amico che gode per il giusto riconoscimento dato all’a-

mico: *“Ho preso quel contento, che conviene della promotione di Vostra Signoria Illustrissima, sia per l’amore particolare ch’io li porto, et così per la stima che ho della dottrina et qualità sua”*.

Il motivo di una tale relazione che chiamerei profondamente amicale e che è durata fino alla morte del Borromeo avvenuta nel novembre 1584 (appena cinque mesi prima della elezione al papato dell’amico Peretti) si può spiegare anzitutto con quella sintonia di intenti e di sensibilità ecclesiale che ambedue avevano nella riforma post tridentina. L’uno e l’altro desideravano ardentemente una Chiesa che vivesse con una più forte spiritualità e lontana dalle forme di vita e cultura rinascimentale che avevano caratterizzato le persone e le comunità nell’ultimo secolo. Nella lettera del 22 giugno 1566 il cardinale Borromeo si rallegrava con frate Peretti perché costui aveva deciso di applicare nel suo ordine francescano le riforme del concilio tridentino *“et n’abbiamo sentito assai piacere; come ci rallegreremo anche sempre quando vedremo ch’ella [riforma] sia messa in essecutione”* e l’11 giugno 1568 il Peretti rinnova al cardinale la sua personale promessa affinché l’ordine francescano *“s’abbia a riformare per da vero, non in carta ma nei costumi”*. Uno stesso zelo e una stessa carica spirituale dava forza interiore ai nostri due personaggi.

## NOTE

1. La “Veneranda Biblioteca Ambrosiana” è stata fondata nel 1607 dal cardinale Federico Borromeo (1564-1631), arcivescovo di Milano e cugino di S. Carlo Borromeo. Già alla sua apertura al pubblico, avvenuta l’8 dicembre 1609, la biblioteca ospitava circa 8.000 manoscritti e 30.000 stampati di ogni parte del mondo, tra cui il prezioso Codice Atlantico di Leonardo. A. PAREDI, *Storia dell’Ambrosiana*, Neri Pozza ed., 1981; *Storia dell’Ambrosiana*, 4 vol., Cariplo-Intesa Bci, Milano, 1996-2002; M. PANIZZA, *L’Ambrosiana*. De Agostini, 2013.
2. L’Archivio Apostolico Vaticano, che è senza dubbio un centro di ricerche storiche fra i più importanti al mondo, risale al pontificato di Paolo V (1605-1621). A partire dalla metà del Seicento, s’impose il titolo «Archivio Segreto Vaticano»: l’aggettivo latino *secretum* (da *secernere* = separare, distinguere) qualificava l’archivio separato dagli altri e riservato all’uso del pontefice e dei funzionari da lui nominati. Tale denominazione ha costituito il titolo ufficiale di questo istituto fino al 22 ottobre 2019, quando papa Francesco con lettera apostolica ha ripristinato l’antico nome «Archivio Apostolico Vaticano». Il patrimonio documentario conservato nei suoi depositi copre un arco cronologico di circa dodici secoli (secc. VIII-XX) ed è costituito da oltre 600 fondi archivistici. (Dal sito ufficiale).
3. Dopo la morte del ministro generale dei francescani conventuali fra Antonio Savioz da Aosta, avvenuta a Milano il 6 gennaio 1566, Pio V, da poco innalzato al pontificato, aveva eletto il 14 gennaio 1566 il Peretti “vicario apostolico” e quindi a tutti gli effetti ministro generale dei francescani conventuali, con il compito di avviarne la riforma. Durante l’estate fra Felice iniziò la visita dei conventi dell’Italia centrale: in agosto si trovava ad Assisi; successivamente percorse l’Umbria e il Lazio e il 13 ottobre era a Napoli. E quando il 15 novembre 1566 il papa lo nominò vescovo di Sant’Agata dei Goti, gli permise di mantenere il governo dell’ordine sino al successivo capitolo generale, durante il quale, il 6 giugno 1568, venne eletto fra Giovanni Tancredi. C. TEMPESTI, *Storia della vita e geste di Sisto Quinto Sommo Pontefice dell’Ordine de’Minori Conventuali di San Francesco*. In Roma 1754, pp. 63-65.
4. Fu eletto vescovo della diocesi campana il 15 novembre 1566 e vi rimase fino al 17 dicembre 1571 quando fu nominato vescovo di Fermo. K. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, III, Ed. Messaggero, Padova, 97; P.B. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Leipzig, 1931, 845-846; F. UGHELLI, *Italia sacra*, VIII, 2<sup>a</sup> ed., Venezia, 1721, col. 354; V. d’AVINO, *Cenni storici sulle chiese arcivescovili, vescovili e prelatizie (nullius) del Regno delle Due Sicilie*, Napoli, 1848, p. 610. Quest’ultimo scrive: “*Proclamato a pastore di Sant’Agata dal pontefice Pio V, e consecrato ai 12 gennaio del 1567, ai 29 dello stesso mese prese personale possesso della sua cattedra. Aprì subito la santa visita, riformò i rilasciati costumi del clero, restaurò il suo episcopio ed abbellì la chiesa cattedrale, corredandola di ricchi sacri utensili, e di campane*”.
5. Si intendono per Padri della Chiesa quegli antichi scrittori ecclesiastici che, attraverso la predicazione e gli scritti, influirono sugli sviluppi della dottrina cristiana, spesso in tempo di grandi crisi dottrinali dovute alle eresie dei primi secoli. Il periodo di massimo splendore della letteratura patristica fu quello che va dal 325 al 431, quando emergono i “grandi Padri” del mondo orientale (Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo) e del mondo occidentale (Girolamo, Ambrogio, Agostino). L’anno 431 corrisponde alla morte di Agostino.
6. La formazione culturale del Peretti era iniziata nel convento francescano di Montalto Marche, sua “patria carissima”: qui ancora adolescente ragazzo fu iniziato alla grammatica, retorica, poesia latina sotto validi insegnanti del luogo e dei dintorni. Gli studi di fra Felice continuarono nelle Marche: approfondì filosofia a Recanati e

- Osimo, nel 1530 fu a Pesaro, nel 1539 a Jesi e nel 1540 a Arcevia. Nel 1543 fra Felice studiò teologia a Bologna e a Fermo, dove si laureò il 22 luglio 1548 all'età di 26 anni. Nel frattempo, l'anno precedente era stato ordinato sacerdote a Siena nel 1547. A questo giovane e talentuoso frate fu assegnato l'insegnamento e la predicazione.
7. Non fu semplice questo periodo della sua vita, perché il cardinale Peretti non ebbe un rapporto di "simpatia" con papa Gregorio, cioè con quel già card. Ugo Boncompagni con cui il Peretti aveva compiuto un burrascoso viaggio in Spagna nel 1565 in qualità consulente dell'Inquisizione. Scrive il Pastor: *"Fin dal viaggio in Spagna devono essere sorti i primi dissapori. Si narrava in Roma che a Montalto riuscisse penoso il poco riguardoso contegno che fu tenuto con lui, costringendolo talvolta a prendere posto nel carro dei bagagli. Il contrasto... col passar del tempo si manifestò molto più acuto. L'indole ardente e brusca di Montalto non poteva essere simpatica a Gregorio XIII calmo e un po' pedante... Il cardinale dovette trovarsi nella condizione della caduta in disgrazia e si appartò quanto poté... e seppe utilizzare bene il riposo forzato che gli era stato imposto. Egli si approfondì sempre più nei suoi libri, che furono sempre la sua gioia più grande. Egli lavorava soprattutto a proseguire la sua nuova edizione delle opere di S. Ambrogio, e a tale uopo tenne una viva corrispondenza con Carlo Borromeo di Milano, che lo aiutava con tutte le sue forze"*. L. VON PASTOR. *Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo*. Volume X. Sisto V. Roma, Desclée editori 1928, pp. 32-35.
  8. Lettera del Peretti al Borromeo. Salerno 24 dicembre 1566. B.A. 45 f. 108bis inf., fol. 558.
  9. Il Peretti era stato creato cardinale da papa Pio V il 17 maggio 1570. *Hierarchia Catholica*. III, 44: Lorenzo CARDELLA, *Memorie storiche de' cardinali della santa romana Chiesa*, t. V, Roma 1793, pp. 136-139.
  10. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 31 maggio 1570. B.A. p. 40.
  11. Lettera del Peretti al Borromeo. Roma 12 maggio 1570. B.A. p. 40.
  12. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 10 giugno 1571. AAV, Cod. Chig., C, VI, 162, in G.C. p. 551.
  13. Il testo qui riportato con nostra traduzione è nella dedica in latino posta al primo tomo delle opere di S. Ambrogio a cura del card. Peretti e che uscì nel 1580. Il titolo del tomo riportato nel frontespizio è lunghissimo e riassume non solo il contenuto del tomo stesso ma anche il lavoro svolto e la cura nella scelta e nella pulitura dei testi: *"Tomo primo delle opere di Sant'Ambrogio vescovo di Milano. Trattati e commenti che il santo Dottore ha composto sul Pentateuco e sui Libri dei Re, riveduti con esattezza e collocati per la prima volta al loro posto. Libretti non riferiti all'Autore, a lungo cercati in 42 luoghi, finalmente ritrovati dopo tanto lavoro e spesa ed emendati secondo i più antichi esemplari. È stato seguito il più possibile l'ordine della Sacra Scrittura, per una più facile comprensione dei lettori, secondo il testo usato dal santo Dottore e la versione [greca] dei Settanta, compresa la traduzione dei nuovi brani. Non sono state prese in considerazione le parole aggiunte volutamente o per errore; sono state rimesse quelle tolte; collocate al posto giusto quelle spostate; ripulite quelle distorte, tutte confrontate sulla fedeltà di vecchi manoscritti e di codici corretti e restituite alla integrità originale. Il volume contiene a pagina nove l'indice dei libri e dei trattati. Con il favore del Sommo Pontefice. Roma. Tipografia di Domenico Basa, anno 1580"*.  
Alla pagina 3 inizia la dedica al «*Sanctissimo ac Beatissimo D. N. Gregorio Papae XIII*» da parte del *F. Felix Cardinalis de Montealto* e fino alla pagina 5 la dedica si

- trasforma in storia dettagliata del difficile e lungo lavoro svolto.
14. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 18 agosto 1577. AAV, Cod. Chig., C, VI, 162, in G.C. p. 552-553.
  15. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 30 settembre 1577. AAV, Cod. Chig., C, VI, 162, in G.C. p. 553.
  16. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 8 gennaio e 24 marzo 1578. AAV, Cod. Chig., C, VI, 162, in G.C. p. 553.
  17. Lettera del Borromeo al Peretti. Monza 4 giugno 1578. AAV, Cod. Chig., C, VI, 162, in G.C. p. 556-7.
  19. A stampare tutti i volumi fu il tipografo veneto Domenico Basa, nato intorno al 1535 e vicino alla famiglia dei tipografi Manuzio. Il Basa si trasferì a Roma verso il 1565 e collaborò con Paolo Manuzio, figlio di Aldo, alla stampa del nuovo breviario. Nel 1587 Sisto V fondò la tipografia vaticana e la affidò proprio al Basa. Da questa tipografia uscirono centinaia di edizioni in varie lingue, compresa la famosa Bibbia Vulgata sestina. Il sodalizio con la biblioteca vaticana durò fino al 1595, quando il Basa subì una bancarotta fallimentare e morì l'anno successivo. Alfredo CIONI, *Basa Domenico*, in Dizionario biografico degli Italiani, vol. 7 (1970).
  20. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 30 settembre 1578. Tempesti p. 52.
  21. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 10 dicembre 1578. AAV, Cod. Chig., C, VI, 162, in G.C. p. 558-9 e Tempesti p. 53.
  22. Questa la sequenza della stampa dei cinque tomi: **1579** stampa del tomo terzo (commento del vangelo di Luca e delle lettere di S. Paolo); **1580** stampa del tomo primo con introduzione e dedica a papa Gregorio XIII (Genesi e Libri dei Re); **1581**: stampa del tomo secondo (Libri sapienziali, Salmi, Profeti); **1583** stampa del tomo quarto (opere teologiche e morali, epistolario formato da 60 lettere e 61 inni liturgici); **1585**, cioè quando il Peretti era già stato eletto pontefice con dedica a lui: stampa del tomo quinto (59 omelie per i tempi liturgici e alcuni trattati ritenuti dubbi). Nel **1587** fu stampato un sesto volume, non previsto in origine dal piano dell'opera, come complemento ai prece-
23. Lettera del Peretti al Borromeo. Roma 27 giugno 1579. B.A. 22 F. 74 bis inf., fol. 471.
  24. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 7 luglio 1579. AAV, Cod. Chig., C, VI, 162, in G.C. p. 550.
  25. Lettera del Borromeo al Peretti. Milano 24 maggio 1581. AAV, Cod. Chig., C, VI, 162, in G.C. p. 562.
  26. Lettera del Peretti al Borromeo. Roma 25 novembre 1581. B.A. F. 91 inf., fol. 201.

## Sinodo e sinodalità. Tempo di conversione, tempo di riforma

*“Pubblichiamo questo interessante contributo all’attualità della Chiesa nel suo essere convocata in Sinodo. L’ascolto di più voci con le problematiche che evidenziano costituisce il primo passo del camminare insieme anche teologico”.*

Da Il Regno - Attualità, 2/2022, 15/01/2022, pag. 57ss

**di Rafael Luciani**

*Teologo laico venezuelano. Docente di Ecclesiologia. Perito della Commissione teologica della Segreteria generale del Sinodo dei vescovi, perito del Consiglio episcopale latinoamericano (CELAM), membro del Gruppo consultivo teologico della Presidenza della Conferenza latinoamericana dei religiosi (CLAR). Questo testo è stato pronunciato il 6.12.2021 come prolusione dell’anno accademico 2021-2022 dell’Istituto per le scienze religiose della Toscana con il titolo «Sinodo 2021-2023: verso una riforma ecclesiale in prospettiva sinodale»; verrà pubblicato in forma completa sulla rivista dell’Istituto Egeria nel numero 15 del giugno 2022.*



Nel suo discorso ecclesiologico più significativo, papa Francesco ha sostenuto che «il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio. Quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola “Sinodo”. Camminare insieme – laici, pastori, vescovo di Roma». <sup>1</sup> La proposta è *una revisione dell’identità, configurazione e missione della Chiesa*, e non solo di alcuni suoi elementi operativi. Lo ha

chiarito alla diocesi di Roma: «Il tema della sinodalità non è il capitolo di un trattato di ecclesiologia (...). La sinodalità esprime la natura della Chiesa, la sua forma, il suo stile e la sua missione. E quindi parliamo di Chiesa sinodale».<sup>2</sup>

Possiamo riferirci alla sinodalità come a *un processo di riconfigurazione delle identità, delle relazioni e delle dinamiche comunicative tra i soggetti ecclesiali, e alle sue conseguenze nella concezione, organizzazione e governo delle istituzioni nella Chiesa*. Si tratta di pensare *un nuovo «modo di procedere» ecclesiale*. Tuttavia, la sua progettazione e attuazione dipenderà dal fatto che abbiamo compreso e vogliamo veramente assumere le implicazioni del modello di Chiesa come popolo di Dio come è stato presentato dalla *Lumen gentium*, perché da essa deriva l'ermeneutica per una riforma in chiave sinodale. Francesco inaugura *una nuova fase nella recezione del Concilio, che riconosce il carattere normativo della categoria «popolo di Dio»*.

