

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

Specialisti incaricati per la revisione degli articoli per gli anni 2020-2022:
Davide Barazzoni, Enrico Brancozzi, Daniele Cogoni, Viviana De Marco,
Mario Florio, Giovanni Frausini, Giovanni Frulla, Luigia Masi, Anca-
Mariana Nechita, Elena Olivari, Christian Sabbatini.

Coordinatore della sezione dedicata alle recensioni per gli anni 2020-2022:
Mario Florio.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Daniele Cogoni, Davide Barazzoni,
Giovanni Frulla, Vincent Ifeme, Leonardo Pelonara, Alessandro Pertosa
(docenti dell’ITM e dell’ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiurchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), ISSR “Romano Guardini” di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR “A. Marvelli” Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR “A. Marvelli” di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA
&
SCIENZE RELIGIOSE

58

*Riconciliazione e Unzione degli infermi.
Teologia e prassi in prospettiva ecumenica*

*Reconciliation and Anointing of the sick.
Theology and praxis from an ecumenical perspective*

ANNO XXXI / 2022 - N. 2

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2022".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2022".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Immagine di copertina: *Moltiplicazione dei pani e dei pesci*,
Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
www.wikimedia.org. Elaborazione grafica di un dettaglio

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIAL

Mercy is not a mere parenthesis in the sacramental life of the Church. We can rather say that mercy is the lifeblood nourishing the whole life of the Church. Innumerable gifts descend from Heaven by way of the prayer of the believing community when it invokes God as the merciful Father. Throughout the sacramental life of the Church, mercy is granted to us in abundance. As Pope Francis says:

It is not without significance that the Church mentions mercy explicitly in the formulae of the two “sacraments of healing”, namely, the sacrament of Penance and Reconciliation and the sacrament of the Anointing of the Sick. In the first, the formula of absolution reads: “God, the Father of mercies, through the death and resurrection of his Son has reconciled the world to himself and sent the Holy Spirit among us for the forgiveness of sins; through the ministry of the Church may God give you pardon and peace”. In the second, the formula of anointing reads: “Through this holy anointing, may the Lord in his love and mercy help you with the grace of the Holy Spirit”. In the Church’s prayer, then, references to mercy, far from being merely exhortative, are highly performative, which is to say that as we invoke mercy with faith, it is granted to us, and as we confess it to be vital and real, it truly transforms us¹.

It is fundamental to recognise this *performative* dimension of God’s mercy just as it is fundamental to recognise that the celebration of mercy takes place in a distinctive way with the Sacrament of Reconciliation and the Sacrament of the Anointing of the Sick.

Authentically experiencing these sacraments (but also reflecting on them from a theological point of view) allows us to discover the necessity of other forms of reconciliation: in families, in interpersonal relationships, in ecclesial communities, as well as in social and ecumenical relationships.

DANIELE COGONI
Director and Scientific Manager

¹ FRANCIS, apostolic letter *Misericordia et misera*, Rome (20 November 2016), no. 5.

EDITORIALE

La misericordia non è una semplice parentesi nella vita sacramentale della Chiesa. Possiamo piuttosto dire che la misericordia è la linfa vitale che alimenta tutta la vita della Chiesa. Innumerevoli doni discendono dal Cielo grazie alla preghiera della comunità credente quando invoca Dio come Padre misericordioso. In tutta la vita sacramentale della Chiesa la misericordia ci viene donata in abbondanza. Come afferma papa Francesco:

Non è affatto senza significato che la Chiesa abbia voluto fare esplicitamente il richiamo alla misericordia nella formula dei due sacramenti chiamati “di guarigione”, cioè la Riconciliazione e l’Unzione dei malati. La formula di assoluzione dice: “Dio, Padre di misericordia, che ha riconciliato a sé il mondo nella morte e risurrezione del suo Figlio, e ha effuso lo Spirito Santo per la remissione dei peccati, ti conceda, mediante il ministero della Chiesa, il perdono e la pace” e quella dell’Unzione recita: “Per questa santa Unzione e la sua piissima misericordia ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito Santo”. Dunque, nella preghiera della Chiesa il riferimento alla misericordia, lungi dall’essere solamente parenetico, è altamente performativo, vale a dire che mentre la invociamo con fede, ci viene concessa; mentre la confessiamo viva e reale, realmente ci trasforma¹.

È importantissimo riconoscere questa dimensione *performativa* della misericordia di Dio come è importantissimo riconoscere che la celebrazione della misericordia avviene in modo del tutto particolare con il Sacramento della Riconciliazione e il Sacramento dell’Unzione degli infermi.

Fare esperienza autentica di questi sacramenti (ma anche riflettere teologicamente su di essi) permette di scoprire la necessità di altre forme di riconciliazione: nelle famiglie, nei rapporti interpersonali, nelle comunità ecclesiali, come pure nelle relazioni sociali ed ecumeniche.

DANIELE COGONI
Direttore e responsabile scientifico

¹ FRANCESCO, lettera apostolica *Misericordia et misera*, Roma (20 novembre 2016), n. 5.

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA TRA MISERICORDIA E CONVERSIONE

THE SACRAMENT OF PENANCE BETWEEN MERCY AND CONVERSION

Roberto Tamanti*

Abstract

The sacrament of Penance, the “second table of salvation” after Baptism, is the celebration of the merciful love of God: He freely offers His forgiveness even before the sinner’s repentance, but demands that the latter convert as proof of their authentic repentance. The truth of this sacrament lies or falls in keeping two realities together: mercy and conversion. Highlighting only one of these two aspects while overshadowing the other does not allow us to grasp the full salvific and existential value of the sacrament, which is the place where one can meet the Father’s love-overflowing heart: from here, the desire to respond to the grace received with a renewed and converted life cannot fail to emerge. The article tries to show how we can experience the full significance of the sacrament of Penance only by keeping these two poles together, and later applies such reflection to some significant pastoral situations.

Il sacramento della Penitenza, “seconda tavola di salvezza” dopo il Battesimo, è la celebrazione dell’amore misericordioso di Dio, che offre gratuitamente il suo perdono, prima ancora del pentimento del peccatore, ma esige, pena la sua inautenticità, la conversione di colui che lo riceve. La verità di questo sacramento sta o cade nel tenere insieme queste due realtà: misericordia e conversione. Evidenziare solo uno di questi due aspetti, mettendo in ombra l’altro, non permette di cogliere il pieno valore salvifico ed esistenziale del sacramento, che è il luogo dove si può incontrare il cuore traboccante di amore del Padre, da cui non può non germogliare il desiderio di rispondere alla grazia ricevuta con una vita

* Docente di teologia morale presso l’ISSR “Redemptoris Mater” di Ancona.

rinnovata e convertita. L'articolo cerca di mostrare come solo tenendo insieme questi due poli si può sperimentare tutta la pregnanza del sacramento della Penitenza, applicando poi la riflessione ad alcune situazioni pastorali significative.

Introduzione

Il Catechismo della Chiesa Cattolica (nn. 1422-1498) colloca il sacramento della Penitenza tra i sacramenti di guarigione (insieme all'Unzione degli infermi), perché, mediante il perdono dei peccati da parte del Signore, donato tramite la mediazione della Chiesa, il cammino di conversione del credente possa sperimentare il balsamo della grazia di Dio che sana, guarisce, rinnova, conduce a vita nuova. Questo sacramento può essere denominato anche in altri modi, come ricorda opportunamente il Catechismo, ognuno dei quali ha un suo valore e significato: sacramento del perdono, della riconciliazione, della confessione, ecc.

Nella tradizione teologica della Chiesa è chiamato Penitenza, perché «consacra un cammino personale ed ecclesiale di conversione, di pentimento e di soddisfazione del cristiano peccatore» (CCC 1423), anche se poi di fatto questo nome, nella percezione del popolo di Dio, viene ad identificare un momento del sacramento stesso, cioè l'atto del penitente, che compie quella che si chiama più propriamente "soddisfazione", ma questo si può dire anche degli altri nomi (per esempio confessione: da atto del penitente a termine che indica il sacramento nel suo insieme).

Nel corso della storia, questo sacramento è quello che ha subito maggiori cambiamenti, anche sostanziali: dalla possibilità di essere ricevuto un'unica volta nella vita, alla sua reiterazione, praticamente all'infinito; dal Vescovo che, solo lui, riammetteva nella comunione ecclesiale, alla facoltà concessa a tutti i presbiteri di riconciliare il peccatore con Dio e con la Chiesa; dal cammino penitenziale che precedeva l'assoluzione, e quindi doveva essere il segno visibile dell'effettivo pentimento, alla "penitenza" da fare dopo l'assoluzione, spesso consistente in qualche semplice preghiera.

Ormai da secoli questo sacramento ha una sua fisionomia e si è strutturato in un certo modo tradizionale, diciamo così, pur rimanendo delle questioni ancora aperte, sia sul piano liturgico che sul piano teologico: per esempio, dopo la riforma liturgica seguente al Vaticano II, il rito prevede - come è giusto che sia per ogni atto della Chiesa, anche il

più semplice (vedi Benedizionale) - la lettura della Parola di Dio, aspetto che viene quasi sistematicamente omissivo¹; inoltre, sappiamo che tre sono i sacramenti dell'iniziazione cristiana: battesimo, cresima, eucaristia (in questo ordine), ma da tempo si è spostata la cresima a dopo la prima comunione, dandole il significato di conferma (da parte di chi la riceve) del battesimo; inoltre «i fanciulli devono accostarsi al sacramento della Penitenza prima di ricevere per la prima volta la santa Comunione» (CCC 1457). Di fatto, quindi, l'ordine dei sacramenti è il seguente: battesimo, confessione, comunione, cresima... ma così l'itinerario dell'iniziazione cristiana non è più visibile.

L'altra questione pastorale, di cui si parla da decenni, che rimane come un nervo scoperto, è la cosiddetta "crisi" del sacramento della Penitenza: diciamo cosiddetta, perché è opinione di chi scrive che si tratta di una lettura della realtà un po' semplicistica, ripetitiva, un ritornello che spesso esonera dall'entrare in una analisi più profonda e articolata della situazione personale ed ecclesiale odierna. Bisognerebbe chiedersi a questo proposito, tanto per cominciare, quanto la crisi del sacramento dipenda dalla poca disponibilità di sacerdoti per le confessioni, quanto anche dalla qualità della celebrazione del rito (vedi per esempio, come si diceva sopra, l'assenza del momento di ascolto della Parola di Dio). Di fatto, dove ci sono confessori a disposizione, i fedeli accorrono abbastanza numerosi; quanto alla qualità, dipende anzitutto dalla educazione cristiana che ricevono i bambini, prima di tutto in famiglia, poi al catechismo, e anche dalla formazione del clero.

A partire da queste considerazioni, che ci permettono di accennare al contesto nel quale ci troviamo, vorremmo sviluppare la nostra riflessione sul rapporto tra misericordia e conversione, così decisivo per una efficace - e non solo valida - ricezione del sacramento della Penitenza, che offre il perdono di Dio, gratuitamente, ma nello stesso tempo chiede la conversione del peccatore, senza la quale quell'offerta di perdono, sempre valida, rischia di perdersi nel nulla, non comportando un effettivo cambiamento nella vita di colui che si riconosce peccatore e si impegna a convertirsi.

¹ Cf. *Premesse* al RITO DELLA PENITENZA, 17: «Quindi il sacerdote, o anche il penitente stesso, legge, secondo l'opportunità, un testo della Sacra Scrittura; la lettura però si può fare anche nella preparazione al sacramento. È infatti la parola di Dio che illumina il fedele a conoscere i suoi peccati, lo chiama alla conversione e gli infonde fiducia nella misericordia di Dio».

1. Il sacramento della misericordia

In questi ultimi anni, specialmente con il ministero petrino di papa Francesco, si è sottolineata molto la realtà della misericordia, come cuore del Vangelo, architrave della Chiesa, come amore gratuito di Dio che viene sempre donato all'uomo, in modo preveniente, non perché l'uomo lo meriti, ma perché è espressione della natura stessa di Dio, che è amore (1Gv 4,7). Ovviamente, non si tratta di un *quid novum* di papa Francesco, perché l'annuncio della misericordia di Dio è il cuore della storia della salvezza, del NT in particolare. San Paolo afferma: «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia» (Rm 11,32), solo per ricordare uno dei tanti passi che si potrebbero citare. La Chiesa nel corso della storia non ha mai smesso di annunciare ed offrire, anche sacramentalmente, la misericordia di Dio, come ci testimoniano gli scritti e la prassi dei Padri, dei santi, dei maestri di spiritualità, dei monaci, dei religiosi, ecc. fino ai nostri giorni.

Nella bolla di indizione del Giubileo straordinario del 2015 *Misericordiae vultus*² possiamo leggere e gustare un breve ma intenso percorso storico che fa il Papa sulla misericordia, partendo dall'AT per arrivare fino a Giovanni Paolo II con l'enciclica *Dives in misericordia*³, come anche appare nella lettera apostolica *Misericordia et misera*⁴ emanata a conclusione dello stesso Giubileo.

Vorremmo fare subito un'osservazione a margine, diciamo così, non essendo propriamente oggetto della nostra riflessione: spesso si pensa, si crede, si dice, appena si sente parlare di misericordia, che questa realtà non può stare da sola, ma va "temperata" con la giustizia. Giustizia e misericordia, secondo una lettura banale e sostanzialmente falsa, ingannevole, sarebbero come due poli, i due *pendant* di un pendolo: quanto più sale uno, tanto più scende l'altro, quindi misericordia sì, *ma* anche giustizia (o il contrario). Ecco, pensare e presentare le cose in questo modo significa parlare di qualcosa che non è la misericordia di Dio, non è la giustizia di Dio, ma qualcos'altro, qualcosa di molto umano: in realtà,

² FRANCESCO, *Misericordiae vultus*. Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia (11 aprile 2015), in EV 31, nn. 437-485.

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30 novembre 1980), in EV 7, nn. 857-956.

⁴ FRANCESCO, Lettera apostolica *Misericordia et misera* (20 novembre 2016), in EV 32, nn. 1580-1620.

occorre ribadire che Dio è giusto e misericordioso insieme (non “ma”), che la misericordia è la pienezza della giustizia, non una sua sospensione, che la giustizia non è una pausa dell’amore di Dio per noi, che (peggio ancora, quando lo si dice) non è vero che il Dio dell’AT è il dio della giustizia, mentre Gesù ci rivela la misericordia del Padre⁵. Come sempre, la liturgia ci offre la sintesi perfetta di tutto questo: «O Dio, che riveli la tua onnipotenza *soprattutto* con la misericordia e il perdono...» (*Colletta XXVI domenica TO, corsivo aggiunto*).

Quindi nessun timore di presentare un Dio “debole”, diciamo così, mettendo troppa enfasi sulla sua misericordia, nessun timore di favorire una sorta di rilassamento morale nei fedeli, non parlando abbastanza della giustizia di Dio: contrapporre queste due realtà significa aver capito poco dell’una e dell’altra, significa presentare non il Dio della rivelazione e della storia, ma una sua caricatura, con tratti molto umani.

Invece crediamo che il punto vero sia la connessione inscindibile che deve esistere tra misericordia e chiamata alla conversione: il perdono di Dio, infatti, è sì gratuito, ma non è un invito implicito a continuare sulla via del peccato, piuttosto esige la conversione del peccatore, non per dare valore e validità al perdono stesso, ma come segno di autenticità del cuore di colui che confessa i propri peccati e si impegna (dovrebbe farlo) al rinnovamento della propria vita.

2. Qualche spunto biblico

L’incontro di Gesù con la donna adultera, raccontato nel vangelo di Gv al cap. 8, ha una conclusione straordinaria: dopo che tutti se ne sono andati, in seguito alla parola del Signore «chi di voi è senza peccato, getti per primo la pietra contro di lei» (v. 7), riconoscendosi quindi tutti peccatori, Gesù stesso dice alla donna «Nessuno ti ha condannata? ... neanche io ti condanno; va’ e d’ora in poi non peccare più» (v. 11). Sono parole assolutamente gratuite e unilaterali. Il testo, infatti, non ci dice se la donna era pentita, ma rivela che, quando è avvenuto l’incontro tra la santità di Gesù e il peccato di questa donna, allora - per riprendere le parole di s. Agostino - “*relicti sunt duo, misera et misericordia*”, “rimasero solo loro

⁵ «Non pensate, fratelli, che Dio non sia giusto quando usa misericordia verso di noi, o che receda dalla regola della sua giustizia. Egli è giusto e quando condanna e quando perdona» (S. Agostino, *Discorsi sui Salmi CXLVII, 13; PL 37, 1922*).

due, la misera e la misericordia”. Ecco la gratuità di quella assoluzione: Gesù non condanna, perché Dio non condanna, ma con questo suo atto di misericordia preveniente offre a quella donna la possibilità di cambiare. Non ci viene detto che essa cambiò vita, che si convertì, che andò a fare penitenza né che diventò discepolo di Gesù e si mise a seguirlo. Non sappiamo se questa donna perdonata dopo l’incontro con Gesù abbia cambiato vita: sappiamo solo che, affinché cambiasse vita e tornasse a vivere, Dio, che non vuole la morte del peccatore, l’ha perdonata attraverso Gesù e l’ha inviata verso la libertà: Va’, va verso te stessa e non peccare più...

Ecco, un perdono che chiede la conversione, sebbene non dipenda dalla conversione del peccatore: il perdono di Dio è sempre gratuito, preveniente, unilaterale, ma domanda di non continuare a condurre una vita peccaminosa. Questo testo ci permette di gustare in modo eccellente la misericordia di Dio, ma ci mette anche davanti alla possibilità tragica della nostra libertà, che pur ricevendo il perdono, e non la condanna, può anche tornare alla vita precedente.

Un altro incontro, quello di Gesù con Zaccheo (Lc 19), ci conferma nel rapporto tra perdono e conversione: il primo precede la seconda, che ne è conseguenza “necessaria”, potremmo dire, affinché si possa realizzare la salvezza in modo pieno, sebbene in questo caso il perdono venga offerto in modo “implicito”, diciamo così. Gesù, infatti, con il suo comportamento, le parole, i gesti, lo sguardo, rivela un volto di Dio che offre la sua compagnia, la sua amicizia, che non giudica, ma accoglie; da qui il cammino di ritorno a lui da parte del peccatore. L’atteggiamento non giudicante di Gesù è sufficiente a Zaccheo per comprendere che deve cambiare vita radicalmente, deve iniziare un movimento di conversione.

La cosa che stupisce è che Gesù non gli dice: “Ti sono perdonati i tuoi peccati”, come in altri contesti, ma gli manifesta semplicemente il desiderio di volersi fermare a casa sua [...]. Il suo sguardo amorevole muove qualcosa nel cuore di Zaccheo; è come se quell’incontro lo avesse demolito e ricostruito, poiché si è sentito perdonato e rinato⁶.

Egli allora parla rivolto a Gesù, che chiama “Signore”, senza curarsi dei falsi giusti che lo accusano. Costoro peccano nel loro cuore e con il

⁶ K. NYKIEL, *Educare alla misericordia. Il sacramento della Penitenza come testimonianza di vita riconciliata*, in AA.VV., *La formazione morale della persona nel sacramento della riconciliazione*, IF Press, Roma 2015, pp. 13-28 [qui p. 22].

loro occhio cattivo; egli invece si impegna a compiere un gesto concretissimo che riguarda le sue ricchezze, la materia del suo peccato, e soprattutto riguarda gli altri uomini, le vittime del suo egoismo e della sua prepotenza. Dice infatti: «Ecco, Signore, io do la metà di ciò che possiedo ai poveri e, se ho rubato a qualcuno, restituisco quattro volte tanto» (v. 8); il gesto di quest'uomo è all'insegna della *giustizia* e della *condivisione*: questo è il modo di impiegare le ricchezze per un discepolo di Gesù, quale Zaccheo ormai è diventato.