Questa approfondisce l'intenzione di Paolo VI quando, all'apertura della seconda sessione del Vaticano II, sollecitò la Chiesa a cercare una definizione più completa di sé stessa.<sup>3</sup> Una riforma in chiave sinodale deve comportare la creazione di un nuovo *modello istituzionale* che renda possibile la sinodalità.

### **Riconoscere il punto di rottura**

La situazione attuale e il contesto ecclesiale esigono una rottura nel modello teologico-culturale che ha definito la Chiesa per secoli. Il suo paradigma, caratterizzato dal clericalismo, va superato, poiché comporta relazioni gerarchizzate nell'esercizio del potere e in tutto il funzionamento della vita istituzionale. Questa epoca ecclesiale sembra andare verso «un punto di rottura o una svolta»<sup>4</sup> del sistema o addirittura un «possibile fallimento istituzionale».<sup>5</sup>

Pertanto, non è sufficiente rivedere e rinnovare ciò che esiste, ma si tratta di creare qualcosa di nuovo. Come ha sostenuto Congar, «dobbiamo chiederci se l'*aggiornamento* sarà sufficiente o se è necessario qualcos'altro. La questione si pone nella misura in cui le istituzioni della Chiesa sono state prese da un mondo culturale che non può più inserirsi nel nuovo mondo culturale. I nostri tempi richiedono una revisione delle forme tradizionali che va al di là dei piani di adattamento o di aggiornamento, ma piuttosto comporta una nuova creazione. Non è sufficiente mantenere ciò che è esistito fino ad ora, adattandolo; è necessario costruire di nuovo».<sup>6</sup>

Le parole di Congar si inseriscono nella dinamica di una *Ecclesia semper reformanda*.<sup>7</sup> Francesco stesso parla di riforma<sup>8</sup> come un processo continuo di «conversione ecclesiale» di «tutta la Chiesa». Ecco come l'ha sviluppato nella *Evangelii gaudium*: «Il concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una *permanente riforma di sé* per fedeltà a Gesù Cristo».<sup>9</sup>

Ma lo ha anche detto con chiarezza al V Convegno nazionale della Chiesa italiana (Firenze, 10 novembre 2015): la Chiesa è *semper reformanda*. Ed è una riforma, come descritta nel 2014, di forme di vita che costituiscono tutta una *cultura ecclesiale* e che devono essere superate, come la trascuratezza dei controlli, la perdita della comunione, l'apparenza di abiti e onori, il carrierismo e l'opportunismo, l'appartenenza a circoli chiusi...<sup>10</sup>

Il problema è che queste forme ecclesiali derivano da un modello istituzionale, e non sono atteggiamenti isolati, di singoli. Fanno parte di una cultura ecclesiale clericale che ha finito per diventare un ostacolo all'annuncio del Vangelo, come avvertiva il teologo cileno Ronaldo Muñoz nel 1972.<sup>11</sup> Il superamento di un tale modello istituzionale comporta «la riforma delle relazioni interne e delle istituzioni».<sup>12</sup>

Non possiamo cadere nel falso antagonismo di opporre la conversione delle mentalità alla riforma delle strutture.<sup>13</sup> Si tratta fondamentalmente di un problema ecclesiologico, perché «siamo ancora lontani dall'aver tratto le conseguenze della riscoperta del fatto che tutta la Chiesa è un solo popolo di Dio, composto dai fedeli con il clero. Abbiamo un'idea implicita che la Chiesa sia



fatta di chierici, e che i fedeli siano solo i beneficiari o la clientela. Questa terribile concezione è incorporata in così tante strutture e costumi che sembra essere la cosa più naturale da fare e non può essere cambiata». <sup>14</sup>

### Una nuova fase: intendere la Chiesa come popolo di Dio

Come sostiene Muñoz, un processo di riforma in chiave sinodale presuppone di rivedere «strutture oligarchiche della Chiesa», «l'autoritarismo», «le legittime richieste di uguaglianza e partecipazione», «la mancanza di abitudine alle opinioni divergenti all'interno della Chiesa e la mancanza di canali organici per la loro comunicazione». In breve, è un problema di concezione teologica e di esercizio quotidiano del potere nella Chiesa. <sup>15</sup> Qualsiasi soluzione possibile deve coinvolgere *una nuova ermeneutica* del concilio Vaticano II.

L'emergere di questa nuova ermeneutica inizia con il pontificato di Francesco. Nel 2013 si è riferito alla «Chiesa come popolo di Dio, pastori e popolo insieme. La Chiesa è la totalità del popolo di Dio», <sup>16</sup> e nella *Evangelii gaudium* ha spiegato che, secondo «questo modo d'intendere la Chiesa» il «soggetto dell'evangelizzazione è ben più di una istituzione organica e gerarchica, poiché anzitutto è un popolo in cammino verso Dio» e «trascende sempre ogni pur necessaria espressione istituzionale». <sup>17</sup>

Così, «essere Chiesa significa essere popolo di Dio». <sup>18</sup> La realizzazione di questo modello presuppone una *risignificazione* delle identità ecclesiali e delle modalità di partecipazione alla missione della Chiesa e, di conseguenza, una nuova ermeneutica ecclesiologicala basata sullo specifico ordine di sequenza proposto dalla *Lumen gentium* – prima il popolo di Dio (tutti), poi i vescovi (alcuni) e infine il vescovo di Roma (uno) – che supera la visione esistente di tre soggetti ecclesiali distinti e separati (papa, vescovi e popolo di Dio).

L'intenzione dei padri conciliari era di integrare i vescovi e il papa nella totalità del popolo di Dio, prima di tutto come fedeli o *christifideles* qualificati da un'*ecclesialità* in chiave sinodale. <sup>19</sup> In questo modo, come si esprime monsignor Joseph De Smedt, è possibile «non cadere in forme di gerarchismo, clericalismo ed episcopopatria o papopatria [perché] quello che viene prima è il popolo di Dio». <sup>20</sup>

Questo significava rompere con il modello piramidale che privilegia le parti prima del tutto, concependo la gerarchia come un soggetto distinto e separato dal resto del popolo di Dio. <sup>21</sup> La *mens* dei testi conciliari si ispira a questa ermeneutica del tutto che incorpora e qualifica tutti i soggetti ecclesiali all'in-

terno di questa totalità di fedeli, in modo tale che la loro continua e reciproca interazione li costituisce come popolo di Dio – compreso il collegio dei vescovi e il successore di Pietro. Così, il popolo di Dio è l'unico soggetto attivo e fondamentale di tutta l'azione e la missione della Chiesa.



Questa nuova fase della recezione del Concilio emerge dall'architettura proposta nella *Lumen gentium*:<sup>22</sup> la Chiesa, popolo di Dio, che rappresenta la totalità dei fedeli<sup>23</sup> e i cui membri sono definiti dalla logica della *necessaria reciprocità* delle rispettive identità, così come dalla *corresponsabilità essenziale* per il compimento della missione. L'orizzonte è aperto per una nuova riconfigurazione delle identità e delle relazioni tra i diversi soggetti ecclesiali in modo *organico* come un «noi ecclesiale», così denominato dalla teologa Serena Noceti.

Si apre la possibilità concreta di realizzare questa visione quando Francesco chiama a costruire una Chiesa in chiave sinodale, perché la sinodalità è il principio operativo e organico che permette sia di ricomprendere l'ecclesiologia come *ecclesiogenesi*, cercando la trasformazione integrale di tutta la Chiesa, sia di riconfigurare le relazioni e le dinamiche comunicative che si vivono nelle istituzioni ecclesiali.

La sinodalità non è solo una dimensione costitutiva, ma anche costituente, poiché presuppone un immenso movimento ecclesiale che trova il suo fondamento nell'impegno di una corresponsabilità essenziale – e non ausiliaria –

propria del modello di Chiesa come popolo di Dio,<sup>24</sup> secondo cui «i pastori e gli altri fedeli [sono] legati tra di loro da una *comunità di rapporto*».<sup>25</sup> In una Chiesa popolo di Dio, il «sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico» sono «ordinati l'uno all'altro», ciascuno chiamato «alla santità» e a vivere come una «totalità».<sup>26</sup>

### Una recezione problematica e incompiuta

Il testo e lo spirito del concilio Vaticano II hanno voluto recuperare il significato della Chiesa locale e la sua relazione con la cattolicità di tutta la Chiesa. Tuttavia, la recezione di questa ecclesiologia è stata problematica e incompiuta, così che una riforma sinodale non poteva essere compresa né tanto meno realizzata.

La *Lumen gentium* riconosce che è «in esse [le Chiese particolari] e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica» e afferma che «questa varietà di Chiese locali tendenti all'unità dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa».<sup>27</sup> Questa cattolicità implica la pienezza che si realizza nelle Chiese locali e nella loro reciproca comunione, presieduta dalla Chiesa di Roma e dal suo vescovo, il papa. Senza questo punto di partenza ecclesiologico, la concezione e l'esercizio del primo livello della sinodalità è impensabile.

Gérard Philips, il principale redattore della *Lumen gentium*, aveva previsto la centralità di questa ecclesiologia,<sup>28</sup> e le molte ripercussioni teologiche ed ecclesiali che avrebbe avuto, perché anche se una Chiesa locale non è la Chiesa intera, è una Chiesa *completa*.<sup>29</sup> Hervé Legrand lo afferma sottolineando che è questo «l'aspetto più nuovo del Vaticano II», perché «oltre all'affermazione che la cattolicità di tutta la Chiesa si nutre della ricchezza delle varie Chiese locali, il Vaticano II affermerà la cattolicità stessa della Chiesa diocesana».<sup>30</sup>

Tuttavia, dagli anni Ottanta si è favorito il centralismo nella gestione del governo e nello sviluppo della dottrina. I cambiamenti nell'orientamento ecclesiologico furono promossi attraverso nuovi documenti del magistero, come la costituzione apostolica *Pastor bonus* e il motu proprio *Apostolos suos*. Con la prima, fu dato un maggior potere al primato, la curia cominciò a produrre la propria teologia e l'autorità delle conferenze episcopali fu relativizzata. Con il secondo, la funzione di insegnamento dei vescovi venne radicata nell'interpretazione ufficiale del magistero universale data dalla Santa Sede.<sup>31</sup>

E possiamo aggiungere l'*Istruzione sui sinodi diocesani*, che assesta un duro colpo all'ecclesiologia delle Chiese locali vietando ai sinodi diocesani di offri-

re dichiarazioni su qualsiasi argomento «discordanti dalla perenne dottrina della Chiesa o dal magistero pontificio».<sup>32</sup>

A partire dal modello di *comunione gerarchica* si è voluto riconfigurare l'identità e i modi di relazionarsi propri dei soggetti ecclesiali. Su questa linea la nozione di corresponsabilità è stata assunta sulla base di relazioni *ausiliarie* e *verticali*, che hanno ridefinito l'interazione dei laici, del presbiterio e della vita religiosa tra di loro, e di esse con l'episcopato.

Nel 1992, con la pubblicazione della *Communio notio*,<sup>33</sup> si afferma addirittura che la Chiesa universale è una realtà ontologica e preesistente, allontanandosi dallo spirito e dal testo del Concilio, universalizzando l'identità della vita ecclesiale e rafforzando l'omogeneità istituzionale secondo lo schema teologico-culturale romano. Si stava perdendo l'ecclesiologia di comunione tra le Chiese locali e, di conseguenza, si stava corroborando il centralismo della curia romana. Si privilegiò la *communio hierarchica* e si relativizzò il significato di *communio Ecclesiarum*.



### Chiesa di Chiese

*Se vogliamo sviluppare oggi un'ecclesiologia in chiave sinodale, è necessario riprendere la recezione dell'ecclesiologia delle Chiese locali, per la quale la cattolicità si realizza nel modello di una Chiesa di Chiese, perché «la dimensione sinodale della Chiesa implica la comunione nella Tradizione viva della fede delle diverse Chiese locali tra loro e con la Chiesa di Roma».*<sup>34</sup> È in que-

sta prospettiva che la Commissione teologica internazionale dichiara che «il primo livello di esercizio della sinodalità si attua nella Chiesa particolare», dato che «i legami di storia, linguaggio e cultura, che in essa plasmano la comunicazione interpersonale e le sue espressioni simboliche, ne delineano il volto peculiare, favoriscono nella sua vita concreta l'esercizio di uno stile sinodale». <sup>35</sup>

Riconoscendo la centralità del capitolo II della *Lumen gentium*, si apre un'altra porta che ci permette di vedere l'orizzonte socio-culturale locale come il luogo per realizzare una riconfigurazione più completa della Chiesa, perché il «popolo di Dio si incarna nei popoli della terra, ciascuno dei quali ha la propria cultura». <sup>36</sup> Stiamo parlando del cammino che ogni Chiesa locale dovrà seguire per vivere interiormente un profondo processo di *ecclesiogenesi*, capace di generare un modo di essere e agire come Chiesa, e uno stile di vita cristiana con sapore e carattere propri.

Il recupero dell'ecclesiologia del popolo di Dio permette così di avvicinarsi alla prassi ecclesiale del primo millennio in cui «le Chiese locali sono soggetti comunitari che realizzano in modo originale l'unico popolo di Dio nei differenti contesti culturali e sociali e condividono i loro doni in un interscambio reciproco per promuovere “vincoli di intima comunione”». <sup>37</sup>

Pertanto, definire il popolo di Dio come la totalità dei fedeli non significa che esso possa esistere in modo astratto o universalizzabile, ma ricollocarlo orizzontalmente nella sua dimensione socio-culturale, cioè al primo livello dell'esercizio della sinodalità, nella diocesi. Cioè, in ogni *portio populi Dei*. Quindi la Chiesa è una *Chiesa di Chiese* che si definisce e si sviluppa alla luce del primo livello di sinodalità.