Un terzo ed ultimo riferimento biblico, la parabola del figlio prodigo, o del Padre prodigo nell'amore (Lc 15): qui potrebbe sembrare che la conversione del figlio minore preceda il perdono del padre (in realtà non si tratta di conversione, il giovane ha semplicemente, ma drammaticamente, fame, per cui non sapendo come poter andare avanti decide di tornare a casa, dove spera di poter essere accolto e sfamato ... è un po' come, si passi il paragone, un criminale che diventa collaboratore di giustizia: spesso non è pentito di ciò che ha fatto, ma decide di parlare solo perché spera nei benefici che otterrà). Ma si potrebbe dire che la parabola ci fa intuire come il cuore del padre, che ogni giorno scruta l'orizzonte per vedere se il figlio torna a casa, quasi fa sentire al figlio il suo amore, il suo desiderio, è come se lo attirasse a sé: il giovane decide di tornare perché è nel bisogno, pronto ad accettare le conseguenze della sua ribellione, ma in realtà scoprirà che è stato come attratto dall'amore del padre, che lo attendeva con fiducia e speranza. Infatti, ritrovando il padre e venendo da lui abbracciato, finalmente il figlio lo conosce in modo diverso da come l'aveva conosciuto quando viveva con lui. Egli pensa che il padre lo chiamerà a rendere conto della sua ribellione, di aver dilapidato i suoi beni, e invece trova il padre che gli corre incontro; pensa di doversi sottomettere al castigo, diventando schiavo, e invece il padre lo veste con l'abito del figlio; pensa che dovrà piangere e umiliarsi, e invece è il padre a imbandire per lui un banchetto, facendo uccidere il vitello ingrassato; pensa che dovrà stare ai piedi del padre come un penitente, e invece il padre lo abbraccia e lo bacia. Si noti che il padre non si preoccupa se il figlio manifesta un vero pentimento, una vera contrizione. Non lo lascia parlare, lo abbraccia stretto, gli impedisce gesti penitenziali ed espiatori, e così gli mostra il suo perdono gratuito. Sì, questo padre era altro da come il figlio minore lo aveva conosciuto stando a casa e poi fuggendo lontano: ed è come se questa scoperta lo risuscitasse, lo rimettesse in piedi, gli desse la possibilità di una nuova vita in comunione con lui.

3. Ripresa sintetica

Misericordia e conversione: l'una è un atto gratuito e unilaterale di Dio, precede l'altra, ma la richiede, pena la falsità non del perdono ricevuto, ma della vita di colui che è perdonato. Queste due realtà devono stare sempre insieme, non in giustapposizione (analogamente a giustizia e misericordia), bensì con un *et* cattolico, che unicamente fa cogliere pienamente il senso dell'una e dell'altra.

Ci sono quindi due modi profondamente sbagliati di narrare l'evento misericordioso della rinnovazione dell'alleanza fra Dio e l'uomo, spezzata dal peccato. Annunciare la misericordia di Dio senza esortare alla conversione; esortare alla conversione senza l'annuncio della misericordia.

La prima narrazione è sbagliata e dal punto di vista dell'operazione divina e dal punto di vista della persona umana, ed ha conseguenze devastanti sull'immagine che il credente può farsi di Dio e sulla persona umana. La grande tradizione del pensiero cristiano ha sempre pensato la logica della Provvidenza divina come guida di ogni creatura al suo fine, rispettando la condizione naturale propria della creatura medesima. Pensare la divina Onnipotenza come la facoltà divina di raggiungere lo scopo della creazione, prescindendo dalla condizione propria di ogni creatura, significa dare il nome di Dio ad un concetto pagano: il fato. La condizione dell'uomo è la *libertà*, la quale si realizza, all'interno dell'azione misericordiosa che stiamo considerando, nella figura della conversione dell'uomo. Parlare della misericordia di Dio che perdona lasciando in ombra l'atto libero della conversione, è parlare di un idolo creato dall'uomo, non del Dio vero e vivente. Un tale modo di parlare non solo è falso quanto al divino attributo della onnipotenza, ma nega il divino attributo della giustizia e della santità. Dio non può rinnovare la sua alleanza con l'uomo, come se la persona umana non si trovasse in una condizione di peccato. Un annuncio della misericordia che non parlasse simultaneamente della necessità della conversione, ignorerebbe tutti i grandi temi del giudizio di Dio, della sua giustizia e della sua ira⁷.

⁷ Non si deve aver timore di parlare di ira, infatti: «L'ira è un tratto essenziale ed ineliminabile dell'immagine di Dio che si riscontra sia nell'AT sia nel NT. Quando si è convinti, come lo è tutto il NT, che è tremendo cadere nelle mani di Dio (Ebr 10 31); che Egli ha il potere di salvare e di dannare (Gc 4,12); che Egli deve essere temuto perché può, al di là della morte corporale, distruggere l'anima ed il corpo nell'inferno (Lc 12,5;

Non meno falso sarebbe esortare alla conversione non alla luce del volto divino della misericordia, ma solo facendo appello all'impegno umano di cambiare vita e di correggersi dagli errori: un tale modo di pensare la proposta cristiana sarebbe semplicemente la sua corruzione. La proposta cristiana, infatti, non è principalmente una proposta etica; non è la promulgazione di un codice morale più perfetto. È la narrazione di un evento di misericordia che ha in sé la forza di cambiare la vita; è l'offerta gratuita, incondizionata di una rigenerazione della propria umanità. È dono, non comandamento; è grazia, non legge. Eravamo caduti nel gorgo dei nostri peccati e trascinati dalla corrente alla morte. Dio in Gesù non ci ha salvati dandoci la legge, ma buttandosi lui stesso dentro la corrente (si è fatto uomo ed ha preso su di sé il nostro peccato). Ci chiede di lasciarci abbracciare, e di non svincolarci dal suo abbraccio (convertirci; cioè detestare il peccato e proporre di non peccare più).

Il primo scenario distrugge nella coscienza religiosa la verità su Dio, poiché cambia il significato del centro della rivelazione che Dio ha fatto di sé: Colui che è misericordioso. Essendo la persona un soggetto libero ed in una condizione di peccato, questo scenario può condurre la persona umana a pensare: "non devo avere alcuna preoccupazione anche se rimango come sono; tanto Dio è misericordioso". La prima narrazione demolisce il "caso serio" del cristianesimo, e rende inutile l'atto redentivo di Cristo. Essa conduce la persona ad una duplice menzogna: la prima quella di commettere il male più facilmente; la seconda di pensare che poi alla fine... Dio non se la prende poi tanto per questo. Inoltre, toglie la possibilità di dare un fondamento ultimo alla coscienza del dovere e dell'obbligazione morale.

Il secondo scenario, essendo una corruzione del cristianesimo, allontana profondamente l'uomo da esso. La proposta cristiana così narrata, infatti, diventa noiosa, poiché una proposta di vita, che consista solamente nella promulgazione di un codice morale, diventa scostante. Ma soprattutto allontana chi ha più bisogno di incontrare Cristo, cioè i peccatori, come viene continuamente detto nel Vangelo.

Il sacramento della Penitenza permette di realizzare efficacemente questo incontro tra misericordia e conversione, realizza questo evento di grazia che parte dal cuore di Dio e torna a lui, attraverso l'incontro con il peccatore, il quale, proprio perché amato e perdonato, sente di non voler

Mt 10,28), è certamente presente la viva consapevolezza dell'ira di Dio» (*Grande Lessico del Nuovo Testamento* VIII, p. 1189).

continuare a tradire l'amore ricevuto peccando ancora, ma desidera convertirsi e cambiare vita.

È importante quindi che anche la predicazione, la pastorale, la celebrazione liturgica del sacramento, evidenzino questi due aspetti inscindibili: per esempio, è diseducativo e non rispettoso del vero volto di Dio far pensare che tanto il Signore è buono, misericordioso, quindi anche di fronte a peccati gravi minimizzare, invitando genericamente ad affidarsi a Dio, senza il coraggio di esortare a scelte concrete che segnino un distacco dal peccato ed un inizio di vita nuova; analogamente, è sbagliato porre l'accento primariamente sulla conversione, come se questa fosse prima di tutto un impegno etico, qualcosa che dipende fondamentalmente dalla volontà della persona, mettendo in secondo piano la forza dell'amore di Dio che solo abilita a cambiare vita.

Tutto ciò è di fatto già presente nella teologia, nel magistero della Chiesa, nei testi della catechesi, come anche nella liturgia del sacramento: si tratta di conoscere e di mettere in pratica, in modo che il sacramento della Penitenza sia sempre più efficace e venga ricevuto con frutto; altro infatti è la validità del sacramento (per la quale, oltre ovviamente ad un sacerdote con facoltà di ascoltare le confessioni, è necessario un minimo di spirito penitenziale del fedele, che di solito c'è), altro invece è la sua ricezione effettiva nella vita del penitente, che produca frutti di vera conversione.

4. Qualche applicazione pastorale

Consideriamo ora qualche situazione che si può presentare nella prassi pastorale e nell'amministrazione del sacramento della Penitenza, situazione nella quale misericordia e conversione possono trovarsi in rapporto dialettico, richiedendo un particolare discernimento, per non cadere o in un generico "buonismo", o nella rigidità di chi fa appello alla norma senza porre attenzione alla "legge della gradualità", o in altre soluzioni che spesso rappresentano delle scorciatoie, esonerando dalla fatica di entrare nella situazione concreta che la persona sta vivendo e che chiede una risposta non generica.

Una prima situazione può essere quella di penitenti che sono alle prese con peccati ricorrenti, diventati per qualche motivo (non entriamo ora nella eziologia della consuetudine che si è formata) abitudinari, da cui si fa fatica a liberarsi, nonostante l'impegno della persona, che però

potrebbe anche non essere così serio. È il caso, come esemplificazione, della masturbazione adolescenziale (ma non solo), della bestemmia dell'uomo che ha permesso a se stesso di far entrare questa abitudine nel suo parlare, diventando un quasi normale intercalare, comunque cattivo e da cui emendarsi; può essere il caso anche di quelle situazioni in cui la persona avverte che non riesce a superare dei suoi modi di fare, perché "è più forte di me" (così si può sentire nell'esperienza pastorale).

Che possiamo dire in queste situazioni (e altre simili)? come comportarsi? Il perdono che si chiede a Dio è sincero, pur essendo la persona quasi certa (e anche il sacerdote) che continuerà a peccare in ciò che ha appena confessato? La misericordia del Signore, che abbiamo detto è gratuita, ma domanda la conversione, va donata da parte della Chiesa e dei suoi ministri anche nell'assoluzione sacramentale, purché ci sia un minimo pentimento, o si può (si deve?) essere più esigenti?

Osserviamo subito che normalmente in questi casi non si nega l'assoluzione, come è giusto che sia, ma le domande che ci siamo appena posti non devono sembrare inopportune, perché il sacramento della Penitenza, ci dice il Catechismo, «consacra un cammino personale ed ecclesiale di conversione, di pentimento e di soddisfazione del cristiano peccatore» (CCC 1423): si parla di cammino, non di un semplice atto, si parla di un percorso che viene consacrato, non semplicemente di un'offerta di perdono che può non trovare un cuore pronto a riceverlo.

In questi casi la serietà della vita cristiana, come l'efficacia della misericordia di Dio, domandano, al penitente prima di tutto, ma anche al confessore, che la celebrazione del sacramento della Penitenza sia dentro un cammino di conversione, cammino che precede, accompagna, segue il sacramento stesso, cammino che si deve alimentare con la preghiera, la Parola di Dio, una certa mortificazione, l'impegno già in parte attuato a contrastare l'abitudine cattiva, o almeno non favorirla.

Crediamo quindi che la questione centrale (come anche nelle situazioni seguenti) non sia tanto: assoluzione sì, assoluzione no; ogni volta che ci sia un dubbio sulla sincera conversione del peccatore, l'assoluzione non va comunque negata. Solo quando il penitente non manifesta chiaramente nessun proposito di impegnarsi per emendare i suoi peccati e li confessa solo perché sa che sono considerati tali dalla morale cristiana, ma per lui non lo sono, allora si potrà coerentemente negare l'assoluzione, per rispetto del sacramento e della persona stessa. Ci domandiamo però se una facile e scontata riconciliazione con Dio e con la Chiesa, con la motivazione a volte eccessivamente ottimista che assolvere

il peccatore, anche in *deficit* di vero pentimento, è comunque un'offerta di grazia divina che lo aiuterà poi a combattere meglio contro il peccato e l'abitudine cattiva, faccia sentire di meno l'esigenza di convertirsi.

Una seconda situazione potrebbe essere quella in cui il penitente ha a che fare non tanto con abitudini o peccati ricorrenti, quanto con vere e proprie dipendenze, più o meno forti: alcool, sostanze psicotrope, cybersex, ludopatia, ecc. In questo caso non c'è solo un comportamento magari ripetuto tante volte, da cui è difficile liberarsi, ma una vera dipendenza, che crea uno stato in cui la persona avverte proprio un bisogno psico-fisico di bere/drogarsi/giocare fino a indebitarsi/cercare sesso on line, ecc.

Crediamo che in questo caso (in parte anche in quello precedente, ma in modo meno decisivo) la questione primaria da affrontare non sia tanto valutare l'effettivo pentimento del fedele, la realistica speranza che dopo la confessione e l'assoluzione possa cambiare vita e liberarsi da queste dipendenze (più sono forti, più illusoria è la speranza), quanto valutare l'effettivo spazio di *libertà* interiore in cui si muove la persona⁸. Questo è veramente decisivo, perché quanto più la dipendenza attacca la libertà (quindi la volontà) della persona, tanto più sarà quello il primo passo da fare, aiutando e consigliando la persona in quella direzione. Quanto al sacramento della Penitenza, all'opportunità o meno di assolvere da peccati che possono essere anche gravi, ma dentro questo contesto di sostanziale patologia, peccati che quasi certamente la persona continuerà a commettere, almeno in un futuro prossimo, è opinione di chi scrive che, valutando la comunque possibile - benché limitata - sincera conversione, è giusto assolvere, anche per non aggiungere una difficoltà psicologica alla persona che soffre. Nello stesso tempo è opportuno invitare il penitente ad affrontare la problematica in cui si trova, anche con l'aiuto di specialisti, perché il primo passo per uscire da qualsiasi forma di dipendenza, anche se lieve, è riconoscerla e chiedere aiuto.

⁸ Naturalmente, la libertà di cui gode la persona non è mai assoluta, pura, ma sempre condizionata, per cui l'attenzione alla vera libertà interiore della persona deve esservi sempre; però nelle situazioni ordinarie, diciamo così, non patologiche, questo spazio di libertà si presume che sia sufficiente perché si possa dare responsabilità nell'agire e soprattutto perché la persona possa fare scelte diverse rispetto a quelle che fa. Invece nelle situazioni che rasentano la patologia la possibilità di scelte diverse potrebbe essere oggettivamente molto ridotta, e non per cattiva volontà.

Passiamo alla/e situazione/i più difficile/i: le varie tipologie di “irregolarità” (continuiamo ad usare ancora questo termine, in modo poco convinto, ma in assenza di alternative condivise) matrimoniali: convivenze, divorziati risposati, ecc.

Il riferimento obbligato per queste situazioni è prima di tutto *Familiaris consortio*⁹ del 1981 (d’ora in poi: FC), poi ovviamente *Amoris laetitia*¹⁰ del 2016 (d’ora in poi: AL).

Il quadro oggettivo è chiaro: i divorziati risposati (e anche i conviventi, le persone dello stesso sesso unite in unione civile, ecc.) non possono accedere ai sacramenti (Penitenza ed Eucaristia) perché

il loro stato e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente a quell’unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall’Eucaristia. C’è inoltre un altro peculiare motivo pastorale: se si ammettessero queste persone all’Eucaristia, i fedeli rimarrebbero indotti in errore e confusione circa la dottrina della Chiesa sull’indissolubilità del matrimonio¹¹.

Con *Amoris laetitia* cosa è cambiato? Abbiamo due passaggi molto importanti e significativi, sui quali si è concentrata l’attenzione della teologia e della pastorale; al n. 305 il Papa scrive:

A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato - che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno - si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l’aiuto della Chiesa.

La nota relativa, la n. 351, posta al termine del passaggio citato, così recita:

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), in EV 7, nn. 1522-1810.

¹⁰ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), in EV 32, nn. 230-555.

¹¹ FC 84; inoltre: «La riconciliazione nel sacramento della penitenza - che aprirebbe la strada al sacramento eucaristico - può essere accordata solo a quelli che, pentiti di aver violato il segno dell’Alleanza e della fedeltà a Cristo, sono sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l’indissolubilità del matrimonio. Ciò comporta, in concreto, che quando l’uomo e la donna, per seri motivi - quali, ad esempio, l’educazione dei figli - non possono soddisfare l’obbligo della separazione, assumono l’impegno di vivere in piena continenza, cioè di astenersi dagli atti propri dei coniugi».

In certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti. Per questo, "ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev'essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore" (*Evangelii gaudium*, 44). Ugualmente segnalo che l'Eucaristia "non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli" (*ibid.*, 47).

In merito a ciò di cui stiamo trattando, cioè il rapporto tra misericordia e conversione, soprattutto in riferimento al sacramento della Penitenza, che cosa implicano queste (e altre) affermazioni di papa Francesco? Totale novità? Evoluzione nella continuità? Maggiore discernimento nei singoli casi senza mutare la norma generale?

Non entriamo nel vivo dei commenti ad *Amoris laetitia*, perché non è questo l'oggetto della nostra riflessione, rimandando alle tante pubblicazioni che si sono avute in questi anni¹². Faremo qualche osservazione, prendendo come griglia il documento (una specie di Decalogo) che i vescovi argentini hanno elaborato per le loro diocesi, e che il Papa ha riconosciuto come magistero autentico, chiedendo che fosse inserito in *Acta apostolicae sedis*¹³.

Un primo elemento è la rinnovata enfasi posta sullo stile di Cristo, che deve diventare

la strada della Chiesa [...], che è sempre quella di Gesù: della misericordia e dell'integrazione [...]. La strada della Chiesa è quella di non condannare eternamente nessuno; di effondere la misericordia di Dio a tutte le persone che la chiedono con cuore sincero [...]. Perché la carità vera è sempre immeritata, incondizionata e gratuita! (AL 296).

Dunque, primato dell'offerta della misericordia di Dio, come abbiamo visto anche nei testi biblici, che deve scaturire dal rinnovato annuncio del *kerygma*: quello che conta prima di tutto è che la persona accolga il Signore, entri in un cammino di sequela, per diventare suo discepolo; questo cammino «non finisce necessariamente nell'accesso ai sacramenti, ma può anche orientarsi ad altre forme di integrazione proprie

¹² Essendo i testi di commento, gli articoli, le presentazioni dell'Esortazione apostolica, gli Atti di convegni, ecc. innumerevoli, ci dispensiamo in questa nota dal fornire anche poche indicazioni bibliografiche, che si possono facilmente cercare in internet.

¹³ In AAS 108 (2016) n. 10, nn. 1071-1074; testo italiano in: www.cittadellaeditrice.com/munera/la-recezione-di-amoris-laetitia-4-il-decalogo-dei-vescovi-di-buenos-aires/ (ultimo accesso 31/05/2022).

della vita della Chiesa» (Documento dei vescovi dell'Argentina, 4). È interessante che l'eventuale possibilità di ricevere l'assoluzione sacramentale, quindi fare la comunione, da parte di divorziati risposati (e altre situazioni in cui ciò non è possibile), è vista come parte di un cammino, che ha il suo inizio nell'annuncio del *kerygma*, al fine di suscitare la fede; dentro questo percorso, si può arrivare anche alla riconciliazione sacramentale, che però è qualcosa di importante, sì, ma anche un po' da relativizzare, perché ci sono altre forme di integrazione nella comunità cristiana. In altre parole, un permanere del *no* all'assoluzione non significa escludere dalla comunità cristiana (come non lo significava prima, per la verità), ma riconoscere che ci sono ostacoli oggettivi, quelli di cui parlava FC.

I vescovi argentini, a proposito dell'altro polo della nostra riflessione, cioè la conversione, non hanno timore di scrivere che si può essere anche esigenti nei confronti della coppia:

Quando le circostanze concrete di una coppia lo rendono fattibile, in particolare quando entrambi sono cristiani con un cammino di fede, si può proporre l'impegno di vivere la continenza sessuale. *Amoris laetitia* non ignora le difficoltà di questa scelta e lascia aperta la possibilità di accedere al sacramento della Riconciliazione quando non si riesca a mantenere questo proposito (n. 5).

È molto interessante a questo proposito quanto il Papa cita nella nota 364 della AL: «Vale la pena di ricordare l'insegnamento di san Giovanni Paolo II, il quale affermò che la prevedibilità di una nuova caduta "non pregiudica l'autenticità del proposito"». Ecco, siamo ad un punto nevralgico del discorso: si può richiedere solo un impegno che si riesce a mantenere certamente, pena la non ammissione ai sacramenti, oppure il proposito sincero è sufficiente come segno di un vero cammino di conversione, anche se poi a causa della fragilità umana non sarà sempre mantenuto? AL certamente invita a seguire la seconda opzione, la quale come si può vedere era già di fatto perfettamente in linea con il magistero di Giovanni Paolo II, che difatti viene citato.