Per tutte queste ragioni, la sinodalità costituisce la via più appropriata per la genesi di processi di identità e di riconfigurazione teologico-culturale dell'istituzione ecclesiastica, sotto il modello di una *Chiesa di Chiese* presieduta dal vescovo di Roma e in comunione reciproca.<sup>38</sup> È il modo stesso in cui la Chiesa si fa e procede in ogni luogo e si riconfigura in ogni epoca, secondo i segni dei tempi.

### Costruire il consenso

La recezione di questa ecclesiologia delle Chiese locali significherà rinnovare la vita ecclesiale attraverso un *nuovo modo di procedere* ecclesiale che si ispiri in quella prassi di raccolta di orientamenti e discernimento, e in quella costruzione del consenso riassunta nell'antico principio canonistico medievale che afferma: «Ciò che riguarda tutti deve essere trattato e approvato da tutti». La regola d'oro del vescovo san Cipriano offre il quadro interpretativo più appropriato per pensare alle sfide ecclesiali di oggi: «*Nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis, mea privatim, sententia gerere*». <sup>39</sup>

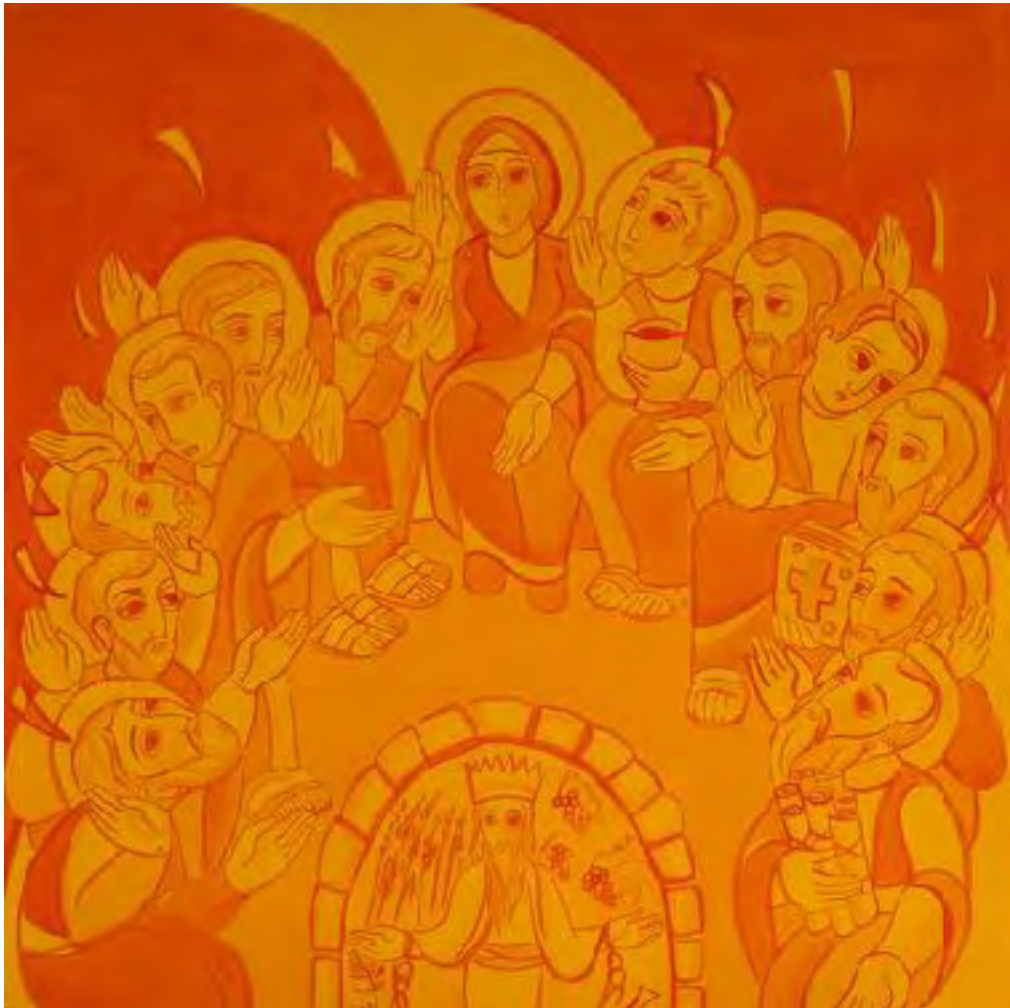
Per il vescovo di Cartagine, ricevere consigli e indicazioni dal presbiterio e *costruire il consenso* con il popolo furono esperienze fondamentali durante tutto il suo esercizio episcopale per mantenere la comunione nella Chiesa. Perciò Cipriano ideò metodi basati sul dialogo e sul discernimento comune, che permettevano la partecipazione di tutti, non solo dei presbiteri, alla deliberazione e al processo decisionale. Il primo millennio offre esempi di una *forma Ecclesiae* in cui l'uso del potere era inteso come responsabilità condivisa. Una *cultura del consenso* ridefinisce l'esercizio del potere alla luce dei processi di ascolto, discernimento, elaborazione e decisione, permeando così la Chiesa nelle sue relazioni, le dinamiche comunicative e il funzionamento e governo delle istituzioni.

### L'ascolto come dinamica generativa

Per Francesco «una Chiesa sinodale è una Chiesa dell'ascolto. (...) È un ascolto *reciproco* in cui ciascuno ha qualcosa da imparare (...). È ascolto di Dio, fino a sentire con lui il grido del popolo; ascolto del popolo, fino a respirarvi la volontà a cui Dio ci chiama». <sup>40</sup> L'esercizio dell'ascolto è indispensabile in un'ecclesiologia sinodale perché parte dall'assenso all'identità dei soggetti ecclesiali – laici, sacerdoti, religiosi, vescovi, papa – fondata su *relazioni orizzontali* – di necessaria reciprocità e completamento – che hanno la loro ragio-

ne d'essere nella radicalità della dignità battesimale e nella partecipazione al sacerdozio comune di tutti i fedeli.<sup>41</sup>

La Chiesa nel suo insieme si qualifica attraverso processi di ascolto, in cui ogni soggetto ecclesiale apporta qualcosa che completa l'identità e la missione dell'altro,<sup>42</sup> e lo fa a partire da ciò che gli è più proprio.<sup>43</sup> Questo orizzonte ci chiama a passare dal modello delle relazioni diseguali, per superiorità e subordinazione, alla logica della «comunità di rapporto» e della complementarietà,<sup>44</sup> perché, come dice il teologo canadese Gilles Routhier, «la sinodalità soprattutto permette a tutti di partecipare, secondo il loro rango, a un lavoro comune. Questo concetto assicura dunque una partecipazione ordinata e *organica*, tenendo conto della diversità dei ruoli».<sup>45</sup>



Possiamo dire che essere ascoltati è un diritto di tutti, ma ricevere consigli basati sull'ascolto è un dovere proprio di chi esercita l'autorità, perché «tutti i fedeli sono abilitati e chiamati affinché ciascuno metta al servizio degli altri i rispettivi doni ricevuti dallo Spirito Santo».46

### **L'ascolto come dinamica trasformativa**

Le implicazioni di questa visione sono importanti. La prima riguarda il rinnovamento dell'identità e della missione del ministero gerarchico, «collocando la loro ragion d'essere e il loro esercizio nel popolo di Dio, comprendendo le identità ministeriali dei fedeli nell'orizzonte del “noi ecclesiale”. Questo assegna al ministero gerarchico un carattere di servizio storico-temporale (transente), piuttosto che ontologico, e neppure escatologico o autoreferenziale».47 Mons. De Smedt dopo il Concilio disse che «il corpo docente [i vescovi] non si basa esclusivamente sull'azione dello Spirito Santo sui vescovi; deve anche ascoltare l'azione dello stesso Spirito sul popolo di Dio».48

### **Discernere insieme**

Questo implica che i vescovi devono anche essere insieme a tutti per discernere ed elaborare decisioni pastorali. Ciò significa, seguendo il testo di *Lumen gentium* n. 12, ripreso in *Episcopalis communio*, che la totalità dei fedeli, «“dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici”, mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale».49 In gioco non è il sentire del singolo vescovo, ma il sentire di tutta la Chiesa, o meglio il *sensus Ecclesiae totius populi*. In questo modo, si devono favorire mediazioni istituzionali che rendano possibili non solo l'accettazione e il discernimento dell'ascolto, ma anche che i risultati ottenuti siano vincolanti per i processi di cambiamento necessari al rinnovamento dell'istituzione ecclesiastica.

Se il modo di procedere di una Chiesa sinodale «ha non solo il suo punto di partenza, ma anche il suo punto di arrivo nel popolo di Dio»,50 e se «la sinodalità è una dimensione costitutiva della Chiesa che, attraverso di essa, si manifesta e *si configura come popolo di Dio*»,51 allora l'ascolto è parte di un processo più ampio in cui «tutta la comunità, nella libera e ricca diversità dei suoi membri, è chiamata insieme a pregare, ascoltare, analizzare, dialogare e consigliare *affinché le decisioni pastorali siano prese in conformità con la volontà di Dio*».52 Da questa serie di relazioni si genera un'atmosfera favorevole alla raccolta di consigli e indicazioni e alla *costruzione del consenso*, che

si tradurrà poi in *decisioni*. È importante tener conto di tutte le *dinamiche comunicative* coinvolte in una Chiesa sinodale: «pregare, ascoltare, analizzare, dialogare, discernere e consigliare», perché lo scopo di intraprendere questo *cammino sinodale* non è semplicemente quello di incontrarsi e conoscersi meglio, ma di lavorare *insieme* per poter «prendere le decisioni pastorali». <sup>53</sup>



### Riformare i processi decisionali

È fondamentale ripensare i modelli decisionali, poiché sono in gioco la teologia e la pratica della *potestas* nella Chiesa. Forse si tratta di articolare un modello in cui l'elaborazione delle decisioni (*decision-making*) sia vincolante per i pastori (*decision-taking*). Qualsiasi modello deve tener conto che «la dimensione sinodale della Chiesa si deve esprimere attraverso la messa in atto e il governo di processi di partecipazione e di discernimento capaci di manifestare il dinamismo di comunione che ispira tutte le decisioni ecclesiali». <sup>54</sup> Ciò comporterà un approfondimento della teologia della fonte e dell'esercizio della *potestas* nella Chiesa e della sua relazione con il governo o *governance*. <sup>55</sup>

Nel 2007 l'episcopato latinoamericano ha affrontato questa preoccupazione nella Conferenza di Aparecida e ha proposto che «i laici partecipino al discer-

nimento, alla decisione, alla pianificazione e all'esecuzione» di tutta la vita ecclesiale.<sup>56</sup> Questo desiderio non si è ancora realizzato completamente. Soprattutto riguardo alla partecipazione effettiva delle donne. In relazione a questa sfida, papa Francesco ha sostenuto nel suo videomessaggio del 10 ottobre 2020<sup>57</sup> che le donne devono essere coinvolte nella Chiesa nelle posizioni e nei ruoli in cui vengono prese le decisioni e non solo dove vengono attuate. Per questo, sarà necessario insistere per creare nuovi modi di procedere ecclesiali e strutture di *potere decisionale condiviso*.<sup>58</sup>

Si tratta di raggiungere un modo di procedere che realizzi il collegamento e la rappresentatività di tutti/e e tra tutti/e sulla base di una *nuova cultura ecclesiale del consenso*, senza minare l'autorità del ministero gerarchico, ma piuttosto collegandolo nel processo di elaborazione in modo che la decisione assuma o confermi (ratifichi) ciò che è stato preparato e approvato dopo il discernimento e il consenso tra tutti i fedeli.<sup>59</sup> Si può dire che, sebbene la sinodalità si inizi nel camminare e nell'ascoltare, e si realizzi nel riunirsi, essa *si completa solo nel discernere ed elaborare insieme le decisioni*.

San Cipriano proponeva la via dei «consigli collaborativi di vescovi, sacerdoti, diaconi, confessori e anche (...) un numero consistente di laici (...) perché non si può stabilire nessun decreto che non sia ratificato / confermato dal consenso della pluralità».<sup>60</sup> Se tutti i fedeli partecipano all'elaborazione delle decisioni, allora la decisione sarà espressione del *consilium* che la comunità apporta secondo il principio della corresponsabilità essenziale e pastorale, e che il vescovo accoglie e conferma come un *con-convocato*, anche lui, chiamato a fare e vivere *Ecclesia*.<sup>61</sup> Se non riusciamo a creare un modello *istituzionale* di discernimento comunitario e consenso ecclesiale, non supereremo «la insufficiente considerazione del *sensus fidelium*, la concentrazione del potere, l'esercizio isolato dell'autorità, lo stile di governo centralizzato e discrezionale, e la opacità delle procedure normative».<sup>62</sup>

### **Verso una sinodalizzazione di tutta la Chiesa**

Parlare di sinodalità ci invita a riconoscere che il carattere vincolante del *sensus fidei* e del *consensus omnium fidelium* è trasversale a tutta l'istituzione: non è il popolo di Dio che deve essere integrato nella gerarchia partecipando alle strutture episcopali – sinodi o conferenze episcopali –, ma la gerarchia che è chiamata a situarsi e viverci come uno dei fedeli tra il popolo di Dio, ascoltando la voce di tutti i fedeli,<sup>63</sup> perché il vescovo deve raccogliere ed esprimere il *sensus Ecclesiae totius populi*, e non solo quello dei suoi pari,

come responsabile della comunione. La sinodalità, pertanto, non può essere limitata a una semplice estensione dell'esercizio della collegialità.

Essa presuppone che l'esercizio della corresponsabilità di tutti i fedeli sia essenziale e vincolante, al fine di realizzare un modello di istituzionalità ecclesistica che funzioni organicamente attraverso la costruzione del consenso. Il Concilio è stato chiaro nel riconoscere che «quanto fu detto del popolo di Dio sia ugualmente diretto ai laici, ai religiosi e al clero». <sup>64</sup>

Una recezione più chiara di tale passo potrebbe permetterci di andare verso processi di *sinodalizzazione* basati sul discernimento comunitario e su una cultura ecclesiale del consenso, che riconoscano e incorporino l'identità e la missione dei laici come soggetti pieni nella Chiesa, alla luce della radicalità del battesimo, che conferisce non solo doveri ma anche diritti a tutti i fedeli – *christifideles*. Altrimenti, le interazioni tra laici e ministri ordinati continueranno a rispondere all'odierno modello subordinante e clericale.

Una nuova prospettiva ispirata dalla recezione dell'ecclesiologia del popolo di Dio dovrebbe riconoscere il principio essenziale della corresponsabilità essenziale di tutti i fedeli: *christifideles*. Questo genererebbe un processo di *sinodalizzazione* efficace – effettiva e non solo affettiva – in vista di una riconfigurazione ecclesiale. Bisogna continuare ad aprire strade significative per una reale *sinodalizzazione* di tutta la Chiesa, perché procedendo in questo modo la Chiesa troverà una forma più completa di essere, vivere e operare. Siamo davanti al primo emergere di una nuova ermeneutica di tutto il concilio Vaticano II che deve essere capace di portare avanti una *riconfigurazione* istituzionale ispirata a un modello di una Chiesa sinodale sotto la forma di un popolo di Dio in cammino.

La sfida sarà capire che siamo una *Chiesa in transizione*, in mezzo a un cambio qualitativo epocale ed ecclesiale. È un tempo propizio per recuperare la dinamica propria della *traditio* come è stata espressa da Congar: «È necessario rivedere e rinnovare questa o quella forma che serviva per la trasmissione in un altro tempo, ma che oggi costituirebbe un ostacolo alla realtà di questa trasmissione». <sup>65</sup>

Questo presuppone il superamento degli antagonismi non necessari tra conversione spirituale e riforma strutturale, perché «ci sono state correnti riformiste potenti e ben intenzionate alle quali è mancata maggiore efficacia per essersi fermate eccessivamente nell'ambito spirituale e privato: l'elemento spirituale ha una sua efficacia. È necessario, ma non sufficiente.

C'è, infatti, una densità delle strutture impersonali e collettive di cui bisogna necessariamente tener conto; in caso contrario, le più generose intenzioni di riforma si esaurirebbero nel compito di riavviare incessantemente uno sforzo che sarebbe sempre condannato a una diminuita efficacia, per il fatto che le strutture contrarie erano rimaste intatte».66

Per tutto questo, una nuova riconfigurazione ecclesiale alla luce della sinodalità supporrà che si assuma questa epoca ecclesiale come un tempo di *conversione* e di *riforma*.

#### NOTE:

<sup>1</sup> Francesco, *Discorso alla commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*, 17.10.2015; *EV* 31/1662.

<sup>2</sup> Francesco, *Discorso ai fedeli della diocesi di Roma*, 18.9.2021.

<sup>3</sup> Cf. Paolo VI, *Discorso di apertura della seconda sessione del concilio Vaticano II*, 29.9.1963; *EV* 1/149\*-159\*.

<sup>4</sup> R. card. Marx, *Lettera a papa Francesco*, 21.5.2021; *Regno-att.* 12,2021,345.

<sup>5</sup> Cf. R. Luciani, «La renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación. Situar la colegialidad al interno de la sinodalidad», in D. Portillo (a cura di), *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*, Prólogo del papa Francisco, Sal Terrae, Santander 2020, 37-64.

<sup>6</sup> Cf. Y. Congar, «Rinnovamento dello spirito e riforma dell'istituzione», in *Concilium* 8(1972) 3, 57ss.

<sup>7</sup> Cf. Concilio Vaticano II, decreto *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo, 21.11.1964, nn. 4 e 6; *EV* 1/508-518.520-521.

<sup>8</sup> Lo ha fatto, ad esempio, nella meditazione pronunciata durante la messa feriale a Santa Marta il 9.11.2013; cf. *L'Osservatore romano* 10.11.2013.

<sup>9</sup> Francesco, es. ap. *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24.11.2013, n. 26; *EV* 29/2133.

<sup>10</sup> Cf. Francesco, *Discorso alla curia romana in occasione degli auguri natalizi*, 22.12.2014; *Regno-doc.* 1,2015,7ss.

<sup>11</sup> R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1974, 361.

<sup>12</sup> *Ivi*, 353.

<sup>13</sup> C. Schickendantz, «A la búsqueda de una completa definición de sí misma. Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II», in *Teología y Vida* 61(2020) 2, 99-130.

<sup>14</sup> Y. Congar, *Por una Iglesia servidora y pobre*, Editorial San Esteban, Salamanca 2014, 116s.

<sup>15</sup> Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, 363. Questo è stato avvertito in K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg 1972.

<sup>16</sup> A. Spadaro, «Intervista a papa Francesco», in *La Civiltà cattolica* 164(2013) 3, Q. 3918, 459.

<sup>17</sup> Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 111; *EV* 29/2217.

<sup>18</sup> *Ivi*, n. 114; cf. n. 115; *EV* 29/2220.2221.

- <sup>19</sup> Cf. R. Luciani, «Hacia una eclesialidad sinodal. ¿Una nueva comprensión de la Iglesia Pueblo de Dios?», di prossima pubblicazione in *Horizonte* 19(2021) 59.
- <sup>20</sup> Cf. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, 32 voll., Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1970-1999, vol. 1/4, 143
- <sup>21</sup> Cf. *ivi*, 142.
- <sup>22</sup> Cf. Y. Congar, «La Chiesa come popolo di Dio», in *Concilium* 1(1965) 1, 19.
- <sup>23</sup> Cf. Concilio Vaticano II, cost. dogm. *Lumen gentium* sulla Chiesa, 21.11.1964, n. 12; *EV* 1/316.
- <sup>24</sup> L.J. card. Suenens, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1969, 27.
- <sup>25</sup> Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 32; *EV* 1/366.
- <sup>26</sup> *Ivi*, nn. 10, 11 e 12; *EV* 1/312.315.316.
- <sup>27</sup> *Ivi*, n. 23; *EV* 1/341. Cf. S. Pié-Ninot, «Ecclesia in et Ecclesiis (LG 23): la catolicidad de la *Communio Ecclesiarum*», in *Revista catalana de teologia* 22(1997) 1, 78.
- <sup>28</sup> Cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II. Historia y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*, vol. 1, Herder, Barcelona 1968, 383.
- <sup>29</sup> J.-J. von Allmen, «L'Église locale parmi les autres Églises locales», in *Irenikon* 43(1970), 512.
- <sup>30</sup> H. Legrand, «Iglesia(s) local(es), Iglesias regionales o particulares, Iglesia católica», in J.C. Scannone et alii, *Iglesia universal. Iglesias particulares*, San Pablo, Buenos Aires 2000, 133.
- <sup>31</sup> Giovanni Paolo II, lett. ap. motu proprio *Apostolos suos* sulla natura teologica e giuridica delle conferenze dei vescovi, 21.5.1998, n. 21; *EV* 17/808.
- <sup>32</sup> Congregazione per i vescovi, Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Istruzione sui sinodi diocesani*, 19.3.1997, IV, 4; *EV* 16/296.
- <sup>33</sup> Cf. Congregazione per la dottrina della fede, lettera *Communio notio* ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, 28.5.1992, n. 9; *EV* 13/1774.
- <sup>34</sup> Commissione teologica internazionale (CTI), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2.3.2018, n. 52; *Regno-doc.* 11,2018,341.
- <sup>35</sup> *Ivi*, n. 77; *Regno-doc.* 11,2018,346.
- <sup>36</sup> Francesco, *Evangelii gaudium*, n. 115; *EV* 29/2221.
- <sup>37</sup> CTI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 61; *Regno-doc.* 11,2018,342.
- <sup>38</sup> Cf. R. Luciani, S. Noceti, «Imparare un'eclesialità sinodale»; *Regno-att.* 8,2021,257-264.
- <sup>39</sup> «Quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro, et sine consensu plebis, mea privatim, sententia gerere»: PL 4 (S. Cypriani), 234.
- <sup>40</sup> Francesco, *Discorso alla commemorazione...*; *EV* 31/1665.1666.
- <sup>41</sup> Cf. Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 10; *EV* 1/311.
- <sup>42</sup> Cf. Concilio Vaticano II, decr. *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18.11.1965, n. 6; *EV* 1/933.
- <sup>43</sup> Cf. Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 31; *EV* 1/363.
- <sup>44</sup> *Ivi*, n. 32; *EV* 1/366.

- <sup>45</sup> G. Routhier, «Évangile et modèle de sociabilité», in *Laval théologique et philosophique* 51(1995) 1, 69.
- <sup>46</sup> CTI, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 67; *Regno-doc.* 11,2018,344.
- <sup>47</sup> Luciani, Noceti, «Imparare un'ecclesialità sinodale»; *Regno-att.* 8,2021,259.
- <sup>48</sup> E.-J. De Smedt, *The priesthood of the faithful*, Paulist Press, New York 1962, 89-90.
- <sup>49</sup> Francesco, cost. ap. *Episcopalis communio* sul Sinodo dei vescovi, 15.9.2018, n. 5; *Regno-doc.* 17,2018,530.
- <sup>50</sup> *Ivi*, n. 7; *Regno-doc.* 17,2018,531.
- <sup>51</sup> CTI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n. 42; *Regno-doc.* 11,2018,339.
- <sup>52</sup> *Ivi*, n. 68; *Regno-doc.* 11,2018,344.
- <sup>53</sup> *Ivi*.
- <sup>54</sup> *Ivi*, n. 76; *Regno-doc.* 11,2018,346.
- <sup>55</sup> L. Villemain, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Cerf, Paris 2003.
- <sup>56</sup> V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi (Aparecida, 13-31.5.2007), *Documento conclusivo*, 29.6.2007, n. 371; *Regno-doc.* 19,2007,626.
- <sup>57</sup> Cf. Francesco, «Donne in posti di responsabilità nella Chiesa», intenzione di preghiera del mese di ottobre 2020 diffusa attraverso il sito web «Il video del papa. Rete mondiale di preghiera del papa», scaricabile all'indirizzo <https://bit.ly/3zIHXF2> (accesso: 10.1.2022).
- <sup>58</sup> Cf. R. Luciani, «Lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos. Hacia estructuras de participación y poder de decisión compartido», in *Revista CLAR* 58(2020) 1, 59-66.
- <sup>59</sup> Cf. R. Biord Castillo, «El Concilio plenario de Venezuela. Una buena experiencia sinodal (2000-2006)», in R. Luciani (a cura di), *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, San Pablo, Madrid 2020, 293-328.
- <sup>60</sup> *PL* 4 (S. Cypriani), 312.
- <sup>61</sup> Cf. S. Noceti, «Elaborare decisioni nella Chiesa. Una riflessione ecclesiologicala», in R. Battocchio, L. Tonello (a cura di), *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*, Messaggero – Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2020, 253.
- <sup>62</sup> A. Borrás, «Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali», in A. Spadaro, C.M. Galli (a cura di), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 208.
- <sup>63</sup> De Smedt, *The priesthood of the faithful*, 89s.
- <sup>64</sup> Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 30; *EV* 1/361. Cf. G. Zambon, «Riconoscimento reciproco di soggettività tra laici e ministri ordinati in ordine a una forma sinodale di Chiesa», in R. Battocchio, S. Noceti, *Chiesa e sinodalità*, Glossa, Milano 2007, 194.
- <sup>65</sup> Congar, «Rinnovamento dello spirito e riforma della istituzione».
- <sup>66</sup> *Ivi*.

*La nostra rubrica ospita questa volta il grande Teologo svizzero Von Balthasar. Proponiamo una biografia, una bibliografia e un suo scritto tratto da un suo testo di commento alla Divina Commedia che molto amava. Un modo più che prestigioso per ricordare i 700 anni dalla morte del sommo poeta che il Santo Padre Francesco stesso ha onorato con la sua Lettera Apostolica Candor lucis aeternae.*

## **Hans Urs von Balthasar: Da teologo scomodo a quasi...cardinale**

*di: Katharina Klöcker e Anselm Verbeek - 27 giugno 2018*

*Il 26 giugno si sono compiuti 30 anni dalla morte di Urs von Balthasar. Discepolo di Henri de Lubac e autore di una quantità impressionante di scritti, è stato definito uno dei maggiori teologi del secolo 20°. La pagina web di [katholisch.de](http://katholisch.de) gli ha dedicato la seguente breve riflessione commemorativa scritta a due mani.*



Balthasar non ha mai avuto una cattedra e per molti anni ha vissuto una relazione tesa con le autorità ecclesiastiche. Quando, alla fine, il 28 giugno 1988, fu nominato cardinale da Giovanni Paolo II, non fece in tempo a ricevere il berretto cardinalizio perché morì due giorni prima, a Basilea, all'età di 83 anni.

### **Le lunghe vie verso la teologia**

Nato a Lucerna nell'agosto del 1905, Balthasar giunse alla teologia per vie traverse. Tanto sfaccettata è la sua biografia teologica, quanto controversa è fino ad oggi la classificazione della sua posizione. Ma è difficile ignorare la sua opera costituita da 100 volumi e circa 500 saggi.

Il card. Joseph Ratzinger, più tardi Benedetto XVI, ebbe a scrivere nei suoi ricordi, «mai più capiterà di incontrare persone con una formazione teologica e storica spirituale così vasta» come Balthasar e il suo maestro Henri de Lubac.

La forza motrice del pensiero di Balthasar è l'interrogativo sul retto cammino della Chiesa. Con avvincenti immagini verbali e pensieri brillanti ha attirato l'attenzione sulla *Communio*: i cristiani dovrebbero essere fratelli e sorelle di tutti gli uomini.

In quanto ideologo precursore del dialogo diede un fondamento teologico alla sua preoccupazione: la classe dei teologi aveva per troppo tempo preteso di rappresentare il giudizio universale e non aveva sufficientemente pensato che Dio in Gesù Cristo è il medesimo che si riserva questo giudizio verso tutti coloro che, a qualsiasi comunità appartengano, sono caduti nell'abisso della solitudine antidivina e disumana.

Inizialmente von Balthasar studiò a Zurigo, Berlino e Vienna germanistica e filosofia. Da giovane ormai cresciuto, in possesso di un'assoluta sensibilità musicale, idolatrava Mozart e Mahler. Suonava il pianoforte a quattro mani con il teologo protestante Karl Barth. L'amore alla musica gli aprì la porta al suo modo di parlare di Dio. Cercando sempre la prospettiva olistica, elaborò una teologia con l'aiuto delle categorie musicali.

La sua teologia si sviluppò più tardi in un «teodramma» attraverso l'assunzione di forme tratte dal teatro. Lo stesso Balthasar ebbe a dire che la Rivelazione «nel piccolo e nel grande è drammatica»; «è la storia di una missione di Dio verso il mondo, di una lotta tra Dio e la creatura per il suo significato e la sua salvezza».

Dopo gli studi, nell'ottobre 1929, Balthasar entrò come novizio dai gesuiti. Descrive il suo studio a Lione come «una lotta accanita contro la desolazione della teologia». La teologia è chiusa in una corazza di pensiero neoscolastico.

Per questa ragione i giovani studenti si riunivano, pieni di entusiasmo, attorno a Henri de Lubac (1896-1991) da cui irradiava un grande fascino. In particolare, con il suo interesse per gli scritti dei Padri della Chiesa e la conseguente concentrazione sul cristianesimo, Balthasar aprì un nuovo orizzonte teologico

### **Dai gesuiti a un istituto secolare**

La sua opera *Abbatere i bastioni*, apparsa nel 1952, è stata scritta in questo senso e fu accolta da molti come una liberazione – alcuni anni prima dal concilio Vaticano II (1962-1965) – che spalancò la finestra verso l'esterno. Scrisse che una Chiesa non completamente aperta al mondo ha smesso di essere la Chiesa di Cristo.