Quando invece non c'è l'impegno a vivere "come fratello e sorella", e quando il precedente matrimonio religioso di almeno uno dei due coniugi è certamente valido, ci si trova nella situazione oggettiva di impossibilità di accesso ai sacramenti (oggettiva, perché soggettivamente i casi possono essere molto diversi, come anche e soprattutto le responsabilità

individuali): cosa si può allora fare per coniugare misericordia e conversione? I vescovi argentini scrivono che:

Se si giunge a riconoscere che, in un determinato caso, ci sono dei limiti personali che attenuano la responsabilità e la colpevolezza, particolarmente quando una persona consideri che cadrebbe in ulteriori mancanze danneggiando i figli della nuova unione, *Amoris laetitia* apre la possibilità dell'accesso ai sacramenti della Riconciliazione e dell'Eucarestia. Questi, a loro volta, disporranno la persona a continuare il processo di maturazione e a crescere con la forza della grazia. Ma bisogna evitare di capire questa possibilità come un semplice accesso allargato ai sacramenti, e come se qualsiasi situazione giustificasse questo accesso (nn. 6-7).

Anche in questo caso, la regola d'oro è il discernimento attento della situazione, valutando colpe, responsabilità, propositi, ecc., discernimento che può condurre fino all'accesso ai sacramenti, ma lo spirito e la lettera del testo fanno capire chiaramente che deve trattarsi di casi molto rari, che non dovrebbero essere risolti a discrezione del sacerdote che incontra una coppia, per esempio, e che alla fine valuta secondo il suo buon cuore e la sua coscienza: cose sempre necessarie e buone, ma in una questione così importante non solo per i singoli ma anche per il cammino di tutta la comunità cristiana, è assolutamente indispensabile che ci siano percorsi ecclesiali, a livello almeno diocesano, che abbiamo come stella polare il promuovere e mantenere la comunione nella Chiesa, evitando improvvisazioni personali e atteggiamenti da "battitore libero".

Ancora uno spunto vogliamo raccogliere dal documento dei vescovi argentini, al n. 9:

Può essere opportuno che un eventuale accesso ai sacramenti si realizzi in modo riservato, soprattutto quando si possano ipotizzare situazioni di disaccordo. Ma allo stesso tempo non bisogna smettere di accompagnare la comunità per aiutarla a crescere in spirito di comprensione e di accoglienza, badando bene a non creare confusioni a proposito dell'insegnamento della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio. La comunità è strumento di una misericordia che è "immeritata, incondizionata e gratuita".

Ecco, bisogna riconoscere onestamente che, letto e approfondito con attenzione, anche alla luce del documento dei vescovi argentini che lo stesso papa Francesco ha proposto come interpretazione autentica, sebbene

molto sintetica, di AL, l'insegnamento del Papa riguardo la prassi pastorale di tutte le situazioni "irregolari" è in linea con il magistero precedente, specialmente con FC di Giovanni Paolo II; è certamente prevalente la continuità che non la novità. Quello che oggi è maggiormente evidenziato e raccomandato ai pastori è l'attenzione a presentare sempre il volto misericordioso di Dio e della Chiesa, che anche quando dice un "no" non esclude nessuno, anzi desidera sempre integrare nella comunità, sebbene questo non sia sempre possibile con l'accesso di tutti ai sacramenti. La conversione del penitente, nel caso dei divorziati risposati, come in qualsiasi altra situazione, è sempre richiesta: la novità sta solo nel considerare come questa conversione possa essere sincera pur permanendo la persona in uno stato oggettivo di contraddizione rispetto al sacramento del matrimonio e della morale cristiana, perché non sempre si può, né è opportuno, risolvere una nuova unione, tenendo conto di tutti i valori che sono in gioco, prima di tutto il bene dei figli.

Se la recezione "popolare", diciamo così, e soprattutto mediatica, di AL, ha fatto pensare in modo semplicistico e superficiale che Dio è buono, perdona tutto e tutti, la sua misericordia è infinita, quindi alla fine "va tutto bene", che anche ciò che prima non era considerato buono (una nuova unione dopo un matrimonio religioso valido) ora tutto sommato è accettabile ... ebbene queste sono appunto facili divulgazioni, che non corrispondono al vero insegnamento dell'esortazione apostolica e del Papa.

Conclusione

Abbiamo cercato in questo contributo di mostrare come misericordia e conversione si richiamano e si implicano a vicenda. Il discorso sulla misericordia ci conduce direttamente a Dio, al suo amore perdonante e giustificante; il discorso sulla conversione invece riguarda direttamente l'uomo che ritorna a Dio. Se non ci fosse la misericordia sarebbe impossibile parlare di conversione, perché l'uomo non avrebbe nessuna possibilità di ritornare a Dio; ma se non ci fosse l'uomo peccatore, che si pente e desidera tornare a Dio, la misericordia finirebbe per essere un attributo sterile di Dio.

La misericordia esprime l'amore perdonante di Dio, che vuole riportare l'uomo alla sua comunione e alla sua pace, vuole ricondurlo alla vocazione per la quale è stato creato, cioè la santità. La misericordia

precede il peccato dell'uomo, perché esprime la natura stessa di Dio, che è amore, ma è in vista del pentimento dell'uomo peccatore, per la sua reintegrazione. Il peccato ha ferito il progetto creatore di Dio. La storia che segue al peccato è il tempo della misericordia di Dio, che vuole salvare l'uomo; è il tempo della storia della salvezza; è il tempo in cui Dio interviene nella storia per redimere l'uomo; è il tempo del perdono da parte di Dio, e del ritorno a Dio da parte dell'uomo. In tal modo misericordia di Dio e salvezza dell'uomo vanno insieme. Nella sua misericordia, Dio va in cerca dell'uomo (Gn 3,9: «Dove sei?»), lo risana, lo ricrea. Dio salva l'uomo, riportandolo nella sua casa, attraverso l'opera di una nuova creazione, e dando origine ad un uomo nuovo, che ritorna ad essere immagine di Dio, nella giustizia e nella santità. La storia della salvezza è la storia di Dio e dell'uomo. La storia di Dio, che nella sua misericordia ricrea gratuitamente l'uomo (giustificazione gratuita, non mediante le opere) e lo rende capace di rispondere al suo amore perdonante e di salvarsi: compiere le opere di Dio mediante l'amore, il dono dello Spirito Santo. L'amore misericordioso di Dio non solo perdona l'uomo peccatore, ma ricrea nell'uomo la capacità di rispondere a Dio, convertirsi a Lui e vivere in obbedienza al suo disegno di amore.

Questa mutua interdipendenza tra misericordia e conversione trova la sua celebrazione sacramentale nel rito della Penitenza: luogo di effusione dell'amore sovrabbondante di Dio (*"Pater misericordiarum"*, dice la formula di assoluzione), luogo dell'accoglienza del peccatore pentito che si presenta davanti al ministro della Chiesa per chiedere perdono al Signore, impegnandosi a convertirsi, ricevendo la grazia di Dio che non solo lo lava dai peccati, lo reintegra in una vita nuova, ma gli dona anche la forza per attuare il proposito di conversione che ha maturato nel cuore. Appare chiarissimo che ognuna di queste due realtà (misericordia e conversione) sta in piedi o cade con l'altra, riceve il suo pieno significato e la sua verità in connessione con l'altra; enfatizzare una delle due (per esempio la misericordia) senza la doverosa attenzione all'altra, oppure non sottolineare abbastanza l'esigenza della conversione come condizione necessaria per un vero rinnovamento della vita ed una vera esperienza del Dio di Gesù Cristo, significa non rendere un buon servizio né alla misericordia né alla conversione.

Il contesto nel quale viviamo, il clima ecclesiale, diciamo così, nel quale ci troviamo, il magistero di papa Francesco, la sensibilità pastorale odierna, la reazione ad un passato dove si poneva troppa attenzione alla legge, ecc. ... queste e altre considerazioni ci suggeriscono come il rischio

che l'oggi della Chiesa sta correndo è quello di presentare quasi unilateralmente il volto misericordioso di Dio; occorre, come abbiamo detto più volte, avere la franchezza di annunciare, e celebrare, il vero amore di Dio che «non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva» (Ez 18,23; 33,11); occorre ricordare che il giudizio di Dio, l'atto con il quale Dio ci fa conoscere la verità riguardo alla nostra vita è sempre un atto di misericordia, perché è segno che Egli vuole farci conoscere la verità per non lasciarci costruire la nostra vita sull'errore, chiamandoci quindi alla conversione.

Et - et: la regola d'oro per essere fedeli a Dio e all'uomo sta nel mantenere insieme queste due realtà; il sacramento della Penitenza ne dovrebbe essere l'incarnazione più significativa¹⁴.

Roberto Tamanti
Piazza Gallo, 10
60027 Osimo (AN)
rtamanti@gmail.com

Parole chiave

Penitenza, misericordia, giustizia, perdono, conversione.

Keywords

Penance, mercy, justice, forgiveness, conversion.

¹⁴ Per approfondire: «Asprenas» 62 (2015) n. 3: *Il dono della misericordia*; «Crede Oggi» 41 (2021) fasc. 241: *Confessione: risorse inattuate e sfide attuali*; AA.VV., *Il sacramento della riconciliazione "porta santa" della misericordia*, IF Press, Roma 2017; G. L. BRENA, *Misericordia e verità*, in «Civiltà Cattolica» 166 (2015/2), pp. 329-338; M. BUSCA, *Un processo di riforma penitenziale ancora aperto*, in «La Scuola Cattolica» 136 (2008), pp. 179-209; P. COGNATO, *Misericordia e giustizia. Per un contributo teologico-morale*, in «Ho theologos» 35 (2017), pp. 115-128; M. DEL POZZO, *Il ministero del confessionale tra disponibilità e obbligatorietà della testimonianza della misericordia divina*, in «Annales Theologici» 35 (2021), pp. 113-134; J. P. SONNET, *Giustizia e misericordia. Gli attributi di Dio nella dinamica narrativa del Pentateuco*, in «Civiltà Cattolica» 167 (2016/1), pp. 332-348; R. TREMBLAY, *Misericordia e verità. Per una buona celebrazione del sacramento della riconciliazione*, in «Studia Moralia» 53 (2015), pp. 237-247.



**CONSIDERAZIONI SUL SACRAMENTO DELLA PENITENZA
NELLA CHIESA ORTODOSSA**

**CONSIDERATIONS ON THE SACRAMENT OF PENANCE
IN THE ORTHODOX CHURCH**

Daniele Cogoni*

Abstract

Starting from the ecumenical renewal carried out by the Second Vatican Council, the article intends to offer an understanding of the Sacrament of Reconciliation that could be confronted with the current ecumenical context. In particular, the deepening of Orthodox sacramental theology and the recovery of the ecclesial and community dimension inscribed in the sacrament of Reconciliation, as well as a clearer anthropological understanding of the unity between person and community could provide a more illuminating ecumenical insight of the nature and effects of the sacrament of Reconciliation. The hope is that a greater knowledge of the respective sacramental traditions will facilitate future sacramental communion.

A partire dal rinnovamento ecumenico operato dal Concilio Vaticano II, l'articolo intende offrire una comprensione del sacramento della Riconciliazione che sia capace di confrontarsi con l'attuale contesto ecumenico. In particolare, l'approfondimento della teologia sacramentale Ortodossa e il recupero della dimensione ecclesiale-comunitaria, inscritta nel sacramento della Riconciliazione, e una più chiara comprensione antropologica dell'unitarietà tra persona e comunità, offrirebbe una più chiara comprensione ecumenica sulla natura e gli effetti del sacramento della Riconciliazione. La speranza è che una maggiore conoscenza delle rispettive tradizioni sacramentali possa facilitare una futura comunione sacramentale.

* Docente di teologia dogmatica e sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano e di teologia trinitaria presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna.

Premessa

A partire dagli anni 60 grazie a eminenti figure come P. Couturier, R. Beaupère, A. Bea, Y. Congar, M. Vingiani, J.-M. R. Tillard, ma ancor più grazie al Concilio Vaticano II, nella Chiesa cattolica vi è stata una vera e propria “esplosione” di interesse verso la realtà della Chiesa ortodossa, e insieme ad essa la presa di coscienza della necessità di potersi impegnare in un cammino di conoscenza reciproca per la ricostruzione dei presupposti necessari al raggiungimento di una nuova intesa finalizzata al ristabilimento della piena comunione. Evidentemente tale cammino non poteva escludere la questione legata alla condivisione liturgica e sacramentale.

Dopo il Concilio, un segno palese di questa “esplosione” di interesse lo si può riscontrare nel maggio del 1999 nella visita storica di Papa Giovanni Paolo II in Romania. Si è trattato del primo viaggio del Vescovo di Roma in un paese a maggioranza ortodossa. In quell’occasione, subito dopo che Giovanni Paolo II ebbe celebrato la Santa Eucaristia al Parco Izvor di Bucarest, alla sua presenza e alla presenza del capo della Chiesa Ortodossa Rumena, il Patriarca Teoctist, si elevò per la prima volta al Cielo il grido colmo di speranza di cattolici e ortodossi insieme, un grido che ha avuto una risonanza mondiale e che ha toccato il cuore di tutti i credenti in Cristo. Insieme, nella totale spontaneità, fatti una sola voce, cattolici e ortodossi, hanno gridato il loro più profondo desiderio: *unitate, unitate, unitate!* Che ciò sia avvenuto subito dopo la celebrazione della Santa Eucaristia, rappresenta un fatto emblematico, come a dire che l’unità piena non può che scaturire dall’Eucaristia, è un dono eucaristico¹.

Infatti, che la piena comunione debba necessariamente esprimersi attraverso la ricerca di una futura condivisione delle realtà sacramentali e in particolare dell’Eucaristia, e non ridursi alla sola condivisione di eventi

¹ «L’evento straordinario della visita di Giovanni Paolo II in Romania sarebbe stato impossibile se non ci fossero stati, oltre ai politici disposti a realizzare tale incontro, due protagonisti dediti alla causa ecumenica nella vita ecclesiale dell’inizio del terzo millennio cristiano, ossia il Vescovo di Roma e il Patriarca di Romania» (A. M. CRIȘAN, *Due padri dell’Europa davanti a un solo grido: Unitate! Analisi degli aspetti ecumenici della visita di Giovanni Paolo II in Romania*, in AA.VV., “Sangue del vostro sangue, ossa delle vostre ossa”. *Il pontificato di Giovanni Paolo II (1978-2005) e le Chiese in Europa centro-orientale. Nel centenario della nascita di Karol Wojtyła*, a cura di J. Mikrut, Gabrielli Editore, Bologna 2020, p. 1337).

ecumenici come la preghiera e le opere di carità, è un fatto più che ovvio, a meno che non si voglia confondere la piena comunione eucaristica - indice della piena comunione ecclesiale - con la comunione solo parziale che si realizza nei tanti altri modi di prossimità tra le Chiese (modi ben conosciuti in ambito ecumenico, ma ritenuti da tutti “percorsi” verso l’unità e non l’*unità piena*).

L’attenzione a promuovere l’avvicinamento tra le due Chiese sorelle, mediante la rivalutazione reciproca dei due patrimoni teologici, liturgici, spirituali e soprattutto sacramentali, vuole essere lo sfondo di questo breve percorso incentrato sulla realtà del sacramento della Riconciliazione o Penitenza, così come viene vissuto nell’Ortodossia. L’intento è anche quello di offrire una risposta all’invito del decreto conciliare sull’ecumenismo nel quale si raccomanda che i cattolici accedano con maggior frequenza alle ricchezze della Chiesa orientale di cui si esalta la particolare fedeltà alla tradizione apostolica², maturando in essi una conoscenza adeguata che faciliti l’apprezzamento di un orizzonte teologico, spirituale e sacramentale che è parte integrante dell’unica Chiesa di Cristo, nell’auspicio che i sacramenti vissuti in Oriente e in Occidente dagli Ortodossi e dai Cattolici siano non solo riconosciuti validi in modo ufficiale da entrambe le parti, ma anche siano accessibili senza limitazioni a tutti i fedeli in Cristo, siano essi cattolici che ortodossi.

Senza pretendere di dare qui un quadro completo e particolareggiato del sacramento della Penitenza così come viene praticato in Oriente, cercheremo soltanto di illustrare gli elementi principali che lo caratterizzano, ossia: il suo rapporto con i sacramenti dell’iniziazione cristiana; la portata pneumatologica ed ecclesiale di questo sacramento; i punti principali che ne caratterizzano la prassi.

1. La Penitenza in riferimento al Battesimo, alla Cresima e all’Eucaristia

Secondo la tradizione ortodossa, la Chiesa si realizza a partire dall’evento della Pentecoste, la quale fonda la realtà ecclesiale non come semplice istituzione ma come “nuova creazione della grazia”, ossia come luogo in cui scaturisce dinamicamente la possibilità della vita immortale

² Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, decreto sull’ecumenismo *Unitatis redintegratio*, nn. 14-18.

offerta da Dio all'uomo. È per questo che la Pentecoste, come afferma Yannaras, «non è un evento compiuto “una volta per tutte”, bensì l'evento che sempre e senza mai cessare, forma e costituisce la Chiesa»³.

Alla luce di questo, la vita della Chiesa e di ogni credente, in tutte le sue espressioni, è partecipazione ai doni dello Spirito Santo i quali, giorno dopo giorno, “ricreano” la vita di ciascuno e la orientano all'unione con Dio. Questa ricreazione per opera dello Spirito Santo trova il suo inizio nel sacramento del Battesimo, che rigenera la vita del credente innestandola, a partire dalla partecipazione alla morte e risurrezione di Cristo, nella relazione d'amore col Padre di cui si diventa figli adottivi; continua nel sacramento della Cresima, che imprime il sigillo di una relazione personale e unica con la Santissima Trinità che si attesta nell'impegno testimoniale della fede; e culmina nel sacramento dell'Eucaristia, nel quale lo Spirito Santo trasforma il pane e il vino in Corpo e Sangue di Cristo, affinché anche i credenti, cibandosi di essi, possano diventare con-corporei con Cristo. Nelle Chiese ortodosse i sacramenti dell'iniziazione cristiana, in quanto espressione dell'unica e inseparabile azione dello Spirito Santo che ricrea la vita degli uomini, sono conferiti insieme.

Pertanto, nell'impostazione sacramentale e liturgica della Chiesa ortodossa anche il sacramento della Penitenza si colloca, sempre a partire da questa forte impostazione pneumatologica, in riferimento al Battesimo che esso rinnova, da cui sempre dipende e a cui rimanda, e in riferimento all'Eucaristia a cui conduce come a suo compimento, quale celebrazione culminante del mistero di amore di Cristo e della Chiesa.

Ma la Penitenza anche implica una stretta connessione al sacramento della Cresima, poiché la cristificazione della persona umana nel sacramento dell'Eucaristia a cui la Penitenza abilita, presuppone sempre e in ogni caso la pneumatizzazione incessante offerta dal sacramento della Cresima, il quale comunque, secondo la prassi liturgica ortodossa, forma come un tutt'uno con il sacramento del Battesimo.

Per la Chiesa ortodossa la Penitenza è dunque strettamente legata ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana e sarebbe impossibile poterne spiegare il dono di grazia indipendentemente da essi e, in modo del tutto particolare, indipendentemente dal Battesimo (evento sacramentale che configura la nascita di ogni cristiano) e dall'Eucaristia (pienezza della comunicazione divino umana del Cristo crocifisso e risorto che si fa cibo e bevanda di vita eterna e artefice della più intensa comunione ecclesiale).

³ C. YANNARAS, *La fede dell'esperienza ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1993, p. 173.

Per ciò che riguarda il legame della Penitenza con il Battesimo, vi è da considerare innanzitutto che questo viene inteso come il primo sacramento del perdono, non tanto per il fatto che esso rimetta, in senso giuridico, le colpe, ma piuttosto per il fatto che attraverso il Battesimo avviene, nella persona di Gesù Cristo morto e risorto per la nostra salvezza, un ritorno a Dio in senso pieno, esistenziale, ontologico.

Ciò che il Battesimo opera è la rinascita, poiché la vita del battezzato si configura nella Vita in Cristo. Per ogni battezzato la riconciliazione con il Padre, nello Spirito Santo, ricompono la frattura operata dal peccato originale. Dunque il Battesimo è l'esperienza della morte e della rinascita in Cristo, ed in esso il pentimento, inteso come morte al peccato, e il perdono, inteso come dono della vita nuova in Cristo, trovano il loro compimento in quanto, come fa osservare Schmemmann: «in Cristo tutti i peccati sono perdonati una volta per tutte, perché egli stesso è il perdono dei peccati e non c'è bisogno di una nuova assoluzione»⁴. Dire allora che il sacramento della Penitenza si collega al Battesimo, significa affermare che esso conferisce nuovamente nella Chiesa il dono che è stato dato una volta per tutte nel Battesimo e che ha sempre bisogno di essere rielargito, per il fatto che non tutti i battezzati conservano l'atteggiamento di morte al peccato e di accoglienza della vita nuova in Cristo. Analogamente,

come l'Eucaristia non è una "ripetizione", ma la nostra ascensione, la nostra ammissione allo stesso ed eterno banchetto, così anche il sacramento della Penitenza non è una ripetizione del Battesimo, ma il nostro ritorno alla "novità di vita" che Dio ci ha dato una volta per tutte⁵.