Dopo una lunga attività come assistente spirituale degli studenti a Basilea, abbandonò l'ordine dei gesuiti per fondare con Adrienne von Speyr un istituto secolare, la Comunità di San Giovanni. Inoltre, aprì una propria editrice che, tra l'altro, pubblicava le sue opere e quelle della Speyr.

A Zurigo, senza un reddito fisso, abitò in un misero alloggio, mantenendosi con le conferenze che teneva durante i suoi viaggi. Rifiutò sempre le cattedre. Nell'ottobre 1956 fu incardinato come prete nella sua diocesi e il vescovo del luogo acconsentì al suo ritorno a Basilea.

Dal punto di vista programmatico, von Balthasar si fece promotore di un dialogo ultraconfessionale e oltre i fossati ideologici – anche con i militanti atei comunisti – ma non da una posizione di superiorità dogmatica o di «un possesso capitalistico delle verità di fede». Balthasar ha molto apprezzato il dialogo letterario con l'opera di Bertolt Brecht.

### **Da teologo importuno a cardinale**

Con il concilio Vaticano suonò la grande ora di Henri de Lubac, il grande maestro di Urs von Balthasar: il presunto modernista de Lubac fu riabilitato ed esercitò un influsso decisivo sulle discussioni conciliari.

Balthasar negli anni del Concilio, a cui non era stato invitato, modificò la sua richiesta di un'apertura della Chiesa al mondo. Il cristiano non deve conformarsi al mondo. Chiese con grande insistenza una riflessione su ciò che distingue l'elemento cristiano. Il suo biografo Thomas Krenski scrive: «Per molti suoi contemporanei era chiaro che Balthasar pensava di essere andato troppo oltre, così da sentirsi costretto a ritornare dietro ai bastioni protettivi di cui aveva un tempo chiesto l'abbattimento».

### Con vent'anni di anticipo

Diversi teologi del concilio videro in lui un teologo conservatore del papa. Secondo Krenski, ciò rese difficile «la recezione della teologia di un uomo che compì di sicuro polemicamente delle correzioni di rotta, ma che non pensava minimamente di innalzare di nuovo i bastioni abbattuti. La sua sorte fu di avere intrapreso un cammino vent'anni prima degli altri».



### DATI BIOGRAFICI

Hans Urs von Balthasar nasce il 12 agosto 1905 a Lucerna, in Svizzera; frequenta le scuole elementari e il ginnasio benedettino a Engelberg e gesuitico a Feldkirch, studia germanistica a Vienna, Berlino e Zurigo (da Goethe apprende la nozione di figura – *Gestalt* – al centro della successiva elaborazione teologica) e si laurea in germanistica e filosofia all'Università di Zurigo il 27 ottobre 1928. Il 31 ottobre 1929 entra nella Compagnia di Gesù e comincia il biennio di noviziato a Feldkirch; dall'autunno del 1931 all'estate del 1933 studia filosofia alla Facoltà di Filosofia del Collegio San Giovanni Berchmans a Pullach nei pressi di Monaco di Baviera, sotto la guida del gesuita filosofo Erich Przywara, che lo introduce al tema dell'*analogia entis*, al centro della

successiva elaborazione filosofica. Dall'autunno del 1933 all'estate del 1937, studia teologia a Lione (Fourvière), dove, sotto la guida di Henri de Lubac, futuro cardinale per meriti teologici, e in compagnia di Jean Daniélou, futuro cardinale e arcivescovo di Parigi, approfondisce il pensiero dei Padri della Chiesa; il 26 luglio 1936 è ordinato sacerdote a Monaco di Baviera; dall'autunno del '37 all'estate del '39 collabora alla redazione della rivista di Monaco «*Stimmen der Zeit*» e nella seconda metà del 1939 fa il Terzo Anno di probazione (fase conclusiva della formazione gesuitica) nuovamente nel Collegio Berchmans a Pullach. Espulso dalla Germania nazista, dall'inizio del 1940 svolge l'attività di assistente spirituale degli studenti di Basilea, avendo preferito questo incarico alla cattedra alla Pontificia Università Gregoriana che gli era stata offerta; a Basilea stringe amicizia col teologo riformato Karl Barth, promotore del cristocentrismo e capostipite della teologia dialettica, a cui lo lega la passione per Mozart; dal 1950, dopo essere uscito dalla Compagnia di Gesù, è Direttore Spirituale dell'Istituto secolare Comunità di San Giovanni («*Johannesgemeinschaft*»), fondato con la mistica Adrienne von Speyr, conosciuta quattro anni prima, è editore (Johannesverlag) e scrittore di teologia, con sede a Basilea.



Nel 1969 è nominato membro della Commissione Teologica Internazionale; nel 1970 incontra Luigi Giussani, a cui lo legherà una feconda amicizia; nel 1972 fonda la rivista cattolica internazionale («*Communio*») con Henri de Lubac, Louis Bouyer, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Angelo Scola e Jean-Luc Marion. Negli ultimi anni della sua vita, svolge una multiforme e serrata attività di conferenziere e predicatore di esercizi spirituali; il 28 maggio 1988 Giovanni Paolo II annuncia la sua nomina a cardinale per meriti teologici, ma muore il 26 giugno, due giorni prima di ricevere la porpora.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

La bibliografia di Hans Urs von Balthasar, teologo formidabile e scrittore prolifico, comprende 85 volumi separati, oltre 500 articoli e contributi a opere collettive e quasi 100 traduzioni, a cui si aggiungono numerosi pezzi più piccoli e i 60 volumi dell'opera di Adrienne von Speyr da lui stesso trascritti e compilati. Hans Urs von Balthasar ha prodotto un'opera teologica vasta e multiforme, che prende avvio dagli studi giovanili di germanistica e filosofia, si alimenta alla scuola dei Padri della Chiesa e si arricchisce della poesia e della letteratura. Al centro delle sue numerose opere e pubblicazioni si staglia la *Trilogia*, che si compone della *Teoestetica* (Gloria: 7 volumi), della *Teodrammatica* (5 volumi) e della *Teologica* (3 volumi). Come ha dichiarato lo stesso von Balthasar nell'intervento tenuto al *Symposium* di Madrid nel maggio del 1988, poche settimane prima di morire, la *Trilogia* imposta e articola la riflessione teologica attorno ai tre trascendentali dell'Essere (bellezza, bontà, verità), che costituiscono l'epifania di Dio: «Ho tentato di costruire una filosofia e teologia sulla base di un'analogia non già di un Essere astratto, ma dell'Essere quale si incontra concretamente nei suoi attributi (non categoriali, ma trascendentali). E posto che i trascendentali attraversano tutto l'Essere, devono anche essere intimamente l'uno nell'altro. Ciò che è veramente vero dev'essere anche veramente buono, bello e uno. Un essere *appare*, ne risulta un'epifania: in questo l'essere è bello e ci appaga. Con l'apparire *si dona*: è buono. Donandosi *si dice*, svela se stesso: è vero (in sé e nell'altro al quale si manifesta)»<sup>1</sup>.

Dio nel suo manifestarsi appare come bello (estetica), si dona come buono (etica), si dice come vero (ontologia), in tal senso, i trascendentali dell'essere costituiscono la breccia attraverso cui Dio penetra nell'uomo e lo desta alla coscienza di sé e del reale, come ha rilevato il Card. Angelo Scola: «Se ora ci collochiamo all'inizio, all'inizio di tutto, se si comincia da ciò che veramente è originale, come non partire dall'apparire di Dio, dalla sua maestosa Bellezza (*Estetica*)? Ma Dio non appare per donarsi? Non stipula con l'uomo un'alleanza? Non mette in gioco, in un autentico Teodramma, la sua libertà infinita intrecciandola con quella finita dell'uomo senza risparmio, inabissandosi fin dentro una battaglia mortale per affermare il Bene (*Drammatica*)? Può Dio rendersi comprensibile all'uomo, rendendosi, Egli Parola infinita, accessibile

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero, «Communio» 105 (1989), 39-44: 42.

in una logica e in parole finite? Questo inarrivabile *Pulchrum* che si dona come il *Bonum* può comunicarsi come il *Verum (Teologica)?»*<sup>2</sup>.

## ANTOLOGIA DI TESTI

LA VOCAZIONE – «Anche adesso, trent'anni dopo, potrei ritornare su quel remoto sentiero nella Foresta Nera, non molto lontano da Basilea, e ritrovare l'albero sotto il quale fui colpito come da un fulmine ... e ciò che allora mi venne in mente non fu né la teologia, né il sacerdozio. Fu semplicemente questo: tu non devi scegliere nulla, tu sei stato chiamato! Tu non dovrai servire, tu sarai preso a servizio. Non devi fare piani di sorta, sei solo una pietruzza in un mosaico preparato da tempo. Tutto ciò che dovevo fare era solo lasciare ogni cosa e seguire, senza fare piani, senza desideri o particolari intuizioni. Dovevo solo star lì per vedere a che cosa sarei servito»<sup>3</sup>.

LA CONDIZIONE UMANA – «L'uomo esiste come essere limitato in un mondo limitato, eppure la sua ragione è aperta all'illimitato, all'Essere tutto intero. La prova di ciò consiste nella conoscenza della propria finitezza, della propria contingenza: io sono, ma potrei anche non essere. E molte delle cose che esistono potrebbero non essere. Le essenze sono limitate, mentre l'Essere non lo è. Questa scissione, questa "distinzione reale" di S. Tommaso, è la fonte di ogni pensiero religioso e filosofico dell'umanità. È superfluo sottolineare come ogni filosofia umana ... sia contemporaneamente ed essenzialmente religiosa e teologica, nel momento in cui pone il problema dell'Essere Assoluto»<sup>4</sup>.

IL TUTTO NEL FRAMMENTO – «Dove dobbiamo rivolgere il nostro sguardo per scorgere, nella frammentarietà della nostra esistenza, una tensione verso l'Intero? Ogni frammento di un pezzo di ceramica suggerisce la totalità del vaso, ogni "torso" di marmo viene visto nella luce dell'intera statua. Sarà la nostra esistenza a costituire un'eccezione? Ci lasceremo persuadere forse che quello stesso frammento che è la nostra esistenza costituisce l'intero? Ma se noi facessimo questo, non avremmo forse abbandonato l'idea di trovare un senso

<sup>2</sup> A. SCOLA, *stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, 44-45.

<sup>3</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Pourquoi je me suis fait prêtre*, Editions Centre Diocésain de Documentation, Tournai 1961, 21.

<sup>4</sup> H.U. VON BALTHASAR, Uno sguardo d'insieme sul mio pensiero, «Communio» 105 (1989), 39-44: 40.

alla frammentarietà stessa rassegnandoci al non-senso? È così che noi ci interroghiamo su noi stessi, e in questo domandare siamo convinti di essere di più di una semplice domanda. Noi pensiamo che qualcuno dovrebbe sapere con certezza. E pensiamo che egli possa rispondere alla domanda su noi stessi»<sup>5</sup>.

LA SINFONIA DELLA VERITÀ – «Sinfonia vuol dire accordo. Un suono. Diversi strumenti suonano insieme. Una tromba basso non è un violoncello; un violoncello non è un fagotto. Il contrasto fra gli strumenti deve essere il più netto possibile, in modo che ciascuno mantenga il suo timbro inconfondibile. Il compositore deve scrivere la parte in modo tale che il timbro di ogni strumento raggiunga il suo massimo effetto ... Maestro consumato è Mozart: i suoi concerti per violino, per corno o per clarinetto, mettono sempre in risalto la peculiarità specifica dello strumento. Nella vera sinfonia però, tutti gli strumenti si fondono nell'accordo generale. Mozart possedeva a tal punto questa visione d'insieme che, talvolta, era in grado di annotare la parte di un singolo strumento per lo spazio di un intero tempo musicale, perché egli la sentiva in armonia con tutte le altre parti. Per poter esprimere tutta la ricchezza dei suoni che il compositore sente dentro di sé, l'orchestra deve essere pluralistica. Il mondo è simile a una grande orchestra che sta accordando i suoi strumenti ... Con la sua rivelazione Dio sta eseguendo una sinfonia, della quale non è possibile dire cosa sia più maestoso, se l'ispirazione unitaria della composizione, oppure l'orchestra polifonica della creazione ... L'unità organica della composizione è opera di Dio. Per questo il mondo era, è e sarà sempre pluralistico ... Ma il significato del suo pluralismo non è quello di rifiutare l'unità di Dio, unità che Dio stesso gli ha rivelato, bensì quello di aderire sinfonicamente a questa unità divina e di dare il suo assenso a tale crescente unità ... Non all'unisono, ma – cosa molto più bella – in una sinfonia ... Se vogliamo sentire qualche cosa di comprensibile siamo costretti ad ascoltare tutta la polifonia della rivelazione ... Lo Spirito, che procede dal Padre e dal Figlio, poiché non è né il Padre né il figlio, ci introdurrà in questo mistero. Anche la verità eterna è sinfonica»<sup>6</sup>.

L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO – «Qual è l'essenza del cristianesimo? Mai nella storia della Chiesa il rimando a una pluralità di misteri da credere ha soddisfatto come risposta ultima: sempre si è mirato a un punto unitario in cui trovasse la sua giustificazione la richiesta che viene fatta all'uomo di credere [...] E questo punto può trovarsi solo nella rivelazione stessa di Dio che ha in sé il proprio centro assoluto di riferimento [...] Un Dio che si rivela come amore che è al di sopra di noi, ma che per questo non perde il diritto, la forza, la parola di rivelarsi a noi come l'amore eterno, di rendersi a noi comprensibile nella sua incomprendibilità, e di farci dono di sé»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990, XXIII-XXIV. 5

<sup>6</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 1974, 11s.

<sup>7</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2006, 7, 119 e 122.

IL DIO-CON – «Dio non è una fortezza rinchiusa che noi con le nostre macchine da guerra (ascesi, introspezione mistica, ecc.) dobbiamo espugnare, è invece una casa piena di porte aperte, attraverso le quali noi siamo invitati a entrare. Nel castello del “Con” trinitario è previsto da sempre che noi, che siamo gli altri, partecipiamo al vivo scambio d’amore. Dunque venga posto il senso ultimo della vita dell’uomo nel donare, generare, inventare, ma anche nel ricevere in dono, essere generati e ritrovati, tutto ciò si adempia originariamente, ritrovando il suo archetipo, nella vita dell’eterno “Con”»<sup>8</sup>.

LA PAROLA DELLA CROCE – «Che la croce sia solidarietà, la chiesa antica l’ha sempre visto nella forma stessa della croce: questa si estende infatti verso tutte le dimensioni del mondo e con le sue braccia vuole abbracciare tutto ... La croce è inclusiva già per la sua forma esterna»<sup>9</sup>.

LA FISIONOMIA DEL CRISTIANO – «“Chi è il cristiano?” In ultima istanza è colui che inserisce più profondamente l’elemento cristiano nella materia del mondo mondano, lo “incarna” in modo più radicale. Che cosa attendono infatti tutti i mezzi della grazia messi a disposizione: la Bibbia, i sacramenti, la predicazione ecc.? Non altro che di essere tradotti in vita e in atto, e ciò avviene nella vita cristiana quotidiana, cioè comune-mondana. Si realizzano così la parabola del lievito e le parole relative al sale della terra, alla luce del mondo»<sup>10</sup>.

PASTORI E DOTTORI – «Fino all’alta scolastica i grandi santi, cioè quelli che non solo con sforzi personali si sono portati a una purezza esemplare di vita, ma in modo manifesto hanno ottenuto da Dio una missione nell’ambito della Chiesa, nella loro maggioranza erano anche grandi dogmatici, tanto che divennero “colonne della Chiesa”, sostegni per vocazione della vitalità ecclesiale proprio perché nella vita rappresentarono la pienezza della dottrina ecclesiale, nella loro dottrina la pienezza della vita ecclesiale. Questo non solo ha accordato loro efficacia duratura, ma conferiva agli stessi dottori la certezza di non deflettere dal canone della verità rivelata, giacché il concetto pieno della verità offerta dal Vangelo consiste appunto in questa rappresentazione viva della teoria nella prassi, del sapere nell’agire ... In breve, queste colonne della Chiesa sono personalità totali: ciò che insegnano lo vivono in un’unità così diretta che il dualismo tra dogmatica e spiritualità, tipico del periodo successivo, è loro ignoto»<sup>11</sup>.

TROVATI DA DIO – «Cerchi una prova e sei tu stesso la prova. Tu cerchi di prenderlo, lo sconosciuto, nelle maglie della tua conoscenza, e sei tu stesso preso nell’inestricabile rete del suo potere. Vorresti afferrare, comprendere, e sei sopraffatto. Ti spingi avanti a cercare, e sei già da lungo tempo e da sempre trovato. Ti apri brancicando la strada attraverso mille vestiti verso un corpo vivente, ed af-

<sup>8</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Tu coroni l’anno con la tua grazia*, Jaca Book, Milano 1992, 111-112.

<sup>9</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni.*, Queriniana, Brescia 1997, 119-120.

<sup>10</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Chi è il cristiano?*, Queriniana, Brescia 1966, 44.

<sup>11</sup> H.U. VON BALTHASAR, “Teologia e santità”, in ID., *Verbum caro*, Jaca Book, Milano 2005, 189-231: 189s. 11

fermi di non sentire la mano che tocca la tua anima nuda e senza veli? Ti agiti cercando attorno nella furia del tuo cuore inquieto, e chiami tutto ciò religione, ma si tratta in realtà degli scossoni del pesce già finito nella barca da pesca. Vorresti trovare Dio, pur fra mille dolori: ma che umiliazione venire a sapere che il tuo agire non era che un vuoto rito, perché Dio ti tiene da lungo tempo in sua mano. Metti il tuo dito sul polso vivente dell'essere. Avverti quel battito che nell'unico atto della sua creazione a un tempo ti sfida e ti libera. Nell'immenso sgorgare dell'esistenza esso definisce l'esatta misura che ti distanzia: lo devi amare come il più prossimo dei prossimi e insieme davanti a lui cadere come davanti all'altissimo. Come egli con lo stesso atto d'amore ti veste e per amore ti spoglia. Come egli, con l'esistenza, ti mette in mano tutti i tesori e il più prezioso gioiello: poterlo riamare, ridonare, e subito ti toglie ogni cosa donata, affinché possa amare non il dono ma il donatore»<sup>12</sup>.

RICERCA DELLA VERITÀ – «Quella prima domanda, se ci sia in genere verità, potrebbe apparirgli [all'autentico pensatore] comparabile col primo tremante colloquio di un adolescente con una fanciulla, il cui risultato era la certezza che lo amava. Ma sarebbe uno strano amante quello che si accontenta della verifica di questo dato di fatto e per il quale non diventa, come una porta spalancata, il punto di partenza di una vita d'amore. In questa vita l'eterna domanda tra amanti (mi ami tu?) sarà ogni giorno nuova e viva; mai l'amore s'interroga o è interrogato abbastanza, e dietro ogni risposta una nuova domanda, dietro ogni certezza una nuova apertura. Ma la sempre nuova domanda avrà un carattere diverso di quella prima domanda quanto alla nuda realtà dell'amore. Essa si muove ora all'interno dello spazio dell'amore stesso, è una parte della sua vitalità e essenza, presuppone l'esistenza dell'amore sulla cui esistenza s'interroga; e la presupposizione di quanto viene chiesto esprime evidentemente molto più profonda verità che non la prima domanda che vi si accostava ... Come l'amore tra i coniugi assume lentamente tutta la sua pienezza, ampiezza e profondità solo nel corso della loro vita comune, tutte cose ancora imprevedibili nel primo incontro, così la verità comincia solo nella frequentazione con essa a sviluppare la sua inesauribile ricchezza, che si fa anzi sempre più inesauribile»<sup>13</sup>.

PRINCIPIO DIALOGICO – «L'io del bambino emerge cosciente nell'esperienza del tu: al sorriso della madre, per grazia del quale egli esperisce che è inserito, affermato, amato in qualche cosa che incomprendibilmente lo cinge, già reale, e che lo custodisce e lo nutre. Il corpo al quale si stringe, soffice, caldo e nutriente guanciale, è un guanciale amoroso in cui si può rifugiare perché era già stato prima il suo rifugio. L'aprirsi della sua coscienza è tardivo rispetto a questo mistero abissale che lo anticipa in una prospettiva incalcolabile. La coscienza vede entro limiti ciò che là c'era da tempo, e lo può quindi soltanto confermare. Una luce assopita si desta un bel giorno in luce vigile che riconosce se stessa. Ma si desta all'amore del tu, come pure nel grembo e sopra il seno del tu aveva prima dormito. L'esperienza dell'entrata concessa in una realtà che ti protegge e ti abbraccia resta qualcosa di non più superato dall'ulteriore coscienza che succede, cresce e matu-

<sup>12</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Il cuore del mondo*, Jaca Book, Milano 2006, 23-24. 6

<sup>13</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, Teologica, Volume 1, Jaca Book, Milano 2010, 28s.

ra ... Poiché sperimenta l'essere e l'esistenza come un'inafferrabile luce di grazia, per questo gioca il bambino ... Egli gioca perché quest'essere liberamente accolto è la cosa assolutamente prima che egli sperimenta nel regno dell'essere. Egli è in quanto gli è consentito di esserci come una cosa amata. Esistere è tanto mirabile quanto ovvio. Tutto, senza eccezione, tutto quello che poi vi si potrà e si dovrà senz'altro aggiungere, dovrà essere esplicitazione di questa prima esperienza»<sup>14</sup>.



## LA VIA CH'IO TENGO GIÀ MAI NON SI CORSE

Dante scrive le sue principali opere in volgare negli anni intorno al 1300, ed è consapevole di compiere con ciò un passo d'importanza storica, Dante è senza dubbio un erede della scolastica latina. Essa però rimane alle sue spalle. Dopo Tommaso d'Aquino - che fu più filosofo che teologo nessun teologo che abbia scritto in latino, se si eccettuano gli esperimenti del Cusano, ha più rapidamente presentato un evento di rilievo nella storia dello spirito umano. Anche il Suárez ha esercitato un influsso solo come filosofo e i commentatori di Tommaso, che si sono susseguiti fino al tempo dell'illuminismo, si possono senz'altro catalogare tra gli epigoni. Dante ha studiato la Scolastica, così come ha studiato Aristotele, Averroè e Sigieri, ma quando egli si incontra con i rappresen-

<sup>14</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Gloria, Volume 5, Jaca Book, Milano 1978, 549-550.

tanti di essa nel cielo del Sole, il primo dei cieli più alti del suo Paradiso, le due ruote danzanti, formate ciascuna da 12 sapienti', guidate e presentate da Tommaso e da Bonaventura, gli danno l'impressione di un delicato e armonioso ingranaggio d'orologio a suoneria, « come orologio..., che l'una parte l'altra tira e urge, tin tin suonando...» oppure di una santa mola. In tal cornice il domenicano Tommaso tesse l'elogio di san Francesco e il francescano Bonaventura quello di san Domenico. Infine Dante vede trasognato formarsi al di là delle prime due un'altra ruota alla maniera in cui, al crepuscolo, si accendono nel cielo le nuove stelle, « sì che la vista pare e non par vera che gli appare come vero sfavillar del Santo Spiro».

I suoi occhi, sopraffatti, non riescono a sopportare tale vista, e Beatrice lo attrae sorridendo verso un'altra sfera. Non è da escludere che Dante si sia sentito come l'iniziatore di questa nuova terza teologia, forse ricollegandosi con Gioachino da Fiore, che egli ha appena scorto al dodicesimo e ultimo posto del secondo gruppo di sapienti, così come Sigieri chiudeva il cerchio del primo. Però solo l'intravedere questo terzo cerchio lo acceca: egli non ce ne dice nulla di preciso. Non ci resta quindi che interrogare a questo proposito l'opera sua.

Questa sua opera, unitamente con la sua straordinaria missione divina e con la sua vita stessa plasmata in modo da costituire un documento esemplare, egli la percepì come un viaggio verso alcun ché di nuovo, di inesplorato: « Voglio esporre delle verità che altri non hanno ancora tentato di indagare *intemptatas ab aliis ostendere veritates* - Poiché di quale utilità potrebbe essere colui che volesse dimostrare una volta di più un teorema di Euclide? o colui che si sforzasse di illustrare un'altra volta il concetto di felicità già illustrato da Aristotele? » Questo si legge all'inizio della *Monarchia*. E in apertura del trattato sul volgare: «... com'è evidente, nessuno prima di noi ha trattato minimamente il tema della lingua volgare e... noi riteniamo che la conoscenza di questo argomento sia estremamente necessaria per ognuno ».

In Dante incontriamo frequentemente l'immagine del viaggio di esplorazione, quasi che egli fosse vissuto in un'epoca di scoperte. Più volte, e perfino nel punto più alto del Paradiso", lo vediamo affascinato dalla leggenda degli Argonauti: Giasone, nell'*Inferno*, suscita il suo stupore, e ancor più Ulisse, che gli appare come l'esploratore temerario per *autonomia*, una anticipazione di ciò che Colombo significherebbe per Léon Bloy e Paul Claudel. Né gli uomini né le cose - dice l'Ulisse dantesco - ... *vincer potero dentro a me l'ardore / ch'io ebbi a divenir del mondo esperto...ma misi me per l'alto mare aperto / sol con un legno e con quella compagna / picciola da la qual non fui deserto* »'.

E si spinge oltre le colonne d'Ercole in folle volo', 'di retro al sol', per fare l'esperienza del mondo senza gente. Anche Dante, nell'Inferno, cammina per la folle strada, intraprende il cammino alto e silvestro; con tono ammonitore invita coloro, che hanno tentato di seguirlo in picciotta barca', a tornare per tempo indietro; solo voi altri pochi'-dice- potete seguirmi in alto mare « servando mio solco dinanzi all'acqua che ritorna eguale », poiché « non è privilegio da piccola barca / quel che fendendo va l'ardita prora, / né da nocchier ch'a se medesimo parca »". Ci sono poi le descrizioni emozionanti e realistiche di pericolose ascensioni lungo dirupi, le arrampicate, nell'Inferno, attraverso massi informi di rocce franate, e la scalata vertiginosa delle pareti rocciose del Purgatorio. Dante conosce e descrive il sentimento di chi, giunto ormai all'esaurimento delle sue energie fisiche, fa ormai esclusivamente appello alle riserve della sua volontà: « Leva' mi allor mostrandomi fornito / meglio di lena ch'io non mi sentia, / e dissi:- va', ch'io son forte e ar dito! ->". E infine le figure del volo: il volo sulla groppa del mostro della frode, Gerione, su cui Dante prova maggior paura che Fetonte, quando abbandonò li freni e Icaro, quando si sentì fondere le ali: figure, l'uno e l'altro, di tragica hybris. Purtroppo, pochi seguono l'invito dello spazio infinito:

“A questo annunzio vengon molto radi: O gente umana, per volar su nata, perché a poco vento così cadì? “

Dante è il primo a intraprendere il volo attraverso il cielo, mentre nell'Inferno egli cammina sulle tracce di Virgilio e di Paolo. È possibile che altri siano stati rapiti nell'estasi fino a Dio, nessuno però prima di lui ha intrapreso questa metodica esplorazione del Paradiso, nessuno ha raggiunto una simile esperienza dell'al di là. Questa parola esperienza ritorna frequente, cambiando senso, tra quello antico della mistica esperienza di Dio, quello ancor più antico, risalente a sant'Ireneo di Lione, dell'esperienza della grazia fatta attraverso l'esperienza corporale del suo contrario e quello fresco e moderno dello studio sperimentale della realtà. Ovviamente esiste una lunga tradizione letteraria, pagana e cristiana, sui viaggi nell'aldilà: narrazioni fantastiche e romanzesche o resoconti di visioni estatiche. Ma Dante si stacca nettamente da tutta questa letteratura, con la consapevolezza di presentare, dal punto di vista teologico ed estetico, qualcosa di assolutamente nuovo e inimitabile nel suo genere, un'opera, che è destinata a innalzarlo al di sopra del suo tempo per proiettarlo nel futuro ('s'infutura la tua vita'), anzi addirittura nell'eternità ('s'eterna). La sua coscienza di avere una missione da compiere è senza precedenti nella cristianità, nel senso che essa non è solamente vissuta, come avviene per molti santi, ma anche insistentemente impressa nella mente degli altri uomini e confermata dalla testimonianza così dei maggiori poeti del mondo antico come

dei rappresentanti della cristianità. Come avrebbe potuto Dante vivere intimamente questa consapevolezza di essere una stella polare, se non avesse sentito che la sintesi del medioevo, che egli ci presenta, era, al tempo stesso, una cosa qualitativamente nuova e proiettata verso il futuro?