Per quanto riguarda il legame della Penitenza con l'Eucaristia, può essere utile sottolineare come nella Chiesa ortodossa la confessione sacramentale è un elemento costitutivo della preparazione alla comunione, molto più di quanto non lo sia nella Chiesa cattolica. Infatti «i credenti adulti solamente nella settimana santa e a pasqua possono comunicarsi senza una rinnovata confessione prima di accostarsi ad ogni eucaristia, nel caso in cui già si siano confessati una volta»⁶.

Da qui si comprende come nessuno può essere ammesso all'Eucaristia senza aver compiuto l'itinerario di conversione attiva, e questo per il fatto che essa, in quanto vertice dell'unità ecclesiale e

⁴ A. SCHMEMMANN, *Il mondo come sacramento*, Queriniana, Brescia 1969, p. 78.

⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁶ K. C. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, Queriniana, Brescia 1999, p. 326.

dell'amore comunionale con Dio e con i fratelli, può essere accolta solo come l'espressione di quel radicamento pieno e autentico che ogni cristiano deve avere nel Corpo ecclesiale di Cristo. In questo processo di conversione e di purificazione dal peccato, la partecipazione all'Eucaristia esercita un posto decisivo perché, oltre che a liberare il cristiano dalle conseguenze dei peccati, incrementa la carità verso Dio e verso il prossimo, assimilando a Cristo, che nell'Eucaristia rivela il massimo del suo amore; solo preparati dalla Penitenza, e accogliendo il dono dell'amore presente nell'Eucaristia si è spinti a rispondere in un modo sempre nuovo e sempre più profondo alla vita nuova in Cristo iniziata nel Battesimo. Pertanto, occorre rimarcare che la riconciliazione dei peccatori

scaturisce dall'amore assolutamente gratuito del Padre, si realizza nell'umanità di Cristo immolato sulla croce, ed è esaltata con la risurrezione e l'ascensione, quale primizia del mondo nuovo⁷.

Questa riconciliazione avviene attraverso la «comunità ecclesiale, in cui la nuova Pasqua, evento unico e irripetibile, è sempre attualizzata con la liturgia sacramentale, specie col memoriale eucaristico»⁸. Perciò, secondo la tradizione ortodossa, il sacramento della Penitenza è il presupposto per poter celebrare l'Eucaristia, la quale ne porta a piena maturazione gli effetti. In quanto l'Eucaristia è il luogo privilegiato per un'esperienza sempre più profonda di riconciliazione, tra Eucaristia e Penitenza si instaura un rapporto strettissimo. Come viene affermato anche nella prospettiva cattolica,

non è soltanto la penitenza che conduce all'Eucaristia, ma è anche l'Eucaristia che porta alla penitenza. Quando infatti ci rendiamo conto di chi è colui che riceviamo nella comunione eucaristica, nasce in noi quasi spontaneamente un senso d'indegnità, insieme col dolore dei nostri peccati e con l'interiore bisogno di purificazione⁹.

Il vescovo ortodosso rumeno L. Mic, è forse tra le personalità contemporanee che più hanno saputo mettere in luce il nesso strettissimo

⁷ A. MARRANZINI, *Visione coerente dell'Occidente e dell'Oriente cristiano sul rapporto tra eucaristia e riconciliazione*, in AA.VV., *Liturgia e spiritualità nell'Oriente Cristiano*, San Paolo, Milano 1997, p. 172.

⁸ Ivi.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, lett. apost. *Dominicae Cenaе*, LEV, Città del Vaticano 1980, n. 7.

tra Eucaristia e Penitenza, riconducendo entrambe alla imprescindibile mediazione ecclesiale che si fa garante della retta celebrazione dei sacramenti della vita cristiana, ma anche della loro retta ricezione da parte dei fedeli. Molto pregnanti a riguardo appaiono le sue riflessioni:

Il Corpo Santo e il Sangue Prezioso di Cristo nell'Eucaristia si donano soltanto ad un vaso pulito, cioè ad un fedele che è passato per il pentimento della santa confessione, ma anche per lo sforzo ascetico. Il successo della spiritualizzazione dell'essere umano appartiene in gran parte al sacerdote-confessore, che deve esplorare con tatto tutti gli angoli dell'anima umana, e per questo deve conoscere il dramma delle passioni e l'arte di liberare da esse, i segreti della preghiera e le vie dell'unione col divino¹⁰.

Riflettere sul sacramento della Penitenza significa dunque cogliere non solo la sua connessione con gli altri sacramenti, ma anche il suo innesto nell'azione dell'intero *Corpo ecclesiale*, ancorato alla Tradizione Apostolica, coordinato dal servizio dei Vescovi, dei sacerdoti e dei diaconi loro collaboratori, e animato dallo Spirito del Padre e del Figlio.

2. Penitenza, Spirito Santo e Chiesa

I Padri della Chiesa insistono molto sull'importanza della presa di coscienza di sé da parte della persona che si avvicina al sacramento della Penitenza: una presa di coscienza della Misericordia di Dio e non meno della drammaticità e delle conseguenze del peccato commesso. Ciò è fondamentale per il fatto che è impossibile celebrare autenticamente il sacramento se prima non si è maturata una adeguata disposizione verso di esso, che consiste proprio nell'autentica conversione del cuore che si riavvicina alla scelta di Dio, consapevole della gravità del peccato inteso come allontanamento da Lui, un peccato che, per quanto grande, Dio può comunque perdonare.

Solo a questo punto si compie il processo del pentimento. Il peccato è stato commesso, c'è stata la caduta, l'uomo ha finito per coprirsi di vergogna; la sua coscienza e lo sguardo del Signore su di lui glielo hanno fatto

¹⁰ L. MIC, *L'Eucaristia come sorgente di vita spirituale e di santità*, in «Sacramentaria & Scienze religiose» 56 (2021), p. 45.

conoscere. Ed egli ha risposto a quello sguardo e a quel giudizio della coscienza con l'orrore del disgusto verso la propria persona e versando lacrime. Ora l'amore di Dio può rialzarlo¹¹.

Questa conversione tuttavia non viene relegata solo alla sfera individuale del singolo penitente, perché il peccato non riguarda esclusivamente quest'ultimo, ma anche la sua relazione con la Chiesa a cui esso appartiene; allo stesso modo, la scelta rinnovata di Dio non è una conquista solitaria, ma un atto di comunione che si compie nella Chiesa e con la Chiesa. Da qui emerge nella tradizione ortodossa un modo di concepire il sacramento della Penitenza legato non solo ad una funzione di assoluzione dai peccati, ma anche di direzione spirituale, operata al fine di ricostituire nel penitente, oltre che il rapporto con Dio, anche una disposizione nuova alla continuazione di questo rapporto, in vista di un cammino di santità che lo coinvolga nella sua appartenenza alla Chiesa.

Chi si fa garante di questo cammino di santità che sgorga dalla conversione è proprio la Chiesa, la quale, come depositaria dei carismi dello Spirito Santo, è incaricata da Dio ad esercitare il ministero della riconciliazione e il servizio dell'accompagnamento dei fedeli nella scoperta e nella scelta rinnovata della vita nuova in Cristo interrotta dal peccato. Già nelle *Costituzioni Apostoliche*, tenute in grande considerazione nella Chiesa Ortodossa, si evidenzia il ruolo del Vescovo come espressione dell'amore della Chiesa e dispensatore delle grazie di misericordia e di guarigione provenienti da Cristo:

Il vescovo accolga e curi coloro che si pentono dei loro peccati [...]. Che egli guarisca la pecora che è malata [...]. Che medichi quella ferita, cioè quella che è smarrita, abbattuta o schiacciata dai peccati, al punto di zoppicare sul cammino; egli la medichi con parole di incoraggiamento, la conforti per i suoi errori e le renda la speranza [...]. La Chiesa di Dio è la pace serena. Nell'assolvere i peccatori li reintegri sani e irreprensibili. [E tu vescovo] come medico sperimentato e che ha compassione, guarisci tutti coloro che sono oppressi dai loro peccati [...]. Poiché tu sei medico della Chiesa del Signore, assicura le tue cure a ciascun malato, in ogni modo, cura, guarisci e reintegrali in buona salute nella Chiesa¹².

¹¹ A. BLOOM, *Ritornare a Dio*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2002, p. 50.

¹² *Costituzioni Apostoliche*, II, 14,11; II, 24,2; II, 20,3-4. 10-11; II, 40,5-7. L'edizione di riferimento delle *Costituzioni* è la seguente: F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutionem Apostolorum*, Paderborn 1905.

Nella tradizione ortodossa è chiaro allora che la penitenza è impregnata dal discernimento, cioè dall'attenzione a saper distinguere le ferite e le malattie nascoste del cuore, sotto l'influsso della presenza dello Spirito Santo e all'insegna della Misericordia. Alla luce di questo binomio *riconciliazione-direzione*, il sacramento della Penitenza è sempre stato associato, in tutta la tradizione orientale, alla figura dello *starec* o "padre spirituale" (alle origini non necessariamente sacerdote); si tratta di una figura che la Chiesa auspica sia dotata di umiltà, di ricca spiritualità, di equilibrio e di conoscenza umana.

Tutto ciò lascia trasparire chiaramente la concezione ortodossa originaria sul fatto che il sacramento è legato ad una espressione vivente dei carismi ecclesiali derivanti dallo Spirito Santo e non tanto da una istanza rituale strettamente connessa alla gerarchia, sebbene occorre ammettere che col passare dei secoli la garanzia richiesta perché si possa essere un vero padre spirituale e un confessore, è ormai connessa alla presenza del sacramento dell'ordine piuttosto che a un comprovato carisma dello Spirito e ad una comprovata santità.

Va però ricordato che «San Simeone il Nuovo Teologo (949-1022) aveva sostenuto, per esempio, che un carismatico poteva ascoltare la confessione, ancorché non avesse ricevuto l'ordinazione sacerdotale»¹³, questo per il fatto che i carismatici, che venivano identificati con gli autentici *starec*, venivano anche considerati i veri depositari dello Spirito Santo¹⁴. Lo *starec* nella tradizione ortodossa è colui che soprattutto è nato dallo Spirito Santo e che dunque è depositario di grandi doni spirituali, come quello della preghiera incessante, del discernimento degli spiriti e del pensiero, della conoscenza del cuore, della consolazione, e che proprio per tali doni sa come orientare le persone all'incontro autentico con Dio e alla partecipazione piena all'esperienza della vita della Chiesa.

L'unificazione nella stessa persona (necessariamente appartenente alla sfera ecclesiastica) della figura del padre spirituale (*pneumatikos patér*) e di quella del sacerdote confessore, bisogna riconoscere che ha certo comportato una maggiore sottolineatura della dimensione istituzionale, rispetto a quella carismatica della paternità spirituale. Quest'ultima, comunque appartenente al sacramento, non sempre risulta rinvenibile in maniera eccellente nei ministri confessori, determinando in

¹³ FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, cit., p. 327.

¹⁴ Cf. M. ARRANZ, *Planimetria sacramentale del rito bizantino: liturgia e spiritualità*, in AA.VV., *Liturgia e spiritualità nell'Oriente Cristiano*, cit., pp. 42-43.

non pochi casi una disaffezione dei fedeli verso la pratica della confessione. Al di là di tutti i limiti umani, rimane comunque auspicabile, come sottolinea Yannaras, che all'interno del sacramento della Penitenza «il rapporto e il legame con una simile guida spirituale costituisca un evento di paternità spirituale, una libera consegna del volere, dei pensieri, dei desideri e delle tentazioni, al discernimento e alla guida»¹⁵; ciò richiede che ogni penitente scelga con cura e libertà il sacerdote confessore a cui affidare la sua anima, dal momento che nell'ortodossia non è possibile separare assoluzione dei peccati, evento propriamente sacramentale derivante dalla grazia di Cristo, dall'accompagnamento spirituale, molto più condizionato dalle effettive doti del sacerdote confessore che, nel caso fossero scarse, influenzerebbero negativamente l'intera celebrazione del sacramento. Confidando allora nella possibile armonia delle due dimensioni *riconciliazione-direzione*, il sacramento della Penitenza viene vissuto come canale della Misericordia ed insieme dell'esperienza di ascesi e di santità della Chiesa, trasmessa attraverso la figura del direttore spirituale:

Così l'innesto del fedele nel corpo della Chiesa, mentre resta un evento di libertà, si spoglia però di ogni elemento di conquista individuale. [...] Il fedele "è condotto per mano" alla conoscenza, alla preghiera, all'ascesi, nella verità e nella vita della Chiesa. La comunicazione della verità e dell'esperienza si attua come amore e la sua accoglienza ed accettazione come umiltà¹⁶.

Questo potere carismatico attribuito agli *starec*, non esclude il fatto che il ministero della riconciliazione rimanga affidato *in primis* al Vescovo che è per eccellenza l'economista del sacramento della Penitenza¹⁷. Spetta a lui incaricare i sacerdoti penitenzieri, o i monaci sacerdoti, affinché esercitino questo ministero nella coscienza di essere depositari di un'autorità, "quella di legare e di sciogliere", che non gli viene data primariamente dall'istituzione ecclesiastica ma innanzitutto da Dio Padre per mezzo del Figlio e dello Spirito Santo. Tale autorità paterna appartiene in senso proprio solo a Dio, ma in senso derivato o partecipato riposa nella Tradizione Apostolica che reca in sé i segni della paternità divina. È infatti Dio stesso, e non la creatura, che assolve attraverso la sua Chiesa. Come

¹⁵ C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos*, EDB, Bologna 1984, p. 159.

¹⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹⁷ Cf. B. PETRÀ, *La penitenza nelle Chiese orientali. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, Bologna 2005.

rileva ancora Mic, precisando il fluire del carisma della *paternità* dal Vescovo, successore degli Apostoli, ai sacerdoti confessori:

Il Vescovo essendo il centro d'unità e comunione ecclesiale eucaristica, è colui che dà forma alla comunità eucaristica locale, e per tale motivo [...] è necessario che lui costruisca spiritualmente anche l'immagine della paternità spirituale a favore di tutti i membri della Chiesa, indipendentemente dal loro status, dalla loro classe sociale o dal livello della loro educazione¹⁸.

Il sacerdote, spesso anche monaco, incaricato per la confessione, è inseparabile dalla paternità del Vescovo, testimone e canale della presenza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa di Cristo. Il "potere" del sacerdote è dunque un potere di trasmissione del perdono che viene da Dio attraverso la Tradizione vivente della Chiesa:

Questa, infatti, era la volontà di Cristo. Egli aveva avvicinato il dono dello Spirito Santo e l'istituzione del sacramento della Penitenza, dicendo ai suoi apostoli dopo la risurrezione: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, a chi li riterrete saranno ritenuti". Questo sacramento veniva così messo sotto il regime dello Spirito¹⁹.

Si comprende dunque il perché la tradizione ortodossa dia ampio spazio all'aspetto spirituale della Penitenza, così che i ministri incaricati dalla Chiesa a celebrare insieme ai penitenti il sacramento, più che giudici davanti al peccato, sono chiamati ad essere "medici delle anime" e guide sagge che accompagnano nella via della santità. Non a caso, come precedentemente ricordato ma anche sottolineato a più riprese da J.-C. Larchet, considerato uno dei principali teologi ortodossi contemporanei:

non solo i Padri, ma anche tutta la tradizione della Chiesa e i testi rituali e liturgici, ricordano in termini medici la forma e gli effetti di questo sacramento come anche la funzione del sacerdote che lo amministra. "Tu sei venuto dal medico; fa attenzione ad andartene guarito", dice il confessore al penitente nella preghiera preliminare²⁰.

¹⁸ MIC., *L'Eucaristia come sorgente di vita spirituale e di santità*, cit., p. 51.

¹⁹ AA.VV., *La Penitenza*, ElleDiCi, Torino-Leumann 1967, pp. 150-151.

²⁰ J.-C. LARCHET, *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, San Paolo, Milano 2003, pp. 301-302.

3. Sviluppi storici del sacramento della Penitenza

Nel corso dei secoli la forma concreta con cui la Chiesa ortodossa ha esercitato questo sacramento ha subito molte variazioni. Inizialmente, sino al III secolo, nella Chiesa antica non esisteva una vera e propria prassi sacramentale così come la intendiamo oggi, ma erano presenti delle forme di penitenza straordinaria, piuttosto onerose, applicate agli eretici o agli apostati prima di essere reintegrati nella comunione ecclesiale e sacramentale. Tuttavia, parallelamente a queste forme di penitenza eccezionale, si è sviluppata, soprattutto nella Chiesa orientale, un'altra forma di penitenza, che veniva amministrata dai monaci, i quali applicavano ai fedeli laici il tipo di confessione monastica che essi vivevano all'interno dei loro monasteri. Ciò attesta che agli esordi della vita della Chiesa il ministero della confessione era stato affidato dal Signore ai vescovi e ai presbiteri, «tuttavia, siccome costoro a causa della loro vita poco spirituale avevano perduto questo dono, esso era stato trasferito ai veri depositari dello Spirito Santo che sono i monaci. Va tenuto presente che generalmente i monaci di allora non erano ordinati»²¹. Questa forma penitenziale praticata dai monaci divenne ben presto quella privilegiata, in quanto, oltre ad essere una forma più adatta per le esigenze del penitente, permetteva anche, allo stesso tempo, di poter giungere, attraverso lo *starec*, ad una comunione con Dio, garantita non solo dal perdono ma anche dall'accompagnamento spirituale. Dal punto di vista pratico, la Penitenza monastica

presentava un rito estremamente semplice e non comprendeva nessuna vera preghiera, tanto meno un'assoluzione. Dopo essere stato interrogato a dovere, il penitente riceveva una penitenza di qualche anno, che comprendeva la privazione della comunione, il digiuno tre volte alla settimana e una piccola penitenza consistente nella recita di alcune preghiere tre volte al giorno. Quindi veniva congedato. Non c'è alcun riferimento al ritorno per una verifica. Terminata la penitenza, si supponeva che il penitente fosse sufficientemente preparato per ricevere la comunione²².

La penitenza monastica si divulgò così sino al XII secolo, periodo in cui, come ci fa ricordare P. Evdokimov, il canonista Balsamon distinse

²¹ ARRANZ, *Planimetria sacramentale del rito bizantino*, cit., pp. 42-43.

²² *Ibid.*, p. 44.

nettamente tra il ministero di consigliare e il potere di assolvere e riaffermò la tradizione classica «secondo cui è dato incarico ai vescovi e ai sacerdoti del ministero dell'assoluzione»²³.

Successivamente, con questa distinzione, la Chiesa ortodossa ribadì il fatto che il potere di legare e di sciogliere è stato affidato da Cristo stesso alla Chiesa la quale lo esercita attraverso gli apostoli e i loro successori ossia i Vescovi e i presbiteri. Nonostante questa distinzione, l'esercizio del potere di assolvere resterà legato all'esercizio carismatico della paternità spirituale, la quale, abitualmente si esprime anche attraverso l'intercessione assolutoria dello *starec* affinché, colui che sceglieva di essere accompagnato spiritualmente godesse anche del perdono della Chiesa. Quindi, sino ad oggi, «la preferenza del “carismatico quale confessore” è tuttavia rimasta, anche se restano fuori discussione i non consacrati, come confessori»²⁴. Anche ora, infatti, nella Chiesa ortodossa esistono le figure degli *starec*, è non è raro che diversi credenti si rechino da loro per ottenere perdono e consiglio spirituale. Questo processo storico di evoluzione del sacramento della Penitenza è giunto dunque a delinearsi in quella che è la pratica sacramentale che avviene attraverso la forma privata e che presuppone il ministro ordinato.

Per quanto riguarda l'espressione strutturata della prassi sacramentale, è «a partire dal III secolo che siamo meglio informati sulla struttura del rito penitenziale che comprendeva la riconciliazione, la preghiera e l'imposizione delle mani. Nelle Chiese Orientali vi si aggiunge un rito di unzione»²⁵. Per quanto concerne l'assoluzione vera e propria, espressa attraverso una formula sacramentale, si riscontra che questa venne introdotta successivamente. Come rileva T. Spidlik, la Tradizione attesta che «una delle più antiche e più chiare allusioni all'assoluzione sacramentale si trova in Origene»²⁶.

Attualmente la prassi sacramentale penitenziale della Chiesa d'Oriente presenta gli stessi lineamenti di quella della Chiesa d'Occidente e ciò è dovuto al fatto che nel VII secolo, alcuni missionari irlandesi ispirati dalla tradizione monastica d'Oriente, portarono in Europa la pratica della penitenza privata, nella quale il sacramento si attua in maniera segreta tra il penitente e il sacerdote²⁷.

²³ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 420-421.

²⁴ FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, cit., p. 327.

²⁵ T. SPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, Paoline, Milano 1995, p. 184.

²⁶ Ivi.

²⁷ Cf. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 1447.