Dante è sintesi di scolastica e mistica, di classicità e cristianesimo, della concezione sacrale dell'Impero e di quella francescano-spirituale della Chiesa, e, in maniera ancora più sorprendente, del mondo della poesia d'amor cortese e di quello, così diverso, della sapienza scolastica. Nel suo genere egli ci appare come uno dei costruttori di cattedrali del medioevo, presso i quali etica estetica coabitano per l'ultima volta inscindibilmente insieme promuovendosi e incrementandosi a vicenda. Ma, per quanto si concentri l'attenzione su questo lavoro di integrazione compiuto da Dante, vi si scopre sempre un elemento che trascende ogni possibilità di integrazione; la sua opera, con tutta la sua ordinata complessità, non è una summa, ma un numero primo indivisibile, ed è questo inesplicabile segreto che le ha conferito quella forza che si rinnova attraverso la storia.

*Abbiamo chiesto al Servizio di Apostolato Biblico diocesano, una meditazione teologica per la nostra rivista. Essa è tratto da alcuni incontri tenuti dalla equipe del servizio per la parrocchia di San Benedetto martire da ottobre 2021 a marzo 2022. Ringraziamo sinceramente per il contributo.*

## **Discesa e risalita di Giuseppe. Il percorso dei sentimenti dall'invidia alla benedizione**

*Ecco quanto è bello che i fratelli vivano insieme....  
Là il Signore manda la benedizione e la vita per sempre!*



Il salmo 133 si meraviglia di fronte alla realtà dei fratelli che vivono insieme, sottolineando che non è affatto scontata, ma che quando avviene “attrae” la benedizione di Dio. Che cosa c’è di così eccezionale in questa fraternità? Perché non basta avere in

comune la carne e il sangue per mettere in comune la vita?

Come la Genesi racconta sin dalle prime pagine, nelle storie dei fratelli e dei figli si ripete e si dilata continuamente il peccato dell’origine, la colpa di Adamo, fatta di gelosia e di

invidia; per essere fratelli non basta avere lo stesso padre, diventare tali è piuttosto una conquista, frutto di conversione e prima di tutto del dono di Dio.

La benedizione viene con la fraternità, ma viene dall'alto, come rugiada o come profumo versato secondo le immagini del salmo. Anche per il racconto della Genesi la benedizione è per antonomasia il dono di Dio e l'uomo non può produrla da sé o conquistarla con il suo sforzo o per suo merito, ma è sempre gratuita. E anche quando è l'uomo a benedire, Dio e il fratello, questo è possibile solo nella misura in cui le sue parole sono riempite da Dio stesso. La benedizione è tale non perché esce dalla bocca dell'uomo nel modo "giusto", ma perché le sue parole danno veramente spazio a Dio, restituendo ciò che lui stesso ha ricevuto. La benedizione dunque è efficace solo se si innesta in un circolo vitale, che scaturisce da Dio e a Lui ritorna.

Alla fine del libro della Genesi (capp. 37-50) la Bibbia ci propone la storia di Giuseppe, il suo percorso di discesa e risalita. In realtà è la storia di una fraternità, fatta di luci e ombre, vista attraverso il percorso di una famiglia, quella di Giacobbe e i suoi figli.

«Giacobbe amava Giuseppe più di tutti i suoi figli», considerandolo di fatto il suo primogenito, e questo amore di preferenza non sembra ave-

re una ragione vera e propria, ma è il segno dell'amore di Dio che sceglie ciascuno come unico ed elegge Israele fra tutti i popoli. Certo è che scatenò la gelosia dei fratelli e si ritorce contro Giuseppe per invidia, generando un odio che offusca la visione della realtà.

Nella relazione tra Giuseppe e i suoi fratelli il conflitto diventa sempre più radicale: si separano e cedono il passo alla violenza, fisica contro Giuseppe e morale contro il padre. Sono i primi gradini della discesa di Giuseppe: l'invidia spinge i fratelli ad eliminarne il corpo (e con esso la verità) e a far sapere a Giacobbe della sua morte, mentendo, perché lo hanno "solo" venduto. In una sola volta rifiutano, e perdono, il fratello e il padre, e in questo modo è come se non fossero più nemmeno fratelli.

Il testo racconta i passaggi dell'umiliazione di Giuseppe, fino a toccare il fondo di se stesso e della lontananza dalle sue origini, a partire dalla violenza invidiosa dei fratelli: la schiavitù in casa di Potifar, comandante delle guardie del faraone; la calunnia e l'accusa a causa della seduzione fallita della moglie di Potifar; la vergogna di condividere il carcere con i colpevoli; l'essere dimenticato dal capo coppiere; infine il rinnegamento di sé quando, una volta riabilitato, diventa praticamente un egiziano, come svelano i nomi dei suoi due figli, Manasse (Dio mi ha fatto dimenticare - e Giuseppe aggiunge

l'oggetto: ogni affanno e la casa di mio padre) ed Efraim (fecondo, che dà frutti e Giuseppe aggiunge il luogo: la terra della sua afflizione, la terra d'Egitto). E in questi passaggi Giuseppe è umiliato, ma anche capace di essere umile; svergognato fra gli ingiusti, lui che è innocente, ma nell'ingiustizia che subisce capace di dedicarsi agli altri; saggio e onesto, ma anche triste e abbandonato; potente e realizzato, ma dimentico della propria storia e della propria identità. Nulla è più in basso che rinnegare tutto se stesso.



A questo punto, a causa di una grave carestia, iniziano una serie di viaggi, che, non senza sofferenza, porteranno i fratelli a ritrovare Giuseppe e a restituirgli il padre Giacobbe. Sono il

cammino faticoso della risalita e il percorso altrettanto fecondo del perdono. Giuseppe non può risalire da solo, ma deve ritrovare il reale legame con i suoi fratelli, attraverso il confronto, il riconoscimento del peccato, la riscoperta del loro essere figli, il pianto, il riconoscimento che Dio è entrato in questa storia.

Dopo il perdono e la riconciliazione, negli ultimi capitoli (46-50) il racconto ci porta al culmine della risalita di Giuseppe, attraverso un continuo intreccio tra il tema della morte e quello della benedizione, che è l'apice della vicenda di Giuseppe. Questo appare strano al nostro primo sguardo, perché non associamo certo la benedizione alla morte, ma a qualcosa di vitale, che si espande, che fa vivere.

Quando finalmente Giacobbe viene portato in Egitto e Giuseppe lo presenta al Faraone, Giacobbe benedice il faraone (47,6-10). Giacobbe, che è "solo" un uomo, come primo saluto benedice il faraone, e alla domanda del faraone sulla sua età risponde definendo gli anni della sua vita «centotrenta anni di vita errabonda, pochi e tristi...». È la risposta di un uomo non contento della sua vita, perché nonostante la sua veneranda età, i figli e i nipoti e i beni, Giacobbe non vede ancora quello che il Signore gli ha promesso: la promessa della fecondità è mantenuta, ma Giacobbe è stato errabondo, è fuori dalla terra della promessa. Nella sua povertà di

vecchio Giacobbe si mette davanti al faraone e lo benedice (c'è in questo anche un po' di scaltrezza: si presenta svalutandosi e poi lo benedice). È una scena bella e solenne, da contemplare: un uomo vecchio e sapiente, che con la sua storia e il suo vissuto può permettersi di benedire il sovrano più potente della terra. Giacobbe sa che può dare al faraone una parola di bene, di vita, che gli viene da Dio. E il faraone tace.

A questo punto il racconto ribadisce che questa famiglia-popolo cresce in numero e ricchezza, mentre è in Egitto, ma il padre Giacobbe sente che si avvicina la morte, ed è proprio quello il contesto della benedizione di tutti i suoi figli, compresi quelli di Giuseppe. La benedizione quindi è strettamente legata alla morte: è trasmissione della vita, e la vita si trasmette separandosi (cf. Gen 1); il padre che muore vuole che il figlio viva e quindi lo benedice. Il padre è colui che dà la vita al figlio, ma questo si compie solo quando lo benedice, quando gli permette di vivere oltre sé. Un padre che non benedice il figlio lo uccide, perché lo tiene legato a sé; un figlio che non riceve la benedizione dal padre è un figlio che non può mai essere adulto, libero, non può vivere, perché rimane legato a quell'uomo che sta morendo. In queste pagine la benedizione è quindi sempre intrecciata con la morte, perché si esprime proprio nel momento in cui la vita va

consegnata, trasmessa alla generazione che segue. Giacobbe ha vissuto questi pochi e tristi anni, sa quello che il Signore gli ha promesso e sa che sta morendo e allora benedice, fa in modo cioè che nel figlio la promessa di Dio continui; non rimane nella morte trascinando i suoi figli nella morte, ma li rimanda oltre, alla vita, dà loro il dono di Dio.

La benedizione funziona sempre così: basti pensare a Gesù che al momento di salire al Padre benedice i suoi discepoli, proprio mentre si separa da loro, perché la vita di Dio possa procedere.



Ancora, Gesù nell'ultima cena i discorsi di Gesù sono il suo "testamento"; sa che sta per morire e consegna tutto se stesso. La benedizione è que-

sto: un dono pieno e totale perché l'altro viva. E questo può farlo solo chi sa che si sta separando e che l'altro – il figlio – ha bisogno di vivere da solo e allora gli dà tutto ciò che è e che ha, tutto il dono dello Spirito, tutto ciò di cui è capace, tutto ciò che ha ricevuto da Dio, tutta la sua storia e le promesse.

suo padre Isacco, perché la benedizione è quella ricevuta da Dio; la trasmissione non è di padre in figlio nel senso della carne, ma di padre in figlio per trasmettere ciò che Dio ha dato.

Giacobbe propone a Giuseppe di adottare i suoi figli e in questo modo Giuseppe diventa il primogenito,



In questo contesto di morte imminente avviene un incontro, che è anche il vero e proprio rito della benedizione (48): Giuseppe si presenta a Giacobbe con i suoi due figli, avuti in Egitto. Giacobbe racconta la sua eredità-storia; nel momento della morte, si ricorda la cosa più preziosa che ha avuto, la promessa di Dio (vv. 3-4). Non ripete la benedizione ricevuta da

perché invece di avere una parte di eredità ne riceve due: la sua e quella che passa attraverso i figli. Qui si compie quello che la storia sta raccontando dall'inizio: il penultimo figlio diventa il primo, Dio sovverte la naturalità delle nostre vicende. Il primo è quello che Dio sceglie, che è sempre il più piccolo. È la storia di

Israele, il più piccolo tra tutti i popoli, che però Dio ha scelto.

Questa è la decisione di Giacobbe: *primo passaggio*. È un fatto giuridico, una vera e propria adozione, basata sulla parola del padre: non è come se fossero figli, ma siccome il patriarca li considera e li chiama figli, ciò avviene, e nessuno si oppone a questo, la sua parola diventa legge.

*Secondo passaggio*: dopo la legge il rituale, la presentazione e il gesto. C'è una presentazione di questi due figli, che sono lì, in carne ed ossa: la benedizione è qualcosa che ha a che fare con persone concrete, con la loro storia, il loro corpo, il loro nome, la loro esistenza vera e propria. Non è un meccanismo automatico, indipendente dalla realtà della persona, ma è legata ad una relazione personale, concreta.

Arrivano questi due figli e accade una cosa singolare: il testo dice che Giacobbe non vede bene, ma anche che inverte le mani e rende il primo secondo e viceversa. Non vede bene o il Signore guida, attraverso questa strana cecità, a scegliere, un'altra volta, il più piccolo? Questa inversione della benedizione era successa già a Giacobbe nei confronti di suo fratello Esaù – rubata in quel caso; così Giuseppe, uno degli ultimi, era diventato il primo. La benedizione non può essere indirizzata dove vuole l'uomo... Giuseppe è dispiaciuto dell'inversione, proprio lui che ha usu-

fruito di questa preferenza, e cerca di correggere l'errore!

«Lo so, figlio mio, lo so...». Così Giacobbe riconosce e ammette la straordinarietà dell'agire di Dio, che sceglie il più piccolo, fa passare la promessa di vita, per tutti, attraverso il minore. Gli elementi che in questa storia turbano e sembrano segno di ingiustizia alla conclusione ci sono ancora: non è possibile entrare nel pensiero di Dio e piegarlo al nostro modo di vedere le cose.

*Terzo passaggio*: la formula. «E così benedisse Giuseppe: "Il Dio, alla cui presenza hanno camminato i miei padri, Abramo e Isacco, il Dio che è stato il mio pastore da quando esisto fino ad oggi, l'angelo che mi ha liberato da ogni male, benedica questi ragazzi! Sia ricordato in essi il mio nome e il nome dei miei padri, Abramo e Isacco, e si moltiplichino in gran numero in mezzo alla terra!"» (vv. 15-16).

Giacobbe comincia da quello che ha ricevuto e che lo ha preceduto: la benedizione esiste perché c'è la memoria di qualcosa che Dio ha già dato, che c'è già stato, è sempre un collegamento con l'origine. E l'origine è la creazione, quando Dio crea e benedice; ogni atto di Dio da lì in avanti fa stare l'uomo nella verità, perché l'uomo è fatto per vivere. Benedetto è un figlio a cui il padre dà la vita; il padre si ricorda di questa storia, racconta la sua storia e desidera che sia la storia del figlio.

La benedizione fa crescere, amplificare, progredire, riempire, dà consistenza alla vita che già c'è; sono due dimensioni inscindibili: se la vita non c'è la benedizione non ha senso, ma allo stesso tempo senza la benedizione la vita muore. Se il padre non benedice il figlio, il figlio non vive.

Questo è il fluire della benedizione. Dall'origine al figlio, che ancora deve vivere, ma in cui già c'è tutta la storia. Giacobbe dice che il nome di Efraim e Manasse, se vivranno di questa promessa, diventerà fonte di benedizione, essi stessi diventeranno benedizione: sono le parole che Dio aveva detto ad Abramo. La benedizione non è mai solo per la persona che la riceve, ma è qualcosa che si allarga, e questo accompagna Israele per tutta la sua esistenza di popolo eletto, scelto, benedetto, non per sé, ma perché Dio sia per tutti gli uomini

(è interessante notare in questo senso che il testo dice che Giacobbe benedisse Giuseppe, proprio per porre l'accento sul fluire di questa allenza!).

Al capitolo 49 arriva il turno di tutti i figli, che Giacobbe benedice introducendo le sue parole con la necessità di annunciare quello che accadrà.

A ciascuno dice "Tu sei..." e "sarai...", tu sei stato questo...ti succederà questo...

«Germoglio di ceppo fecondo è Giuseppe;  
germoglio di ceppo fecondo presso una fonte,

i cui rami si stendono sul muro.

Lo hanno esasperato e colpito,  
lo hanno perseguitato i tiratori di frecce.

Ma fu spezzato il loro arco,  
furono snervate le loro braccia  
per le mani del Potente di Giacobbe,  
per il nome del Pastore, Pietra d'Israele.

Per il Dio di tuo padre: egli ti aiuti,  
e per il Dio l'Onnipotente: egli ti benedica!

Con benedizioni del cielo dall'alto,  
benedizioni dell'abisso nel profondo,  
benedizioni delle mammelle e del grembo.

Le benedizioni di tuo padre sono superiori

alle benedizioni dei monti antichi,  
alle attrattive dei colli perenni.

Vengano sul capo di Giuseppe  
e sulla testa del principe tra i suoi fratelli!».

Giacobbe parla così a ciascuno dei suoi figli: lo vede com'è e poi mostra ciò che si prospetta. La benedizione cade su una persona concreta, con la



sua storia e le sue vicende. Lo sguardo di Giacobbe è talmente capace di verità che non addolcisce niente, conosce di ciascuno dei suoi figli il bene e il male. La benedizione non cancella la verità: questi figli si meritano la benedizione non perché sono bravi, ma perché sono figli, così come sono. Questo è vero per i figli di Giacobbe ma per tutti i figli di Dio; la benedizione non è da guadagnare, non raggiunge l'uomo perché moralmente, eticamente o umanamente perfetto, ma perché figlio.

La storia si conclude con la morte di Giuseppe, ancora una volta attraversata da una promessa che sarà il punto di partenza per un altro cammino, questa volta del popolo di Israele, dall'umiliazione della schiavitù alla terra della libertà.

## VITA DELLA SCUOLA

*A cura di Alessio Perotti, segretario della scuola di formazione teologica.*



A seguito dell'inaugurazione dell'anno scolastico avvenuto con la prolusione del nostro docente don Leonardo Lepore, giunto in Cattedrale dalla diocesi di Benevento, e con la consegna di attestati e diplomi a coloro che sono giunti al termine del ciclo didattico si è entrati nel vivo con la conclusione del primo quadrimestre e l'avvio del secondo. Purtroppo il nuovo peggioramento della situazione pandemica ha indotto il direttore don Lorenzo Bruni a richiedere lo svolgimento dell'ultimo periodo del primo quadrimestre e dell'iniziale del secondo in didattica a distanza, risor-

sa peraltro molto utilizzata già nelle due precedenti annate vissute all'insegna del covid-19. Le lezioni seppure in questa modalità si sono comunque svolte regolarmente a parte la chiusura anticipata del corso di Teologia dell'Arte per il secondo-terzo anno a causa di problemi di salute sofferti dal nostro docente don Giorgio Carini, a cui auguriamo di ristabilirsi appieno e di tornare il prossimo anno a donarci le sue perle "artistiche". L'interessamento degli studenti ai corsi del primo quadrimestre, oltre alla partecipazione alle lezioni, si è manifestata anche con l'iscrizione



agli esami di alcune materie come Nuovo Testamento, Mariologia ed Ecumenismo. Durante i colloqui con grande soddisfazione i docenti hanno potuto tastare la dedizione e la preparazione degli studenti, fortemente motivati nel seguire i loro corsi. All'avvio del secondo quadrimestre si sono registrate inoltre altre iscrizioni di studenti che avevano già seguito la scuola e concluso il ciclo didattico in anni precedenti, intenzionati ad approfondire e meglio padroneggiare le materie proposte in questa seconda fase dell'anno scolastico. E a parte il prosieguo di Ecclesiologia con don Lorenzo Bruni, sono tutti semestrali i

corsi del secondo quadrimestre: Antico Testamento e relativo approfondimento con don Patrizio Spina, Introduzione alla Liturgia con Margherita Gricinella, Storia delle Religioni (in dad) con Giancarla Perotti, Teologia Morale con don Giuseppe Bianchini, Storia della Chiesa III con Giancarlo Brandimarti e Teologia Sacramentaria con Francesca Benigni. Intanto, a parte Storia delle Religioni, le lezioni sono tornate in presenza presso le aule della Cattedrale con consenso unanime da parte di docenti e studenti per l'indubbia possibilità di relazionarsi meglio e in modo più diretto. Anche quest'anno



purtroppo non sarà possibile organizzare quel viaggio di formazione tanto apprezzato negli anni pre-covid con le indimenticabili esperienze vissute ad Ancona, Ravenna e Chieti, dove si è venuti a contatto con altre scuole di formazione teologica, nonché con i Vescovi delle relative diocesi (in particolare Ghizzoni in quel di Ravenna e Forte a Chieti). Ci si augura con il prossimo anno di tornare ad una piena normalità e di rilanciare appieno una preziosa e coinvolgente realtà diocesana come la scuola di formazione teologica, penalizzata in quanto a presenze negli ultimi due anni dal perdurare della pandemia, che a Dio

piacendo speriamo tutti presto di lasciarci alle spalle.

## “Ragioniamo sul demonio tra superstizione, mito e realtà”

GRIS Gruppo di Ricerca  
Informazione Socio-religiosa

RAISSA JACOUES  
& MARILYN  
CANTARELLI-ROGGIO

Fondazione Epistola Domus

Scuola di Teologia e Religione

PRESENTAZIONE DEL LIBRO  
"RAGIONIAMO SUL DEMONIO  
TRA SUPERSTIZIONE, MITO E REALTÀ"  
DI PAUL-FRANÇOIS DERMINE  
Dialogo, introduzione e presentazioni del G.R.I.S. Nazionale

Gruppo Mirò Domus

SALUTO DEL VESCOVO DIOCESANO  
Mons. MONS. CARLO BRESSANI

DIALOGANO CON L'AUTORE:  
ASSENZA MARCINI  
GIANDOMENICO PEROTTI

La presentazione avverrà on line il 30 marzo 2022 ore 21.15  
Si può richiedere il link all'indirizzo email [griottib@libero.it](mailto:griottib@libero.it)  
entro il giorno precedente all'evento.

“*Ragioniamo sul demonio tra superstizione, mito e realtà*” è l’ultimo libro di Padre François-Marie Dermine, pubblicato da Edizioni Studio Domenicano. È veramente singolare la foto della copertina del libro, che rappresenta un dipinto, olio su tela dal titolo “*Il Male*” di Raffaella Cotini. La figura del demonio, che viene delineata da Padre Dermine nel testo, è simile appunto a quella della copertina del libro. Essa desta la percezione di ciò che il maligno realmente è: un soggetto personale, astuto, inquietante. Ma la foto non provoca solo inquietudine, ma comunica anche il disagio derivante dalla presenza di Dio, il

suo creatore, al quale si è ribellato: uno sguardo intimorito e rassegnato verso l'alto, lascia trasparire la consapevolezza che lui è un perdente, conscio che gli resta poco tempo (Ap. 12,12).

Oggi l'esistenza stessa e l'azione del demonio viene messa in discussione, da una parte, si nega o si ridicolizza la presenza del demonio, dall'altra, la si assolutizza. È necessario un equilibrio, uno sguardo che solo la fede ci offre, non solo sull'azione del maligno, ma anche sulle forme necessarie per contrastarlo e sui mezzi di grazia che la Chiesa mette a disposizione per vincere il combattimento spirituale.

*Ragioniamo sul demonio* è un testo di poco più di 100 pagine, molto agile, strutturato su un susseguirsi di domande e risposte.

Nel primo capitolo l'autore parla del dibattito sull'esistenza del demonio, un dibattito molto acceso che passa dalla negazione e all'affermazione come già affermato. La sua esistenza è rivelata nelle Sacre Scritture, come possiamo leggere nel secondo capitolo, capitolo che entra nell'ambito strettamente biblico e teologico, nel quale troviamo i primi principi o punti di partenza proprio sulla Rivelazione e quindi sulle verità di fede.

Padre François-Marie ci fa riflettere sul fatto che la fede cristiana richiede un'adesione certa alla Parola di Dio e che è meritevole della nostra fiducia. Essa non ha nulla a che fare con la credenza o semplice opinione personale, quindi nulla a che fare con l'espressione tipo: "Secondo me". Pertanto essere cattolico equivale a una scelta libera, fatta secondo coscienza, scelta che implica la rinuncia all'interpretazione personale, soggetta ad approssimazione, fantasia e pregiudizio. La lettura delle Sacre Scritture va fatta nell'insegnamento della Chiesa. La Bibbia ci parla del demonio soprattutto nel Nuovo Testamento quindi è verità di fede e chi la scarta è un eretico. Del resto l'eretico non è colui che scarta tutto, ma colui che sceglie quello che gli piace e che scarta ciò che non condivide. Nella celebre udienza generale del 15 novembre 1972 Paolo VI lo conferma: *"Il male non è più soltanto una deficienza, ma un'efficienza, un essere vivo, spirituale, perverso e perversore. Terribile realtà. Misteriosa e paurosa. Esce dal quadro dell'insegnamento biblico ed ecclesiastico chi si rifiuta di riconoscerla esistente,.."*. Il CCC al n. 328 dichiara: *"L'esistenza degli esseri spirituali, incorporei, che la Sacra Scrittura chiama abitualmente angeli, è una verità di fede. La testimonianza della Scrittura è tanto chiara quanto l'unanimità della Tradizione"*.

Il testo parla anche delle opere e azioni del demonio: azione ordinaria e straordinaria.

È azione ordinaria la tentazione che è più pericolosa di quella straordinaria (infestazioni, ossessioni, vessazioni e possessioni), in quanto tutti siamo vittime delle tentazioni. Il demonio “*ci avvelena con l’odio, con la tristezza, con l’invidia, con i vizi. E così, mentre riduciamo le difese, lui ne approfitta per distruggere la nostra vita, la nostra famiglia e la nostra comunità; come leone ruggente va in giro cercando chi divorare*” (1Pt.5,8)<sup>1</sup>

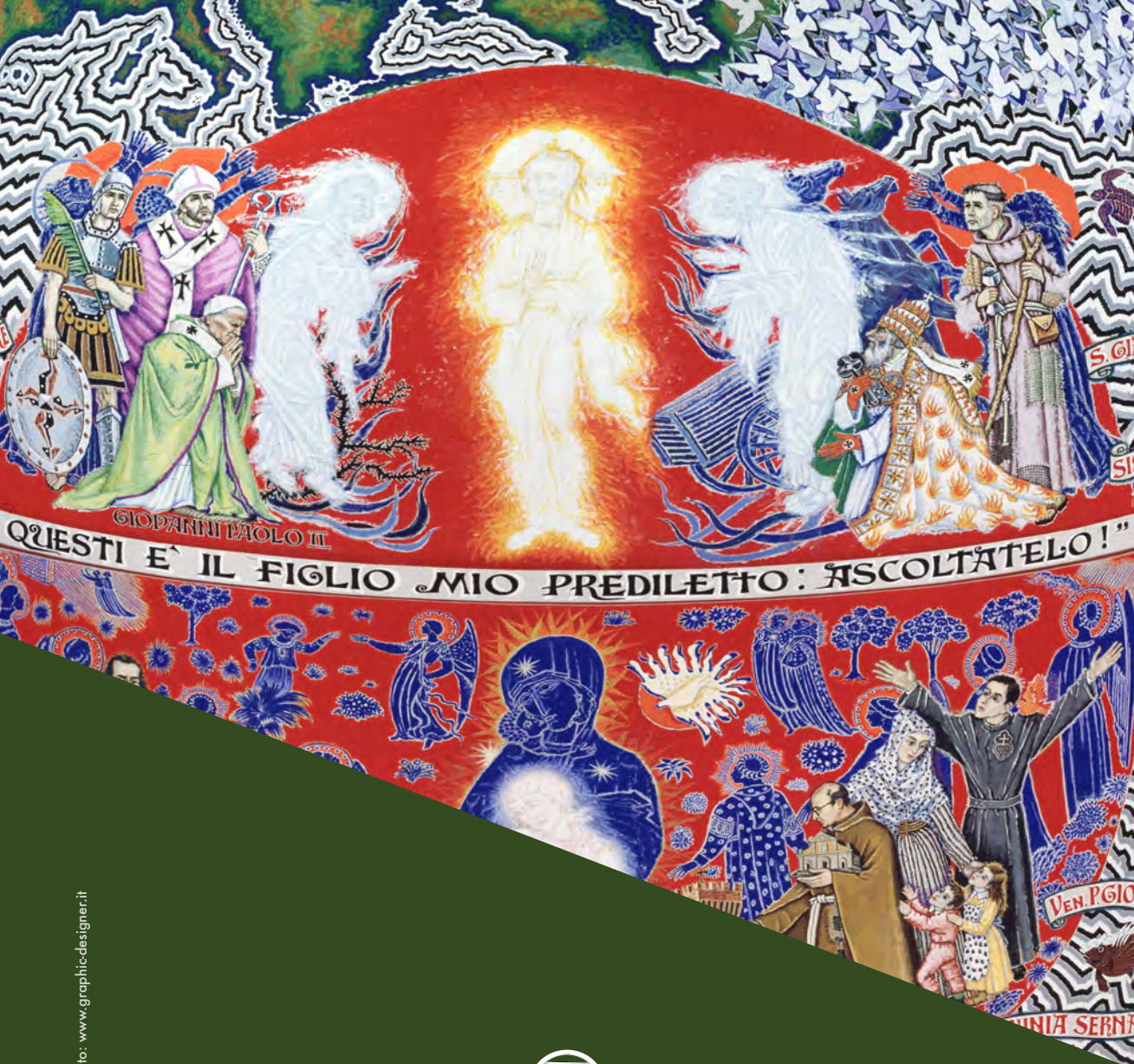
Assecondare le tentazioni ci porta alla solitudine, lontano da Dio e fuori dalla vita eterna. Tuttavia è rilevante ricordare che ci sono state delle persone vessate o possedute che sono diventati santi proprio attraverso il cammino difficoltoso che hanno subito come S. Gemma Galgani, San P. Pio ed altri.

Il capitolo conclusivo del testo tratta del demonio nella comprensione del mistero della salvezza. Il cristianesimo non è una morale anche se implica la morale, ma è un mistero di salvezza. Il demonio non è l’essere più potente che esista, assolutamente no, è una creatura. Il Creatore è Gesù Cristo, il crocifisso, ed è lui il vincitore.

*Giancarla Perotti Barra*

---

<sup>1</sup> Dermine F., *Ragioniamo sul demonio tra superstizione, mito e realtà*, 144.



Grafica e impaginatio: [www.graphic-designer.it](http://www.graphic-designer.it)



# FORMAZIONE TEOLOGICA

PERIODICO DELLA SCUOLA DI FORMAZIONE TEOLOGICA  
Diocesi di San Benedetto del Tronto - Ripatransone - Montalto

[www.scuoladiformazioneteologica.it](http://www.scuoladiformazioneteologica.it)