Questa prassi sacramentale ormai comune negli elementi essenziali sia all'Occidente che all'Oriente, prevede la possibilità del perdono immediato, senza passare attraverso le lunghe e rigorose penitenze pubbliche, e permette così un accesso più frequente e regolare al sacramento.

La struttura fondamentale della celebrazione del sacramento prevede due aspetti essenziali: il primo comprende gli atti del penitente che si converte sotto l'azione dello Spirito Santo, ossia il pentimento, l'accusa dei peccati davanti al sacerdote e la soddisfazione della penitenza imposta dal confessore; l'altro aspetto comprende invece l'azione Misericordiosa di Dio attraverso la Chiesa che agisce per mezzo del ministro ordinato, assolvendo il penitente dai peccati commessi e conducendolo sulla via della guarigione e della santità. Come sottolinea I. Alfeev evidenziando l'attuale ordinamento del sacramento della Penitenza:

Oggi i rituali più in uso nelle Chiese ortodosse si rifanno a due principali: quello greco e quello russo. Per ambedue il rito si svolge in una celebrazione comunitaria ma con confessione individuale a un sacerdote che deve avere l'apposita autorizzazione canonica dal proprio vescovo. L'ambiente è la chiesa, talvolta una cappella attigua, mentre confessore e penitente si pongono in piedi davanti all'icona di Cristo Salvatore, o alla croce o al vangelo. Il ministro che veste la stola (*epitrachêlion*) sta alla sinistra del penitente, lo aiuta e lo esorta al dolore, eventualmente lo interroga e ne ascolta l'umile confessione. Alla fine, il penitente s'inginocchia, il sacerdote lo assolve e lo benedice, ponendogli sul capo il lembo della stola. Due sono le parti fondamentali del rito greco, descritto nell'*euchologion*: quella introduttiva e quella di confessione e assoluzione [...]. Il cuore della celebrazione consiste nella confessione dei peccati e nella susseguente assoluzione²⁸.

4. Atti del penitente: pentimento, accusa, soddisfazione

Se si percorrono velocemente i tratti caratteristici della spiritualità dell'Oriente cristiano si coglie come essa sia attraversata da un anelito costante all'integrità interiore, alla luminosità dell'essere trasformati in Dio, immersi in una scelta dell'amore che si esprime nel lasciarsi

²⁸ I. ALFEEV, *La Chiesa Ortodossa. Sacramenti e riti*, vol. 5, EDB, Bologna 2018, pp. 429-430.

trasformare dallo Spirito Santo, ad immagine della Santissima Trinità, in un atteggiamento costante di pentimento aperto alla grazia.

A questo stato di integrità interiore che è la vita in Dio come “Beatitudine”, dono supremo dell’Amore consegnatoci dal Risorto che abita nel cuore dell’uomo, si contrappone il peccato, che consiste nel volgere le spalle alla Santissima Trinità a partire dall’esercizio sbagliato della libertà, sempre soggetta a cadere nell’errore dell’autosufficienza, e nell’abbandono della strada che conduce alla Verità con l’inevitabile conseguenza di dimenticarsi di Dio²⁹. Il pericolo del peccato è sempre presente nell’esperienza umana, ed è per questo che la Chiesa d’Oriente pone un’attenzione particolare sull’importanza della vita intesa come pentimento-conversione e rinascita continua nella grazia dello Spirito Santo.

Se si osserva la vita dei santi e dei monaci del deserto essa è attraversata dal pentimento inteso come canale di salvezza e di incontro con Dio. San Silvano del Monte Athos dà

gloria al Signore, perché ci ha dato il pentimento, e per mezzo del pentimento saremo salvati tutti, senza eccezione. Solo quelli che non si pentono non saranno salvati [...]. Se tutti gli uomini si pentissero ed osservassero i comandamenti di Dio, sarebbe il paradiso sulla terra, perché “il Regno di Dio è dentro di noi”. Il Regno di Dio è lo Spirito Santo, e lo Spirito Santo è lo stesso in cielo e in terra. A chi si pente il Signore dona il Paradiso, il Regno eterno e Sé stesso³⁰.

Anche Marco l’Eremita scrive:

Nessuno è buono e misericordioso come lo è Dio, ma perfino lui non perdona chi non fa penitenza. Tutta l’ampia varietà dei comandi divini può essere ridotta all’unico principio del pentimento. Noi non veniamo condannati per il gran numero dei nostri peccati, ma perché rifiutiamo di pentirci. Per i piccoli come per i grandi la penitenza non termina fino al momento della morte³¹.

²⁹ Cf. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell’amore*, EDB, Bologna 1998, p. 150.

³⁰ SILVANO DEL MONTE ATHOS, *Ho sete di Dio*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1997, pp. 75-76.

³¹ MARCO L’EREMITA, citato in K. WARE, *Riconoscete Cristo in voi?*, Qiqajon, Magnano (VC) 1994, p. 44.

Così anche Isacco di Ninive annuncia una comunione con Dio che nasce dalla rottura con il peccato per mezzo della grazia: «Apri il mio cuore, mio Dio, per mezzo della tua grazia, purificami dalla comunione con il peccato, e spiana nel mio cuore la strada della conversione»³². Questa attenzione alla necessità del pentimento ci mostra un'Ortodossia ben lontana da una semplice spiritualità della gloria così come a volte la si intende. Infatti se di gloria si può parlare, questo avviene a partire da una disponibilità ad una modalità di vita che passa attraverso la croce e il pentimento accolto come scelta di mettere Dio al primo posto per amore. Su questo aspetto c'è da tener presente che anche nell'Ortodossia contemporanea emerge la stessa coscienza penitenziale. Per comprendere il significato che l'Ortodossia attribuisce alla parola *pentimento* occorre sottolineare il significato che essa dà al termine greco *metànoia*, che, in una rilettura contemporanea del teologo ortodosso K. Ware,

letteralmente vuol dire “cambiamento della mente”: non solo rincrescimento per il peccato, ma trasformazione fondamentale della nostra prospettiva, nuovo modo di vedere noi stessi, gli altri e Dio [...]. Pentirsi non vuol dire provare in modo esasperato rimorso o pietà per noi stessi e per quanto abbiamo fatto: si tratta di una conversione, del ricentramento della nostra vita sulla Trinità [...]. Se interpretato in questo senso positivo, il pentimento non appare più semplicemente come un atto singolare, si rivela al contrario un atteggiamento permanente. Nell'esperienza personale di ogni uomo ci sono dei momenti decisivi di conversione, ma, in questa vita, il travaglio del pentimento rimane sempre incompiuto. Il mutare direzione e il ricentrarsi dev'essere incessantemente rinnovato³³.

Il pentimento consiste essenzialmente nell'orientarsi costantemente verso Dio accogliendo la sua Luce che è in grado di svelare le tenebre del cuore; non si tratta dunque di sfuggire il peccato attraverso un'osservanza sterile della legge, ma di volgersi ad un rapporto d'amore sincero con Dio, per mezzo della scoperta e dell'accoglienza dell'amore che viene dal Cristo. In questa prospettiva, come ribadisce P. Florenskij, «Gesù Cristo non è una regola morale ambulante e nemmeno un modello da copiare. Egli è il principio della nuova vita che, una volta accettata da Lui, si evolve secondo leggi proprie»³⁴.

³² ISACCO DI NINIVE, *L'umile speranza*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999, p. 233.

³³ WARE, *Riconoscete Cristo in voi?*, cit., pp. 46-47.

³⁴ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, p. 287.

Accogliere il Cristo significa scoprire che il cammino di penitenza nasce dall'amore; il contrario del peccato infatti è l'amore, espressione piena dell'uomo chiamato a vivere secondo la sua identità più profonda di creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio Trinità.

L'uomo può decidere di sé: o accrescere la sua personalità, "raddoppiare il proprio essere", donando se stesso nell'amore, accrescendo il talento dell'immagine di Dio nel Cristo, raggiungendo quindi la sua concreta somiglianza, oppure conchiudersi nel proprio contenuto empirico divenendo idolo a se stesso, annullando così il valore stesso della libertà³⁵.

Questa crescita nell'amore nasce con il pentimento sgorgante dalla conoscenza di Dio colto come Bellezza, come Amore, come Verità; solo la luce dell'Amore di Dio infatti, può svelare all'uomo la realtà dei suoi peccati, guidandolo ad un cammino di conversione che nasce dalla presa di coscienza del Bene in senso assoluto, un Bene che non solo si dona come riferimento certo per l'uomo, ma che è capace di comunicarsi come Misericordia. Pentirsi consiste allora nel credere sino in fondo che Dio ama l'uomo e ha il desiderio di perdonare i suoi peccati per unirlo a Sé nell'amore. Dal pentimento nasce l'accusa davanti al ministro di Dio, allo scopo di ottenere l'assoluzione. Come rileva G. Busca:

La celebrazione della confessione, presso quasi tutte le Chiese orientali, è legata ai cicli dell'anno liturgico e segue una scadenza piuttosto regolare in coincidenza coi tempi che preparano alle feste della Chiesa, anzitutto la Grande Quaresima come preparazione alla comunione pasquale, ma anche le quaresime che precedono il Natale, la festa degli Apostoli Pietro e Paolo e la Dormizione della Madre di Dio [...]. Una scadenza più frequente della confessione può essere decisa in base alla ritmica personale di ciascun fedele. I più desiderosi di vita spirituale si confessano anche in prossimità della festa del santo di cui portano il nome, o durante il pellegrinaggio in un santuario, oppure in un momento privilegiato di purificazione quale potrebbe essere il colloquio con il padre spirituale³⁶.

Già a partire dal XV secolo, si ritrovano nella Chiesa ortodossa, delle indicazioni pratiche per lo svolgersi della liturgia sacramentale della Riconciliazione, le quali prevedono da parte del sacerdote una previa assunzione della cura spirituale del penitente in qualità di padre spirituale

³⁵ VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore*, cit., p. 150.

³⁶ G. BUSCA, *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, Lipa, Roma 2011, p. 310.

e da parte del penitente l'apertura del cuore e la confessione specifica dei peccati secondo la specie e il numero. Va ribadito che

i cristiani orientali non si confessano da un sacerdote sconosciuto, ma da colui che ha assunto davanti a Dio la responsabilità della loro cura spirituale [...]. In genere i fedeli scelgono il loro confessore tra i sacerdoti più stimati a motivo della loro statura spirituale. Le diocesi greche ne individuano un certo numero e rendono noti i loro nomi stilando delle liste pastorali. Questi confessori svolgono un'attività itinerante per poter essere facilmente raggiunti dal popolo. In Romania i sacerdoti idonei a svolgere il ministero delle confessioni ricevono una speciale imposizione delle mani da parte del vescovo, in forma ufficiale durante la Divina Liturgia [...]. La confessione avviene ordinariamente in casa, durante la visita periodica del sacerdote (in genere mensile), durante la quale i membri della famiglia si confessano individualmente, oppure in coppia per i coniugi. La visita del sacerdote è l'occasione per verificare l'andamento familiare, impartire una breve catechesi e benedire la casa con l'aspersione dell'acqua santa³⁷.

Tenendo conto di questo sfondo spirituale risalente alla prassi dei Padri della Chiesa, il Concilio di Trullo, avvenuto nel 1692, esige nella pratica del sacramento che i sacerdoti interroghino saggiamente i penitenti sia sulla specie dei loro peccati che sulle disposizioni interiori che li hanno determinati³⁸. Questa necessità è dovuta al fatto che per domandare perdono occorre innanzitutto confessare la propria colpa a Dio, il solo che può liberare il cuore dell'uomo e annientare in esso il male, ed è fondamentale che questa accusa sia fatta all'interno del sacramento, poiché se l'accusa non avvenisse in vista dell'assoluzione e del rinnovo del rapporto con Dio, significherebbe che il pentimento non è mai esistito. Come rileva Evdokimov:

l'uomo cerca il perdono ma nel più profondo di sé stesso spera nell'annientamento del male; questa abolizione, così agognata, può essere prodotta solo dall'assoluzione sacramentale. La colpa esteriorizzata, anche se raccontata e perciò oggettivata, può ancora tormentare dall'esterno. Soltanto l'assoluzione sacramentale la distrugge senza ritorno e reca la guarigione³⁹.

³⁷ *Ibid.*, pp. 312-313.

³⁸ Cf. A. MARRANZINI, *Visione coerente dell'Occidente e dell'Oriente cristiano sul rapporto tra eucaristia e riconciliazione*, cit., p. 185.

³⁹ EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, cit., p. 422.

Affinché l'assoluzione si radichi ancora più profondamente nella vita della persona, spetta a quest'ultima esercitare la grazia ricevuta, mediante l'impegno a compiere la penitenza che il sacerdote avrà indicato adeguatamente. L'esercizio della penitenza funge non da "soddisfazione" in senso giuridico, ma da rimedio terapeutico ai fini della guarigione, essa si colloca dunque nella stessa grazia del sacramento e ha lo scopo di rafforzare nel fedele perdonato la scelta delle virtù. Si tratta dunque di penitenze con funzione pedagogica, terapeutica e paterna e non sono per niente intese come atti che mirano a "soddisfare" la giustizia di Dio, soddisfazione (ammesso che si possa ritenere idoneo tale termine alquanto discusso nella tradizione della Chiesa) che è stata concessa una volta per tutte dal sacrificio di Cristo crocifisso⁴⁰.

5. Il sacerdote confessore quale *pneumatikos patêr*

Abbiamo già accennato alla figura dello *starec*, ossia a colui che abitato dallo Spirito Santo, svolge un ministero carismatico di confessore, attualmente ben definito all'interno del corpo istituzionale della Chiesa.

In passato la figura dello *starec* era generalmente rappresentata dai santi monaci, ma poi col passare del tempo e con il definirsi della prassi sacramentale, tale figura è stata associata al ministro ordinato. Tuttavia, nella tradizione ortodossa, il diritto di ascoltare le confessioni non viene conferito automaticamente insieme all'ordinazione sacerdotale; prima di poter esercitare il sacramento un sacerdote deve ricevere l'incarico dal proprio vescovo e non tutti lo ricevono. Nella Chiesa greca, per esempio, solo una minoranza di sacerdoti esercitano il ministero della confessione, e questi, se godono di un riconoscimento dei fedeli che li scelgono oltre che come confessori anche come "padri spirituali", vengono chiamati appunto *starec*.

In riferimento al ministero dello *starec* abbiamo già notato che in Oriente vi è un modo di intendere la Penitenza in cui la figura di Cristo emerge non tanto come giudice che riconosce e condanna il peccato, ma prevalentemente come medico che guarisce il penitente dai mali arrecati dalla lontananza da Dio. A proposito, in una pubblicazione dedicata alla figura dello *starec* ieromonaco abbà Isidoro, Florenskij sottolinea proprio

⁴⁰ Cf. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, cit., p. 329.

questa dimensione risanante e misericordiosa che svolge lo *starec*-sacerdote nei confronti del penitente:

Il desiderio da parte del penitente di purificarsi: ecco a che cosa volgeva il suo sguardo spirituale padre Isidoro durante la confessione; inoltre, di prediche ne faceva ben poche. La semplicità di spirito dello *starec* rendeva dolci persino le piaghe più radicate dell'anima [...]. Anche in un semplice incontro con padre Isidoro il suo sguardo in qualche modo infondeva coraggio all'anima afflitta, la tranquillizzava trapassandola letteralmente tutta, da parte a parte, come un breve raggio di sole. Quando qualcuno non aveva l'anima pura bastava che padre Isidoro incontrasse questo fratello peccatore e lo guardasse negli occhi: non era allora possibile sostenere con lo sguardo, lo sguardo di luce radiante del padre [...]. Di solito padre Isidoro consegnava al penitente una lista di peccati specifici, gliela faceva leggere a voce alta e questi doveva intanto registrare mentalmente dentro di sé in che cosa avesse peccato [...]. Non si arrabbiava mai; se il peccato era stato commesso, il padre manifestava la sua afflizione, senza sdegnarsi però. Di fronte a qualsiasi confessione padre Isidoro si mostrava pacato, semplice, equilibrato e amorevolmente si limitava a dire: "Bisogna pregare di più"⁴¹.

Da questa testimonianza viva emerge ancora una volta che il sacramento, pur non escludendo una valenza giuridica, ha però una finalità più propriamente terapeutica, risanatrice. Di fatto, quello che il penitente cerca nel sacramento non è un'assoluzione esteriore espressa attraverso una formula, ma il risanamento interiore, spirituale, delle sue piaghe profonde che compromettono l'incontro pieno con Dio.

Come sottolinea Ware, il sacramento della Penitenza è inteso come il luogo in cui

presentiamo a Cristo non solo dei peccati specifici, ma anche la realtà del peccato in noi, cioè una corruzione profonda che non può essere espressa solo a parole, che sembra sfuggire alla nostra coscienza e alla nostra volontà; è da questa in primo luogo che chiediamo di essere sanati. In questo sacramento terapeutico, la confessione non è assolutamente una dolorosa necessità, una disciplina impostaci dall'autorità della Chiesa, ma un atto pieno di gioia e di grazia salvifica. Tramite la confessione noi impariamo veramente che Dio è la "speranza dei disperati"⁴².

⁴¹ P. FLORENSKIJ, *Il sale della terra, vita dello starec Isidoro*, Qiqajon, Magnano (Vc) 1992, pp. 71-72.

⁴² WARE, *Riconoscete Cristo in voi?*, cit., p. 53.

Da questa esigenza di guarigione emerge la coscienza e l'attenzione al ruolo del sacerdote come medico, ruolo che è ben espresso anche nella esortazione che nel rito della Penitenza viene rivolta al penitente prima di iniziare la confessione:

Ecco, figlio mio, il Cristo è presente in modo invisibile per ricevere la tua confessione: non vergognarti, non temere e non nascondere nulla, ma, senza esitazione, dimmi tutto ciò che hai fatto, per ricevere in tal modo il perdono del nostro Signore Gesù Cristo. Vedi, la sua icona è davanti a noi; io sono solo un testimone, e renderò testimonianza davanti a lui di tutto ciò che tu mi avrai detto. Se tu mi nascondi qualcosa, ti farai portatore di un peccato ancora più grande. Bada dunque, poiché sei venuto dal medico, di non ripartire da qui senza essere sanato⁴³.

Il ministro è associato al medico in quanto ha il compito di individuare la malattia che ha causato il peccato per poi consigliare la terapia adatta. La confessione fatta davanti al ministro si apre alla Misericordia di Dio che oltre al perdono offre la grazia della guarigione. Anche secondo la definizione del Concilio di Trullo (1692), «coloro che hanno ricevuto da Dio il potere di legare e di sciogliere si comporteranno come medici attenti a trovare il rimedio particolare per ogni colpa del penitente»⁴⁴. In questo ruolo di medico il sacerdote deve dimostrare una grande competenza e conoscenza del cuore umano per saper dosare dolcezza e fermezza, al fine di riportare il penitente al pieno incontro con Dio. Le caratteristiche dello *starec* sono di un'importanza e di un aiuto notevole per le responsabilità che il sacerdote si trova a svolgere nel sacramento della Penitenza. Riguardo a questa responsabilità, uno dei documenti più chiari sul modo con cui il sacerdote deve operare nei confronti del penitente è, senza dubbio, quello espresso ancora nel Concilio di Trullo, il quale afferma che:

Chi ha ricevuto da Dio il potere di sciogliere e di legare, deve considerare la natura peculiare del peccato e la disponibilità del peccatore alla conversione e così proporre congruamente una terapia per la malattia, onde con l'azione inadeguata non si fallisca, in una o in un'altra direzione, la salvezza di colui che soffre. Il peccato, infatti, non è un morbo semplice, ma vario e multiforme e produce non poche propaggini. Il male quindi si

⁴³ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁴ EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, cit., p. 421.

ripartisce sempre di più e progredisce finché non trova un'opposizione da parte del vigore del terapeuta. Chi intende professare l'arte della medicina spirituale deve in primo luogo osservare la disposizione del peccatore, se tende più alla salute, oppure, al contrario, col suo comportamento provoca in sé la malattia, e deve prestare attenzione a che si cautei da una ricaduta; egualmente deve osservare se il paziente oppone resistenza all'esperto e la ferita dell'anima con l'applicazione del farmaco imposto si dilata e così dosare di conseguenza la misericordia. Infatti tutto ciò che conta per Dio - e per colui che ha assunto la guida pastorale - è di ricondurre la pecora smarrita e guarire chi è stato ferito dal serpente. Egli pertanto non deve ne spingere nell'abisso della disperazione, ne allentare le redini verso la rinuncia e il disprezzo della vita, ma contrastare sempre con ogni mezzo il dolore - con farmaci più aspri ed energici o più delicati e miti - e così battersi per la guarigione della ferita di colui che assapora i frutti della penitenza e guidare sapientemente l'uomo chiamato allo splendore celeste. Dobbiamo pertanto conoscere l'uno e l'altro metodo, le esigenze della disciplina rigorosa e quelle della prassi⁴⁵.

Da qui si comprende quale deve essere la competenza del sacerdote che necessita dei doni tipici dello *starec*. Questi doni, finalizzati all'esercizio del ministero della confessione e dell'accompagnamento medicinale (che include il dono del discernimento e del consiglio), si possono racchiudere essenzialmente in quattro aspetti.

* Il primo consiste nella capacità di ascoltare profondamente il penitente per osservare e discernere i moti più profondi del suo animo. Lo *starec* deve saper penetrare nel cuore del penitente, al di là delle sue parole e dei suoi atteggiamenti, per giungere a cogliere l'identità della persona chiamata ad essere ad immagine e somiglianza di Dio. Questa capacità dello *starec* nasce da una profonda esperienza spirituale di rapporto con Dio nello Spirito Santo

non è semplicemente una sorta di percezione extra sensoriale o di chiaroveggenza santificata, ma è il frutto della grazia, presuppone una preghiera attenta e un combattimento ascetico senza rilassamenti⁴⁶.

⁴⁵ CONCILIO ORTODOSSO DI TRULLO (1692), canone n. 102, citato in FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, cit., pp. 330-331. La traduzione effettuata da Petrà sul testo greco dello stesso canone 102 è leggermente differente, ma concorda nella sostanza. Per un confronto cf. PETRÀ, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, cit., pp. 78-79.

⁴⁶ WARE, *Riconoscete Cristo in voi?*, cit., p. 75.

Nella vita dello *starec*, la sorgente di questa capacità di ascolto è l'esperienza vissuta del silenzio autentico, in cui egli stabilisce un rapporto profondo con Dio, dal quale far scaturire anche la parola autentica. Ci possono essere vari modi di intendere il silenzio e di viverlo, ma non tutti esprimono il suo valore. Sappiamo che esiste un silenzio che esprime amore ed ascolto, e un silenzio che esprime freddezza e rifiuto; c'è un silenzio che approva e uno che disapprova; c'è un silenzio che esprime comprensione e intesa e un silenzio che esprime sospetto e diffidenza; c'è un silenzio parlante e un silenzio che è mutismo. C'è dunque silenzio e silenzio, per cui è necessario per lo *starec* saper risalire dalle molteplicità dei silenzi per cogliere il vero "silenzio", quello dal quale egli fa scaturire il suo ministero, silenzio profondo, spirituale, che costituisce una realtà essenziale. Il vero silenzio non si ha soltanto nell'assenza della parola, ma nell'atto in cui l'ascolto si fa grembo che accoglie e grembo, allo stesso tempo, proteso a partorire al di fuori di sé ciò che ha accolto in sé. Il vero silenzio sgorga dall'atto dello stare in ascolto nella profonda accoglienza interiore, nella quale le forze e la parola si raccolgono prima di essere pronunciate.

Il silenzio è quindi una potenzialità intrinseca propria di Dio e dello *starec*, che costituisce l'essenza di ogni espressione e linguaggio, perché rappresenta concretamente la sua sorgente originaria e il suo fine ultimo. Nella sua realtà più profonda il *silenzio-ascolto* che lo *starec* vive è quindi un evento originario che esiste come la vita, l'amore, la fede, e in se stesso, inevitabilmente, rimanda a Dio, al Creatore, all'Origine di tutto.

* Il secondo aspetto che caratterizza lo *starec* è il dono della parola esercitato alla luce di una comunicatività sobria, essenziale, carica di contenuto e di forza. Quando si vive nel silenzio del cuore ciò non comporta una pura assenza di parole, ma un fluire colmo della vita interiore e segreta che dà origine a tutti gli altri atteggiamenti esteriori, primo tra tutti la "parola", che sarà carica di valore e di significato poiché sgorgherà dall'essenziale. Infatti la parola è la facoltà specifica dello *starec* in quanto esprime il riversarsi esteriore della sua interiorità, nella quale egli è solo con se stesso e con Dio. È dal silenzio inabitante il cuore dello *starec* che sgorga la parola carica del suo significato. Senza questa nascita interiore, mai la sua parola sarà veramente efficace; essa si svuoterebbe, si esaurirebbe, e finirebbe per essere solo rumore, chiacchiera vana che non giova al penitente. Dunque la parola "viva", che lo *starec* pronuncia, si

colloca sempre all'interno dell'armonia vitale tra il silenzio e il linguaggio; in questo senso se il silenzio è all'origine della terapia di guarigione che lo *starec* esercita, anche la parola è all'origine, ammesso che essa sgorgi dal vero silenzio di cui stiamo parlando, quello che conduce al raccoglimento e al Mistero. Nello *starec*, raccolto nel mistero di Dio e di sé stesso, il silenzio spesso comunica più di ogni parola poiché possiede in sé tutta la carica della parola efficace. Ecco perché la forza della parola è nascosta nel silenzio da cui essa proviene; le parole che lui pronuncia sono parole dell'anima intimamente unita a Dio e in ascolto di Lui. La parola che sgorga dall'anima dello *starec*, è generante per chi la riceve; è quella che germoglia da lunghi silenzi per rientrare poi in essi. Nel silenzio del mistero, egli, progressivamente, diviene, ad immagine del Verbo, una vivente parola di Dio, riflesso della Parola che accolta nel silenzio dell'anima modella e plasma in essa tutte le altre possibili parole, generando la vita di Dio in chi le ascolta.

* Il terzo aspetto che deve caratterizzare lo *starec*, è la capacità di partecipare alla vita del penitente facendo proprie le sue gioie e i suoi dolori, lasciando trasparire in sé l'immagine del Padre Misericordioso. La compassione per il peccatore è il segno distintivo dell'anima dello *starec* confessore. Isacco di Ninive delinea così l'atteggiamento dello *starec*:

Segno luminoso della bellezza della tua anima sarà questo: che tu, esaminando te stesso, ti trovi pieno di misericordia per tutti gli uomini, il tuo cuore è afflitto per la compassione che provi per loro, e brucia come nel fuoco, senza fare distinzione di persone. Attraverso ciò l'immagine del Padre che è nei cieli si rivelerà in te continuamente⁴⁷.

Senza la compassione amorosa non può avvenire la comprensione del cuore del penitente e tanto meno vi può essere un'azione consolante e risanante. Lo *starec* non può essere solo colui che sa dare consigli, ma anche colui che sa prendere l'anima dei suoi figli spirituali nella propria anima e la loro vita nella propria vita, pregando, soffrendo e offrendo se stesso a Dio per loro.

Questa capacità di compassione, di affetto sincero e soprattutto di saper intercedere è più importante e più generante di qualunque consiglio. Le rubriche per il confessore lo esortano a presentarsi come un vero padre

⁴⁷ ISACCO DI NINIVE, *L'umile speranza*, cit., p. 203.

particolarmente affabile, luminoso, dolce nell'anima e nello sguardo, che con il suo carisma lascia trasparire l'amore paterno di Dio. Come un medico molto dolce, saluta con parole di bontà il penitente e lo interroga con un tono di voce pacato e gioioso, come se lo invitasse a un banchetto festivo. Se ne vede l'opportunità, può anche abbracciare il peccatore, prendere le sue mani e porle sulle proprie spalle rassicurandolo che non deve più preoccuparsi dei suoi peccati, perché se li è caricati su di sé e li presenterà a Cristo⁴⁸.

In questa assunzione amorosa tutto ciò che tocca la vita del penitente, i suoi dispiaceri e i suoi peccati, viene accolto con consapevolezza e con responsabilità davanti a Dio. Come sottolinea ancora Isacco di Ninive:

Il giorno che tu soffri per un uomo, che egli faccia parte dei buoni o degli empi, e lo sia nel corpo o nell'intelligenza, in quel giorno ritieni che la tua anima è martire e, a motivo della sofferenza, simile a chi è confessore per Cristo. Ricorda che Cristo è morto per gli empi, secondo la parola della Scrittura, non per i buoni. Guarda come è grande questo, soffrire per i malvagi e fare del bene ai peccatori è addirittura più grande che farlo ai giusti. Copri il peccatore senza arrecargli danno, ma piuttosto incoraggialo a vivere; e le misericordie della Maestà porteranno te. Per mezzo della parola rendi saldi i deboli e coloro che sono afflitti nello spirito, fin dove puoi arrivare con le tue mani; affinché la Destra che porta tutte le cose ti renda saldo. Con coloro che patiscono nel cuore entra in comunione attraverso la passione della preghiera e la sofferenza del cuore; così davanti alla tua preghiera si aprirà la sorgente della misericordia⁴⁹.

*L'ultimo aspetto che caratterizza lo *starec* è il dono specifico di saper trasformare il cuore del penitente attraverso l'esperienza della guarigione. Come ricordavamo precedentemente, il confessore è come un angelo del Signore che sa penetrare nell'anima del penitente per annunciare la Misericordia di Dio, fonte di guarigione. Poiché la colpa si radica nel profondo dell'anima e si estende in tutta la vita della persona, è necessaria una vera e propria cura; alcuni parlano di una specie di operazione spirituale che tagli le radici del male esteriorizzate nella colpa. Lo *starec* ha dunque questo dono di curare, e non a caso, la preghiera prima della confessione dice: «sei venuto dal medico, non tornare dunque senza

⁴⁸ BUSCA, *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, cit., p. 313.

⁴⁹ ISACCO DI NINIVE, *L'umile speranza*, cit., pp. 200-201.

essere guarito»⁵⁰. Questo cammino penitenziale e sacramentale che culmina nella guarigione, si compie nell'assoluzione, la quale viene data dopo la confessione e le indicazioni per l'esercizio di una penitenza adeguata che funge non da "soddisfazione" in senso giuridico, ma da rimedio terapeutico ai fini della guarigione.

L'assoluzione vera e propria mantiene un carattere prevalentemente deprecatorio rimanendo così fedele alla Tradizione della Chiesa primitiva:

quanto alla preghiera di riconciliazione, nel XIII secolo, con lo sviluppo della teologia della penitenza sacramentale, in Occidente la formula deprecativa (impetratoria) dell'assoluzione ("che sia perdonato il servo di Dio"), fu sostituita dalla formula indicativa ("Io ti assolvo"). Nella Chiesa Orientale invece la formula deprecativa continuò ad essere considerata valida⁵¹.

Questo significa che all'epoca Patristica e durante l'alto Medio Evo, sia la Chiesa Occidentale che quella Orientale utilizzavano una prassi sacramentale che si svolgeva nel quadro dell'intercessione universale della Chiesa, utilizzava quindi una formula assolutoria deprecativa. Solo nella Chiesa d'oriente il perdono dei peccati è rimasto però un ministero di intercessione che si colloca all'interno della preghiera più ampia di tutta la Chiesa. Forse per qualcuno questo modo di assolvere potrebbe meravigliare; potrebbe suscitare qualche dubbio sul valore sacramentale di questa prassi, ma «in realtà questa formula antica è particolarmente adatta a questo sacramento; bisogna riconoscerlo. La stessa Chiesa latina l'ha abbandonata solo molto tardi»⁵². Le Chiese greca, russa e rumena, che utilizzano una delle formule più antiche, si esprimono in questi termini:

Dio, che ha perdonato i peccati a Davide, il quale confessò le proprie colpe, per il tramite del profeta Natan; a Pietro, quando pianse amaramente; alla meretrice che pianse ai suoi piedi; al pubblicano e al figlio prodigo, il medesimo Dio perdoni a te peccatore, per mio tramite, tutto, ora in questo eone e in quello venturo e ti faccia stare senza condanna davanti al suo temibile tribunale. Non avere nessuna paura a motivo delle colpe da te confessate e va' in pace⁵³.

⁵⁰ EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, cit., p. 421.

⁵¹ SPIDLİK, *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, cit., p. 184.

⁵² AA.VV., *La Penitenza*, cit., pp. 155-156.

⁵³ FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, cit., pp. 327-328.

Conclusione

Quanto esposto sinora costituisce in breve la visione Ortodossa a riguardo del sacramento della Riconciliazione. Si tratta di una visione e di una prassi sacramentale regolata dai sacri canoni, certamente di profondo spessore teologico e spirituale. Tuttavia non si può nascondere che anche nell'Ortodossia il modo con cui nel concreto viene vissuto questo sacramento lascia spesso a desiderare, sia per l'esiguità della frequentazione dello stesso da parte dei fedeli, sia per la modalità non sempre consona alla dignità del sacramento. Lo stesso metropolita Ilarion non esita a considerare che:

La realtà concreta, ossia la pratica stessa della celebrazione di questo sacramento, spesso non corrisponde alla sublimità del suo dono. È una lamentela di pastori, di liturgisti, teologi e guide di anime, del resto comune al resto del mondo cristiano. Non raramente l'atto del confessarsi è raro, sbrigativo, sommario (senza curare diligentemente la manifestazione integra dei peccati), alquanto indeterminato e generico, soffermandosi il penitente sulle grandi linee o dichiarando semplicemente e genericamente di aver peccato in pensieri, parole, opere e omissioni. In tale contesto, pur riconoscendo una distinzione tra peccati gravi e meno gravi (anche senza usare gli aggettivi "mortale" e "veniale" riferiti alle colpe), non si calca troppo la linea di demarcazione precisa fra le due categorie. Si preferisce piuttosto ricorrere alla formula generica onnicomprensiva di peccati "volontari e involontari", "coscienti e incoscienti". Spesso si usa la forma ridotta, saltando le preghiere iniziali comunitarie e quindi anche il senso ecclesiale. Quasi sempre la confessione è richiesta come condizione previa obbligatoria della comunione e ciò la rende ancor più rara e trascurata⁵⁴.

Tale considerazione sulla concretezza della realtà e sul divario tra ideale e prassi rende il confronto con l'Ortodossia ancora più importante in quanto le Chiese nel loro confronto ecumenico possono trarre vantaggio non solo dalle ricche ed edificanti visioni teologiche, ma anche dalle croci che segnano la pastorale ecclesiale ordinaria. La comunione nella diversità che ha caratterizzato il passato storico nella complementarità tra Oriente e Occidente può essere recuperata nel presente, attingendo alla medesima e sempre possibile complementarità. Non a caso il rinnovamento

⁵⁴ ALFEEV, *La Chiesa Ortodossa. Sacramenti e riti*, cit., pp. 431-432.

proposto dal Concilio Vaticano II ha apportato, dopo un divario e un allontanamento tra le due Chiese Cattolica e Ortodossa durato per tanti secoli, un processo di rivalutazione reciproca mosso dalla necessità di dover attingere alla grande Tradizione dell'unica Chiesa indivisa del primo millennio, nel quale il dono della fede si nutriva, nella vita dei credenti, indistintamente dai due patrimoni delle Chiese d'Oriente e d'Occidente. Il desiderio di attingere alla tradizione Ortodossa, espresso anche in queste modeste riflessioni, lungi dall'essere un semplice segno di apertura, rivela piuttosto con intensità l'attuale coscienza ecclesiale occidentale sul fatto che «conoscere, venerare, conservare e sostenere il ricchissimo patrimonio liturgico degli Orientali è di somma importanza per la fedele custodia dell'integra tradizione cristiana»⁵⁵. Questa coscienza e necessità dell'importanza di promuovere un arricchimento reciproco tra le due Chiese, fondato sul mutuo scambio dell'identità teologica e spirituale di ognuna, sta alla base anche dell'affermazione tanto cara a Giovanni Paolo II, nella quale si chiarisce che «la Chiesa deve ritornare a respirare pienamente con i suoi “due polmoni”, l'Oriente e l'Occidente»⁵⁶. In questi anni l'impegno nella conoscenza reciproca ha portato a riscoprire tra le due Chiese sorelle, moltissimi punti in comune, seppur nella diversità delle espressioni teologiche e liturgiche e nell'originalità tipica di ognuna, e questo favorisce ancor di più il cammino ecumenico, aprendo nuove strade per l'intesa e l'incontro in vista della realizzazione della piena unità.

Questo rapido percorso sulla Riconciliazione o Penitenza nella Chiesa ortodossa, ha desiderato mettere in luce alcuni aspetti della vasta tradizione orientale, che crediamo possano arricchire anche la Chiesa d'occidente, soprattutto perché essi sono carichi di un patrimonio che si rifà essenzialmente alla tradizione dei Padri della Chiesa.

In modo particolarmente forte, in questo periodo della vita della Chiesa, il sacramento della Penitenza sta risentendo di una certa difficoltà di accoglienza da parte dei fedeli, e questo necessita un ripensamento pastorale sul modo di proporre e vivere questo sacramento.

Il saper attingere, per la comprensione del sacramento della Penitenza, alla tradizione genuina delle due Chiese d'Oriente e d'Occidente, tenendo conto che queste hanno vissuto un'esperienza di comunione indivisa durata per un millennio, è senz'altro un modo con cui

⁵⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, cit., n. 15.

⁵⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, lett. enc. sulla Beata Vergine Maria, *Redemptoris Mater*, Paoline, Milano 1987, n. 34.

si può rivalutare, alla luce dei due patrimoni, la ricchezza e la grazia che questo sacramento porta in sé. In particolare per la Chiesa occidentale è arrivato il momento di sapersi aprire ad una comprensione di se stessa, e quindi anche della sua vita sacramentale, che non può più prescindere dal riferimento alle altre Chiese sorelle e in particolare alla Chiesa ortodossa, con la quale la «comunione è così profonda “che le manca ben poco per raggiungere la pienezza che autorizza una celebrazione comune dell’Eucaristia del Signore”»⁵⁷. Affrontando uno studio specifico su questo argomento della Penitenza ci siamo dunque proposti di contribuire, seppur in piccolo, alla conoscenza e alla rivalutazione del patrimonio delle Chiese orientali, che come afferma Giovanni Paolo II, è parte integrante del patrimonio dell’unica Chiesa di Cristo chiamata all’unità:

La luce dell’Oriente ha illuminato la Chiesa universale, sin da quando è apparso su di noi “un sole che sorge” (Lc 1,78), Gesù Cristo, nostro Signore, che tutti i cristiani invocano quale Redentore dell’uomo e speranza del mondo [...]. Poiché infatti crediamo che la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della Chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è quella di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell’unità. I nostri fratelli orientali cattolici sono ben coscienti di essere i portatori viventi, insieme con i fratelli ortodossi, di questa tradizione. È necessario che anche i figli della Chiesa cattolica di tradizione latina possano conoscere in pienezza questo tesoro e sentire così, insieme con il Papa, la passione perché sia restituita alla Chiesa e al mondo la piena manifestazione della cattolicità della Chiesa, espressa non da una sola tradizione, né tanto meno da una comunità contro l’altra; e perché anche a noi tutti sia concesso di gustare in pieno quel patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale che si conserva e cresce nella vita delle Chiese d’Oriente come in quelle d’Occidente⁵⁸.

D’altra parte anche le Chiese orientali sempre più riconoscono questa necessità. Il Patriarca ortodosso rumeno Teoctist, proprio in occasione della visita in Romania di Giovanni Paolo II, ebbe a dire:

Speriamo che la visita di vostra santità in Romania diventi stimolo positivo per il dialogo, già fruttuoso, iniziato dalla nostra Chiesa con quella greco-cattolica. Su questo tema, che fa parte del dialogo teologico internazionale

⁵⁷ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, cit., n. 838.

⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II, lett. apost. *Oriente Lumen*, LEV, Città del Vaticano 1995, n. 1.

ortodosso-cattolico e nel contesto della realtà confessionale e pastorale di oggi della Romania, speriamo di superare anche le divergenze ancora non risolte per assicurare così la tranquillità dei nostri fedeli verso una pace confessionale definitiva [...]. Per quanto riguarda l'ecumenismo noi vogliamo portare in esso l'esperienza della nostra missione specifica [...]. Ogni Chiesa locale ha dei carismi specifici, frutto del suo contributo agli sforzi cristiani per la ricostruzione dell'unità visibile della Chiesa⁵⁹.

Il cammino dell'unità lo possiamo considerare certo connesso al dono della Riconciliazione di cui abbiamo descritto la bellezza. Non possiamo qui non citare ancora il Vescovo Lucian Mic, che così conclude una delle sue più belle riflessioni sul cammino penitenziale che conduce ad un'esistenza eucaristica, la sola che garantisce il passaggio dalle tenebre alla luce e dunque la sola che potrà anche condurre i credenti ad un vero e reciproco riconoscimento ecumenico:

Anche se sospesi sopra le piccolezze dell'anima non dobbiamo perdere la speranza. E nel capire, così, che la Via Crucis è la Via della Luce, capiamo anche che il Signore Gesù Cristo è il ponte tra il Buio e la Luce, e che dobbiamo impegnarci tutti a diventare figli della Luce⁶⁰.

Daniele Cogoni,
Eremo Madonna di Valcora,
62025 Fiuminata (MC)
daniele.cogoni71@gmail.com

Parole chiave

Battesimo, Eucaristia, Penitenza, penitente, *pneumatikos patêr*.

Keywords

Baptism, Eucharist, Penance, penitent, *pneumatikos patêr*.

⁵⁹ PATRIARCA TEOCTIST, *Discorso al palazzo patriarcale di Bucarest (8-05-1999)*, in AMBASCIATA DI ROMANIA PRESSO LA SANTA SEDE, *Giovanni Paolo II in Romania. 7-9 maggio 1999*, Messaggero, Padova 1999, pp. 58 e 61.

⁶⁰ MIC., *L'Eucaristia come sorgente di vita spirituale e di santità*, cit., p. 52.

**LA MALATTIA TRA GUARIGIONE E SALVEZZA.
UNA LETTURA DEL SACRAMENTO
DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI**

**THE DISEASE BETWEEN HEALING AND SALVATION.
A READING OF THE SACRAMENT
OF THE ANOINTING OF THE SICK**

Sebastiano Serafini*

Abstract

Starting from the renewal carried out by the Second Vatican Council, which gave shape to the new *Ordo unctionis*, the article intends to offer an understanding of the sacrament that could be confronted with the current contemporary medical context which appears to be marked by a “clinical perspective” that objectifies the sick, thus removing the ethical-spiritual task inscribed in illness and entrusted to the conscience of the sick person. In particular, the recovery of the ecclesial and community dimension inscribed in the sacrament, along with a clearer anthropological understanding of the unity between body and spirit, could provide a greater knowledge of the nature and effects of the sacrament of Anointing.

A partire dal rinnovamento operato dal Concilio Vaticano II, che ha dato forma al nuovo *Ordo unctionis*, l'articolo intende offrire una comprensione del sacramento che sia capace di confrontarsi con l'attuale contesto medico contemporaneo, segnato da uno «sguardo clinico» che oggettivizza il malato, rimuovendo, in tal modo, il compito etico-spirituale iscritto nella malattia stessa e affidato alla coscienza del malato. In particolare, il recupero della dimensione ecclesiale-comunitaria, iscritta nel sacramento, e una più chiara comprensione antropologica dell'unitarietà tra corpo e spirito, offrirebbero una più chiara comprensione sulla natura e gli effetti del sacramento dell'unzione.

* Docente di Teologia Morale e Bioetica presso l'Istituto Teologico Marchigiano e di Bioetica presso l'ISSR Redemptoris Mater di Ancona.

Introduzione

La celebrazione del Sacramento dell'unzione degli infermi ha conosciuto nella prassi pastorale recente, in particolare a partire dal rinnovamento promosso dal Concilio Vaticano II, una rinnovata attenzione. Da sacramento legato al momento della preparazione alla morte, è maturata la sua comprensione come sacramento che accompagna la vita in un suo momento particolare, critico, com'è quello della malattia. Questo processo di maturazione ha riguardato anche la riflessione teologica che si interroga sul significato e sugli elementi costitutivi del Sacramento dell'unzione. In questo senso, «nella teologia contemporanea è prevalente la prospettiva che assume il riferimento alla malattia come costitutivo del sacramento»¹.

Questa maturazione non manca tuttavia di incontrare difficoltà a essere pienamente recepita nella prassi pastorale. Accanto a significative esperienze di accompagnamento dei malati in contesti di fede e di vita comunitaria, dove trova adeguata comprensione e collocazione la celebrazione del Sacramento dell'unzione, si è conosciuta anche una sua "banalizzazione" che lo ha reso un sacramento amministrato in celebrazioni senza esplicita richiesta e senza un adeguato discernimento delle condizioni per la sua celebrazione; al tempo stesso, permane la prassi di una sua celebrazione privata, vissuta *in extremis*, quando chi riceve il sacramento è in condizione di scarsa, se non nulla, consapevolezza e il sacramento viene dato soprattutto per assecondare uno scrupolo dei congiunti.

Il rimando alla prassi pastorale porta dunque l'esigenza di un ripensamento del Sacramento dell'unzione perché sia celebrato con consapevolezza e vissuto come evento di grazia in un tempo particolare della vita.

A partire da tale sfondo, nel presente articolo si andrà a delineare il senso teologico della celebrazione del Sacramento dell'unzione degli infermi. Il percorso proposto procede, in un primo tempo, dalla relazione tra sacramento e malattia così come recuperato ed evidenziato dalla riflessione conciliare, e così come recepito dall'*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*² - *Sacramento dell'unzione e cura pastorale*

¹ A. MAFFEIS, *Penitenza e Unzione dei Malati*, Queriniana, Brescia 2012, p. 354.

² *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972; *Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico*

degli infermi. In un secondo momento, si tenterà di indagare la dimensione antropologica della malattia, con particolare riferimento a come il nostro contesto culturale odierno e occidentale comprende e vive la malattia. La chiarificazione della relazione tra sacramento e malattia permetterà inoltre di chiarire alcune questioni attorno al Sacramento dell'unzione.

1. Dal *Rituale romano* al Sacramento dell'unzione

Il 30 novembre 1972 papa Paolo VI approva l'*Ordo unctionis* con la Costituzione apostolica *Sacram unctionem*³. Il rito è stato approvato dalla Congregazione per il Culto Divino che il giorno 7 dicembre 1972 lo rende di pubblica ragione dichiarandone l'edizione come tipica per la sostituzione del *Rituale romano* in uso⁴. Si tratta di un documento importante per la Chiesa che nel Concilio Vaticano II aveva posto le linee per una pastorale rinnovata in un mondo in cambiamento. Per comprendere tale cambiamento è necessario rivedere come in passato il *Rituale romano*⁵ di Paolo V abbia influito sulla prassi pastorale del Sacramento dell'unzione, per richiamare poi le riforme proposte sia dal rinnovamento liturgico sia dagli interventi dei Padri Conciliari durante il Vaticano II.

Il *Rituale romano*, pubblicato nel 1614, rappresenta il risultato della convergenza tra la riflessione teologica, elaborata in particolare nel tempo della Scolastica, e la sintesi magisteriale offerta dal Concilio di Trento e l'avvio del processo di unificazione della prassi liturgico-celebrativa. Il

Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI. Sacramento dell'unzione e Cura pastorale degli infermi, Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1974.

³ Cf. PAULUS VI, *Sacram Unctionem Infirmorum. Constitutio Apostolica De Sacramento Unctionis infirmorum*, in *Ordo unctionis infirmorum*, pp. 7-11; PAOLO VI, *Costituzione Apostolica sul Sacramento dell'unzione degli infermi*, in *Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico II e promulgato da Papa Paolo VI. Sacramento dell'unzione e Cura pastorale degli infermi*, Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1974.

⁴ Cf. il *Decreto*, in *Rituale romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico II e promulgato da Papa Paolo VI*, p. 11.

⁵ *Ordo ministrandi sacramentum extremae unctionis. Rituale romanorum. Pauli V pontificis maximi jussu editum. Aliorumque pontificum cura recognitum atque ad normam C.J.C. accomodatum SSMI D.N. Pii Papae XII auctoritate ordinatum et auctum, Editio octava juxta typicam*, Turonibu-s 1952, Tit. VI, cap. I-II, pp. 184-226; *Rituale dei sacramenti e dei sacramentali*, Editrice Vaticana-Daverio-Marietti, Roma 1966, pp. 84-97. Per una presentazione approfondita del Rituale, cf. E. SAPORI, *La cura pastorale del malato nel Rituale romano di Paolo V (1614) e in alcuni Ordini religiosi del secolo XVII. Studio storico-liturgico*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2022.

Rituale rimarrà infatti in uso, unico per la Chiesa latina, fino alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II. In tale libro, la liturgia dei malati è strutturata in una maniera essenziale che comprende la visita frequente e periodica degli ammalati, la comunione sacramentale sotto forma di Viatico, l'unzione con l'olio benedetto, chiamata *extrema unctio*, amministrata «solamente ai fedeli che hanno raggiunto l'uso di ragione e che per malattia e vecchiaia si trovano in pericolo di morte»⁶ e la raccomandazione dell'anima a Dio nel momento del trapasso. Quest'ultima indicazione del *Rituale* esprime in tutta chiarezza la gravità dello stato di salute in cui versa l'infermo, ormai prossimo alla morte.

Anche se i testi continuano a prospettare come possibile la guarigione fisica, l'unzione con l'olio santo è a tutti gli effetti l'estrema unzione, data per la piena purificazione spirituale del malato, attraverso la grazia dello Spirito Santo e il perdono dei peccati, in vista della gloria. I soggetti dell'unzione sono quindi gli infermi così gravi da sembrare in fin di vita. Per questo, come afferma il Concilio di Trento, «questo si chiama sacramento dei moribondi»⁷.

La liturgia si presenta fortemente clericalizzata. I testi liturgici del *Rituale* sono infatti pensati e predisposti ad uso del sacerdote. I malati e i presenti intervengono solo con semplici risposte di assenso alle preghiere e alle azioni rituali del ministro, ribaltando così la situazione dei primi secoli quando i fedeli malati e anche i loro familiari svolgevano un ruolo attivo nell'unzione. Tale situazione rimarrà immutata per circa quattro secoli fino alla riforma del Concilio Vaticano II. In questo lungo periodo, infatti, le variazioni introdotte, soprattutto alla fine dell'Ottocento, sono in genere di poco conto. Alcuni pontefici introdussero parziali mutamenti, legati soprattutto alle preghiere liturgiche, alle invocazioni dei Santi, alle litanie degli agonizzanti. Inoltre, la riflessione teologica si occuperà in questo periodo soprattutto di punti piuttosto secondari e lo studio del sacramento resterà un'appendice del trattato sulla Penitenza.

A partire dagli anni quaranta del secolo scorso, le linee di rinnovamento teologico e liturgico iniziano a preparare il terreno per un diverso approccio al Sacramento dell'unzione. Particolare rilevanza

⁶ *Rituale romanorum*, t. V, c. IV, n.1.

⁷ CONCILIO DI TRENTO, Sessione XIV, *De extrema unctione*, cap. 2, in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, edd., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (edizione bilingue), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1996, n. 1698.

assume il movimento liturgico⁸, che già nella sua fase iniziale evidenzia alcuni problemi sottesi nel rito e nella pastorale del malato. In particolare, in una sessione di lavoro sulla liturgia degli infermi tenutasi a Vanves, in Francia, nell'aprile del 1948⁹, il movimento liturgico ha messo in risalto alcuni limiti della prassi pastorale, dal momento che il *Rituale romano* spesso viene ignorato anche dagli stessi pastori. In quella sessione di lavoro vengono affrontati temi che riguardano la visita al malato, l'unzione, il viatico e la morte del cristiano. Risulta fondamentale l'intervento di Bernard Botte il quale, dopo aver sottolineato l'importanza di un recupero di un ruolo attivo dei malati nella pastorale parrocchiale, afferma che il Sacramento dell'unzione non è il sacramento dell'ultima ora né dell'agonia¹⁰.

Due sono invece le linee di rinnovamento teologiche che si confrontano sul Sacramento dell'unzione: la scuola tedesca e quella francese.

La prima insiste sulla dimensione escatologica del sacramento, considerato come «l'ultima unzione» in relazione con l'unzione battesimale, «la consacrazione per l'ultima lotta», «il sacramento della risurrezione» o del «perfezionamento cristiano», il luogo dell'autorealizzazione della speranza escatologica della Chiesa nel momento definitivo, oppure «l'unzione nella prospettiva escatologica della morte». Questi autori, tra cui vanno segnalati Karl Rahner¹¹ e Gisbert Greshake¹², non ignorano altri aspetti dell'unzione, ma difendono questi aspetti elencati come i più specifici.

La scuola francese, invece, è più essenziale. Seguendo più da vicino la prassi e la teologia della Chiesa primitiva, mette l'accento sulla destinazione dell'unzione agli infermi, non necessariamente in pericolo di morte, sulla sua dimensione di fortificazione dell'infermo per affrontare i dolori della vita, sul suo stesso carattere curativo e terapeutico per la

⁸ Cf. F. BROVELLI, *Radici, acquisizioni, istanze del movimento liturgico nel nostro secolo*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Assisi 1956-1986: il movimento liturgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, pp. 47-74.

⁹ La rivista *La Maison-Dieu* ha dedicato un numero completo a questo convegno di studio dal titolo *La liturgie des malades*, in «*La Maison-Dieu*», 15 (1948).

¹⁰ Cf. B. BOTTE, *L'onction des malades*, in «*La Maison-Dieu*» 15 (1948), pp. 91-107.

¹¹ Cf. K. RAHNER, *Sull'unzione degli infermi*, Queriniana, Brescia 1972.

¹² Cf. G. GRESHAKE, *Estrema unzione o unzione degli infermi? A difesa di una teoria e una pratica sacramentale differenziata*, in «*Communio*» 70 (1983), pp. 182-237.

totalità dell'uomo. Dopo le ricerche di Antoine Chavasse¹³, molti altri autori seguirono le sue orme come, ad esempio, Bernard Sesboüé¹⁴ e Claude Ortemann¹⁵.

Il rinnovamento liturgico e il dibattito teologico sull'unzione degli infermi segnano di fatto il contesto della riflessione del Vaticano II sul sacramento. Nonostante il Concilio non abbia avuto l'intenzione di formulare una dottrina completa sull'unzione, né dirimere le questioni discusse, proporrà tuttavia un programma pratico-liturgico e importanti indicazioni per il rinnovamento del Sacramento dell'unzione soprattutto nella *Sacrosanctum Concilium* (SC) e nella *Lumen Gentium* (LG).

Nella SC abbiamo tre numeri che trattano diversi argomenti sull'unzione. Il n. 73 indica come preferibile il nome «unzione degli infermi», il quale, «non è il sacramento di coloro soltanto che sono in fin di vita. Perciò - continua il documento conciliare - il tempo opportuno per riceverlo ha certamente già inizio quando il fedele, per indebolimento fisico o per vecchiaia, incomincia ad essere in pericolo di morte». Per l'ordine dei sacramenti, nel n. 74 della SC, si legge che «oltre i riti distinti dell'unzione degli infermi e del viatico, si componga anche un "rito continuato", nel quale l'unzione sia conferita al malato dopo la confessione e prima del viatico». In questo modo viene recuperato l'ordine tradizionale di Penitenza-Unzione-Viatico che, in un certo senso, riproduce quello dei sacramenti dell'iniziazione: Battesimo-Confermazione-Eucarestia. Infine, il n. 75 propone che «il numero delle unzioni sia riveduto tenendo conto delle diverse situazioni, e le orazioni che accompagnano il rito dell'unzione degli infermi siano adattate in modo da rispondere alle diverse condizioni dei malati che ricevono il sacramento».

Nella LG l'unzione degli infermi viene inserita in un contesto in cui vengono messe in rilievo la dimensione antropologica, cristologica ed ecclesiologica del sacramento. Si legge infatti al n. 11 che «con la sacra unzione degli infermi e la preghiera dei sacerdoti, tutta la Chiesa raccomanda gli ammalati al Signore sofferente e glorificato, perché alleggerisca le loro pene e li salvi (cf. Gc 5,14-16), anzi li esorta a unirsi spontaneamente alla passione e morte di Cristo (cf. Rm 8,17; Col 1,24), per contribuire così al bene del popolo di Dio».

¹³ Cf. A. CHAVASSE, *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du III au XI siècle*, Librairie du Sacré-Cœur, Lyon 1942.

¹⁴ Cf. B. SESBOÛÉ, *L'onction des malades*, Profac, Lyon 1972.

¹⁵ Cf. C. ORTEMANN, *Il sacramento degli infermi. Storia e significato*, ElleDiCi, Leumann (TO) 1972.

Dando seguito alle disposizioni conciliari, il 15 marzo 1964 vengono costituiti due gruppi di studio (XXII e XXIII) incaricati di revisionare il *Rituale Romano*. Il compito di esaminare il rito dell'unzione è affidato al secondo gruppo di studio, il XXIII, che si avvale della collaborazione di esperti in medicina e di alcuni specialisti della pastorale liturgica degli infermi. Il lavoro del gruppo fu organizzato attorno ai quattro punti indicati dal Concilio: il nome del sacramento, il tempo opportuno per riceverlo, la preparazione di un rito appropriato in collegamento con la confessione e il Viatico, il numero delle unzioni e l'adattamento dei testi eucologici alle diverse situazioni del malato¹⁶.

I lunghi anni intercorsi tra l'inizio dei lavori del gruppo di studio e la promulgazione del nuovo rito, nel 1972, si sono resi necessari per giungere all'elaborazione di un testo che si presenta profondamente rinnovato nella teologia come negli orientamenti liturgici. Il titolo, *Sacramento dell'unzione e cura pastorale degli infermi*, è già per se stesso indicativo del nuovo orientamento, che colloca l'unzione in un contesto pastorale più ampio, comprensivo di riti riguardanti gli infermi.

Nel decreto di promulgazione, la Congregazione per il Culto divino puntualizza il senso dell'unzione, espressione tipica della cura pastorale che la Chiesa dimostra nei confronti dei malati. Seguendo l'esempio di Gesù, che «passò beneficiando e risanando tutti» (At 10, 38), e obbedendo al suo comando di imporre le mani sui malati perché guariscano (cf. Mc 16, 18b), la Chiesa manifesta la sua sollecitudine materna verso le membra sofferenti, «visitando i malati, ma anche confortandoli con il Sacramento dell'unzione, sostenendoli, sia durante la malattia che in pericolo di morte, con il sacramento dell'Eucarestia, e raccomandandoli con le sue preghiere a Dio, specialmente negli ultimi istanti della loro vita».

Alla luce dei dati biblico-patristici, l'unzione torna ad essere considerata meglio quale sacramento dei malati, segno del conforto e della consolazione di Dio verso le membra sofferenti del Corpo di Cristo. Il sacramento si colloca in tal senso nel contesto più immediato della malattia e della sofferenza dell'uomo, quale espressione tipica della vicinanza e della cura della Chiesa. La presentazione dei riti liturgici che riguardano la cura dei malati si apre con un breve e puntuale richiamo al problema del dolore e della malattia, colto come «uno dei più angosciosi per la coscienza

¹⁶ Cf. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1983, p. 665.

umana»¹⁷. In questo contesto, i cristiani, che avvertono come tutti gli altri uomini la complessità della malattia, «illuminati e sorretti dalla fede, hanno modo di penetrare più a fondo il mistero del dolore e sopportarlo con più virile forza»¹⁸. Illuminati dalla fede in Cristo Gesù, morto e risorto, i cristiani acquistano sempre più consapevolezza del valore salvifico della sofferenza, quale strumento prezioso di redenzione per sé e per gli altri.

Il valore redentivo della sofferenza richiama «lo stretto rapporto tra la malattia e la condizione di peccato in cui si trova l'uomo», anche se non bisogna incorrere nell'errore di «considerare la malattia stessa, almeno in linea generale, come un castigo di peccati personali. Cristo stesso, che pure è senza peccato, soffrì nella sua Passione pene e tormenti di ogni genere, e fece suoi i dolori di tutti gli uomini»¹⁹.

In questo contesto, la grazia del sacramento è essenzialmente il dono dello Spirito Santo, nel quale l'uomo «riceve aiuto per la sua salvezza, si sente rinfrancata dalla fiducia in Dio e ottiene forze nuove contro le tentazioni del maligno e l'ansietà della morte»²⁰. Reso saldo nella fede, dalla particolare effusione dello Spirito di forza, l'infermo non solo è in grado di sopportare con cristiana forza la malattia, ma può combatterla fino a recuperare pienamente la salute, qualora ne derivasse un vantaggio per la sua salvezza spirituale. Inoltre, come già indicato dalla Lettera di Giacomo, il Sacramento dell'unzione può donare al malato, «il cui stato di salute risulta seriamente compromesso per malattia o vecchiaia»²¹, «se necessario, anche il perdono dei peccati, portando così a compimento il cammino penitenziale del cristiano»²².

L'elemento fondamentale del rito dell'unzione è costituito dalla «preghiera della fede»²³, che è la condizione minima e sufficiente per accedere al sacramento e riceverlo fruttuosamente. I sacramenti, infatti, che suppongono la fede personale e della Chiesa, «con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò sono chiamati "sacramenti della fede"»²⁴.

¹⁷ *Praenotanda*, in *Sacramento dell'unzione*, cit., n. 1a.

¹⁸ *Ibid.*, n. 1b.

¹⁹ *Ibid.*, n. 2.

²⁰ *Ibid.*, n. 6.

²¹ *Ibid.*, n. 8.

²² *Ibid.*, n. 6.

²³ *Ibid.*, n. 7.

²⁴ SC 59.

Alla luce del dato biblico, riformulato dal Concilio, il rito dell'unzione dà grande rilievo alla fede nella celebrazione che esprime e si manifesta. È necessario, pertanto, ravvivare e manifestare sia la fede del ministro che conferisce il sacramento, e sia soprattutto quella del malato che lo riceve. Infatti, più che la ricezione materiale dell'unzione, «sarà la sua fede e la fede della Chiesa che salverà l'infermo, quella fede che mentre si riporta alla morte e alla risurrezione di Cristo, da cui il sacramento deriva la sua efficacia (cf. *Gc* 5, 15) si protende anche verso il regno futuro, di cui il sacramento è pegno e promessa»²⁵.

La riscoperta della tradizione operata dal movimento liturgico, le riflessioni teologiche sul sacramento e le indicazioni conciliari hanno quindi dato forma al nuovo *Ordo* e hanno di fatto restituito «una centralità alla finalità terapeutica del sacramento stimolando una riflessione orientata a valorizzare la situazione antropologica di malattia come punto di partenza per la comprensione del Sacramento dell'unzione»²⁶. È questa acquisizione teologica che ci spinge ora a riflettere sul senso della malattia nel nostro tempo. A tal proposito è importante precisare che assumere come centrale il riferimento alla malattia non significa dedurre il sacramento dalla condizione antropologica, ma permette di riconoscere che la verità del sacramento, la nostra assimilazione al mistero pasquale di Cristo, si attua nella nostra vita, in tutte le situazioni che essa presenta. Tra queste, la malattia «appartiene al numero di quelle esperienze fondamentali che concorrono a definire la qualità della condizione umana, che segnano quindi la vita di tutti noi»²⁷.

2. La malattia nel contesto odierno

La comprensione della malattia nell'attuale contesto è caratterizzata da alcuni tratti. Il grande e significativo progresso delle scienze mediche rappresenta senza dubbio una conquista di civiltà a servizio della vita umana. Occorre tuttavia anche riconoscere che il progresso medico-scientifico, unito alla rivoluzione tecnologica, porta con sé anche il rischio

²⁵ *Praenotanda*, in *Sacramento dell'unzione*, n. 7.

²⁶ A. GAINO, *Vivere la malattia come tempo di prova e di grazia. Il sacramento dell'Unzione degli infermi: approccio teologico-morale*, in «Esperienza e Teologia» 1 (2017), p. 64.

²⁷ G. ANGELINI, *La malattia, un tempo per volere. Saggio di filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 3.

di una comprensione riduttiva della malattia. In questo senso è possibile individuare alcuni tratti che caratterizzano la comprensione della malattia nell'attuale contesto culturale.

Un primo tratto è rappresentato dalla «medicalizzazione»²⁸, fenomeno che porta a considerare la malattia stessa sempre più come «problema tecnico» che riguarda l'organismo, di cui vi è un competente, cioè il medico, sempre più specializzato e parcellizzato. Vi è il rischio, in questo modo, di «oggettivazione» della malattia, cioè di una sua esclusiva assunzione come fatto clinico, per il quale si richiede una specifica competenza. L'attenzione si concentra sulla parte malata, sull'organismo malato e passa così in secondo piano la persona malata. La malattia viene controllata e indagata dallo «sguardo clinico»²⁹ come sintomo, segno di cui si cercano le cause e se ne considera l'esito, e non appare più come simbolo di cui si domanda il senso. A tal riguardo, osserva Umberto Galimberti,

lo sguardo medico non incontra il malato ma la sua malattia, e nel suo corpo non legge una biografia, ma una patologia, dove la soggettività del paziente scompare dietro l'oggettività dei segni sintomatici che non rinviano a un ambiente, a un modo di vivere, a una serie di abitudini contratte, ma a un quadro clinico dove le differenze individuali scompaiono³⁰.

Il curante diviene sempre più un esperto della salute del corpo, dispensatore o mediatore di una salute ritenuta dono della scienza. Per alcuni, inoltre, come ad esempio Giorgio Agamben, la medicina, nella sua forma tecno-scientifica e bio-politica, sta assumendo la forma di una «fede vittoriosa», e sta assumendo le stesse articolazioni dottrinali della religione cristiana, divenendo in tal modo essa stessa «una religione»³¹.

I rapidi e notevoli progressi della medicina hanno in effetti indotto a incentrare l'attenzione sugli aspetti biofisici, arrivando ad un modello biomedico che identifica la malattia rispetto a precisi parametri biologici,

²⁸ ANGELINI, *La malattia*, cit., p. 29.

²⁹ Cf. M. FOUCAULT, *La nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998.

³⁰ U. GALIMBERTI, *Malattia*, in ID., *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 133.

³¹ G. AGAMBEN, *La medicina come religione*, 2 maggio 2020, in: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione> [consultato il 04.06.2020].

classificabili con segni e sintomi, e analizzabili secondo i rigorosi canoni della *Evidence Based Medicine*.

Questo processo di “medicalizzazione” della malattia porta con sé una progressiva “estraneazione” della persona malata dal processo di cura. In effetti, l’approccio tecnico fa sì che il malato resti passivo e lasci quasi esclusivo spazio d’intervento a chi ha competenza in materia, al personale medico-sanitario, che risulta essere l’attore principale, se non esclusivo, nel processo di cura del malato.

Occorre tuttavia osservare a tal proposito che lo stesso ambiente medico sta prendendo coscienza di tale riduzionismo, invitando a un cambio di paradigma. Emergono infatti approcci e modelli dell’agire clinico, come la Medicina Narrativa, la *Patient-Centered Medicine* ed altri ancora. Pur con varie differenziazioni, richiamano tutti alla necessità di coniugare la prospettiva del medico con quella del paziente, dei suoi valori, del suo vissuto, del suo gruppo familiare e sociale di riferimento. «La narrazione della malattia - scrive l’antropologo tedesco Victor von Weizsäcker, fondatore dell’antropologia medica - non è solo la descrizione di un processo patologico, ma del vissuto di uno specifico essere umano in una particolare situazione»³². È un passaggio da un modello di cura centrato sulla malattia a un modello che si interessa del malato preso in cura come persona, nella sua interezza esperienziale. La possibilità di dare significato agli eventi nei quali ci si trova coinvolti costituisce già di per sé una tappa fondamentale per la loro rielaborazione. Se le spiegazioni biologiche offrono, infatti, la base razionale per comprendere la dinamica fisiopatologica della malattia, esiste un livello psicologico e spirituale non meno importante per la rielaborazione soggettiva degli eventi della vita. In questo contesto, va ricordato, in particolare, lo psichiatra George Engel che, in un articolo del 1977, porrà le basi del paradigma olistico o globale della presa in carico dei pazienti, delle loro malattie, e proporrà un modello che verrà chiamato rapidamente biopsicosociale³³. Su questa scia, inoltre, rilevanti documenti all’interno delle professioni sanitarie affermano che i “bisogni spirituali” delle persone malate esistono e che molte figure sono chiamate a farsene carico³⁴.

³² V. von WEIZSÄCKER, *Filosofia della medicina*, Milano 1996, p. 103.

³³ Cf. G. ENGEL, *The Need for a New Medical Model: A challenge for Biomedicine*, in «Science» (1977) 196, pp. 129-136.

³⁴ Cf. AMERICAN ASSOCIATION OF COLLEGES OF NURSING, *The essentials of baccalaureat education for professional nursing practice*, 2008 in: <http://aacn.nche.edu> [consultato il 10.04.2022]; C.M. PUCHALSKY - B. FERRELL - R. VIRANI, *Improving the quality of*

Ciò ha permesso a Daniel Sulmasy, che ha contribuito per anni al dibattito Bioetico negli Stati Uniti, a proporre il modello «biopsicosociale-spirituale», nel quale «trovano spazio non parti separate della realtà umana da suddividere tra specialisti, ma dimensioni distinte sempre presenti e intercorrelate nell'interezza della persona»³⁵. Questa attenzione alla dimensione religiosa e spirituale del paziente ha provocato, in alcuni contesti europei e nordamericani, un rimodellamento dei rapporti professionali all'interno dell'*équipe curante* e ha contribuito ad una presa in carico interdisciplinare dei pazienti e delle loro malattie³⁶.

È importante qui sottolineare il fatto che questi correttivi, che mirano ad un profondo cambiamento nell'approccio al malato, intendono sottolineare che la malattia non va solo curata, ma va anche "vissuta". In sostanza, le possibilità cresciute di diagnosi e di cura hanno mutato la percezione della malattia da parte della coscienza. I mutamenti nel vissuto soggettivo sono certo meno appariscenti rispetto a quelli clinici. Per essere individuati chiedono che ci si ponga nell'ottica della coscienza personale. Ad essa viene però assegnata poca attenzione e, quando questo accade, è di genere soltanto psicologica e non raggiunge il profilo propriamente morale, quello cioè per il quale la malattia diviene un compito proposto alla coscienza dell'uomo. In questo modo, l'obiettivo del sollievo e del benessere è decisamente privilegiato rispetto a quello del "bene", e quindi anche della ricerca della "verità" iscritta nell'esperienza di malattia. La conseguenza di questo approccio provoca un processo di rimozione della questione morale.

Se a questa situazione di rimozione si aggiunge la lievitazione del potere della medicina sulla malattia, viene a delinarsi un ribaltamento che provoca, per certi versi, «un potere della malattia sull'uomo»³⁷.

spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference, in «Journal of Palliative Medicine» 12 (2009), pp. 885-904; C. M. PUCHALSKY - R. VITILLO - N. HULL SKELLER, *Improving the spiritual dimension of whole person care: reaching national and international consensus*, in «Journal of Palliative Medicine» 17 (2014), pp. 642-656; S. NOLAN - P. SALTmarsh - C. LEGET, *Spiritual care in palliative care: working towards an EAPC Task Force*, in «European Journal of Palliative Care» 19 (2011), pp. 86-89.

³⁵ D. SULMASY, *A biopsychosocial-spiritual model for the care of patients at the end of life*, in «The Gerontologist» 42 (2002), p. 29.

³⁶ Per un approfondimento, cf. S. SERAFINI, *La cura spirituale del malato. Il "criterio dei bisogni spirituali" e la nuova identità del cappellano ospedaliero*, in «Firma» 70 (2020), pp. 23-44.

³⁷ ANGELINI, *La malattia*, cit., p. 47.

La conseguenza di tale rovesciamento è infatti la debolezza del soggetto nei confronti della malattia stessa, poiché al crescente potere del medico sembra corrispondere un diminuito potere del malato. Questo fenomeno è descritto da Giuseppe Angelini distinguendo tre aspetti. Il primo aspetto, «il più materiale»³⁸ consiste nella crescente estensione dei tempi della malattia in rapporto all'arco complessivo della vita umana. Oggi, infatti, di molte malattie non si muore, ma da esse neppure si guarisce, e la persona è destinata a convivere a lungo con la malattia. Ecco perché, secondo Angelini, «la figura del malato cronico può essere considerata come esclusiva della nostra epoca»³⁹, e «la prolungata convivenza dell'uomo con la malattia accompagna tutte le forme della vita di relazione, alimentando una diffusa percezione di vulnerabilità dell'uomo nei confronti della malattia»⁴⁰. Il secondo aspetto riguarda il «peso psicologico che la possibilità di malattia esercita sulle forme del vivere. L'uomo appare oggi più preoccupato rispetto a quanto non fossero i suoi padri»⁴¹ e «viene spesso come oppresso dal timore ossessivo che all'improvviso possa manifestarsi in lui una malattia "mostruosa"»⁴². Infine, secondo il teologo milanese, non è cresciuto solo il peso psicologico della malattia effettiva o temuta, ma è cresciuto anche il suo «peso morale»⁴³. L'uomo della società secolare appare infatti «debole sotto il profilo delle risorse morali e spirituali di cui dispone per vivere la malattia come tempo in cui si può volere, e addirittura di deve volere. La malattia infatti è un tempo opportuno per la libertà, e non invece un tempo nel quale ci sia altro da fare che aspettare e "sperare" che passi»⁴⁴.

Ragionare in termini di risorse morali che consentono di vivere il tempo della malattia significa dunque entrare in contatto con un aspetto decisivo: quello del senso. Se il dolore e la malattia vengono compresi all'interno di un approccio medico-scientifico, esso rappresenta un "problema" da risolvere. Soltanto quando il dolore diventa una "questione" per la coscienza personale solleva un interrogativo relativo al suo senso. Come sentenza Nietzsche: «L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che fino a oggi è dilagata su tutta

³⁸ *Ivi.*

³⁹ *Ivi.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁴¹ *Ivi.*

⁴² *Ibid.*, p. 47.

⁴³ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

l'umanità». E subito aggiunge, a riconoscimento del merito del cristianesimo, che «l'*ideale ascetico offrì ad essa un senso*»⁴⁵.

La malattia si presenta allora come evento in quanto fa emergere o risveglia nei malati una dimensione morale e spirituale che si pone sul piano del senso della vita e dei valori vissuti. Nel dolore e nella malattia seria tutto è rimesso in gioco e si aprono interrogativi nuovi anche riguardo la fede in Dio. La questione è quella della teodicea: se Dio è buono ed è onnipotente, perché esistono malattia, sofferenza e morte? Ma è anche e soprattutto la questione della tenuta della fede personale: come credere alla paternità/maternità di Dio se devo soffrire, se sperimento solitudine e abbandono, se quanto ho vissuto come dono sembra ora venire meno? Emerge in questa prospettiva quindi un compito etico affidato al malato di dare senso all'esperienza della malattia.

Tale compito etico e spirituale è ben noto alla tradizione cristiana ed è stato declinato sviluppando il tema della malattia come "occasione per fare penitenza". Tale visione della malattia è però oggi discutibile a partire proprio dal messaggio del Nuovo Testamento che ha sciolto il nesso immediato tra colpa e malattia. Tuttavia, in un contesto segnato dalla "medicalizzazione della malattia", si potrebbe finire per assecondare la tendenza a vedere nella malattia anzitutto un compito per altri e a rimuovere il fatto che essa rappresenta invece un tempo della vita nel quale l'uomo è chiamato, con nuova urgenza, a disporre di sé. L'insorgere della malattia suscita infatti la consapevolezza di quanto poco si sia apprezzata la vita sana di cui si è goduto fino a quel momento. Essa appare ora come vita sprecata. In rapporto a questa nuova percezione della vita che la malattia è in grado di provocare, il compito morale che essa porta con sé è l'appello «a convertire la qualità di desideri e occupazioni che polarizzano la vita»⁴⁶, e a «cercare una *forma del volere diversa*, capace di resistere agli effetti della malattia»⁴⁷.

In questo senso, la malattia diviene un compito per il malato e la sua coscienza. In particolare, in un contesto culturale che contribuisce fortemente alla rimozione della morte dall'orizzonte della coscienza personale, la malattia diviene «la vicenda attraverso la quale il singolo può, e rispettivamente deve, appropriarsi della propria morte. Come è stato da

⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in G. Colli - M. Montinari, Opere di F. Nietzsche, VI, Adelphi, Milano 1968, p. 366.

⁴⁶ ANGELINI, *La malattia*, p. 21.

⁴⁷ Ivi.

sempre. Così è con particolare evidenza oggi. Perché oggi il tempo della malattia è diventato disteso, addirittura prolisso»⁴⁸. Su questo aspetto, Gibert Greshake richiama l'attenzione sul pericolo che l'eliminazione della morte quale momento per comprendere la natura dell'unzione degli infermi possa confermare e rafforzare l'attuale tentazione alla rimozione della morte. Scrive infatti il teologo tedesco:

Se pensiamo all'importanza della morte per la nostra vita e vediamo che, rimuovendo la morte, la vita diventa sempre più piatta e superficiale, occorre che ci poniamo seriamente la domanda se il passaggio dal sacramento dell'"estrema unzione" all'"unzione dei malati" non sia un contributo (certo non meditato e inconscio) alla tendenza della società alla rimozione della morte. Non è un servizio della chiesa all'uomo moderno confrontarlo con la realtà del morire e della morte?⁴⁹

In questo senso, il messaggio che la malattia consegna consiste nel prendere consapevolezza che

la vita, quale appare nei tempi normali dell'esistenza, non è affatto ovvia, ma è destinata a svanire. La malattia rappresenta perciò per ogni persona un impellente e ineludibile richiamo alla consapevolezza che la vita non è in suo potere, ma se c'è, è in virtù di un'opera arcana di Dio⁵⁰.

La malattia fa dunque cogliere la vita come un dato sorprendente, non affatto scontato, e induce quindi a prendere coscienza dell'errore che il vivere come se la vita fosse proprietà di cui la persona dispone, come spazio interamente disponibile. La malattia rivela invece la fragilità di questi presupposti. E solleva inoltre la questione del futuro e della possibilità di nutrire speranza per la propria vita futura. In questo senso, «l'esperienza della malattia ha l'effetto di rendere manifesta la necessità di una scelta, per poter trovare una speranza»⁵¹. E si tratta di una scelta che assume la «figura della fede, cioè di un credito concesso a ciò che non si

⁴⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁹ GRESHAKE, *Estrema unzione o unzione degli infermi?*, cit., p. 37.

⁵⁰ MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, cit., p. 415.

⁵¹ G. ANGELINI, *La malattia tempo di conversione. Una verità inattuale nel tempo della medicina*, in A. GRILLO - E. SAPORI (a cura di), *Celebrare il sacramento dell'unzione degli infermi. Atti della XXXI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Valdagrone 24-29 agosto 2003*, Edizioni Liturgiche, Roma 2005, pp. 17-18.

vede»⁵². Ed è in questo quadro etico-antropologico-spirituale che può inserirsi la proposta ecclesiale del Sacramento dell'unzione.

3. Il recupero della dimensione ecclesiale-comunitaria dell'unzione

La riflessione teologica intorno al sacramento si è concentrata, come precedentemente indicato, attorno a due linee interpretative: quelle che prendono come riferimento essenziale per il sacramento ora la malattia ora la morte. Accanto a queste riflessioni, sono stati affrontati e approfonditi temi con rilievi di ordine storico, teologico, dogmatico e pastorale⁵³. Ci si è chiesti, ad esempio, se l'unzione, in quanto sacramento, sia una questione problematica e in quale senso oggi abbia ancora valore la sua natura teologica⁵⁴. Sono stati messe in luce prospettive riguardanti i soggetti, il ministro, gli effetti, il rinnovamento del sacramento, come pure sul significato dell'olio benedetto⁵⁵. Tuttavia, il recupero della situazione antropologica di malattia come punto di partenza per la comprensione del Sacramento dell'unzione» operato dall'*Ordo*, le considerazioni sul significato della malattia e sul compito etico e spirituale da essa istituito, permettono di individuare un sentiero in cui inserire una riflessione sul sacramento celebrato dalla chiesa per i malati per essere vissuto in consapevolezza e celebrato nella fede.

A tale scopo è necessario sottolineare l'urgenza del recupero della dimensione ecclesiale-comunitaria iscritta nella celebrazione del

⁵² MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, cit., p. 416.

⁵³ Cf. Z. ALSZEGHI, *L'unzione degli infermi*, in «Civiltà Cattolica» 124 (1973), pp. 319-328; G. COLOMBO, *Aspetti teologici, antropologici e liturgico-pastorali nel rito dell'unzione dei malati*, in «Rivista Liturgica» 61 (1974), pp. 475-503; G. DAVANZO, *L'unzione degli infermi: note storiche, teologiche, pastorali*, in «Ephemerides liturgicae», 89 (1975), pp. 321-344.

⁵⁴ Cf. G. DAVANZO, *L'unzione degli infermi ha valore oggi?*, Salcom, Bederò (VA) 1972; G. MOIOLI, *L'unzione dei malati: il problema teologico della sua natura*, in «Teologia» 3 (1978), pp. 33-55.

⁵⁵ Cf. A.M. TRIACCA, *Gli "effetti" dell'unzione degli infermi. Il contributo del nuovo OUI ad un problema di teologia sacramentaria*, in «Salesianum» 38 (1976), pp. 3-41; P. SORCI, *L'olio per l'unzione. Commento alla benedizione dell'olio*, in «Rivista Liturgica» 80 (1993), pp. 289-301; PH. ROUILLARD, *Le ministre du sacrement de l'onction des malades*, in «Nouvelle Revue Theologique» 111 (1979), pp. 395-402; A. ONATIBA, *La uncion de los enfermos: condiciones de una renovacion sacramental*, in «Conciulium» 119 (1976), pp. 437-445.

Sacramento dell'unzione. Innanzitutto, occorre ricordare che l'ecclesialità qualifica ogni vero sacramento. Fuori del contesto ecclesiale i sacramenti diventano segni incomprensibili e inefficaci quanto una parola isolata dal brano di cui fa parte. Essi sono gesti salvifici del Cristo risorto compiuti in e mediante la Chiesa. In questo senso, scrive Giorgio Gozzellino, «la comunitarietà è essenziale perché l'unzione rappresenta il segno di conforto di Cristo e della Chiesa»⁵⁶. La Chiesa, continua Gozzellino,

interviene infatti a un doppio livello come chiesa-sacramento essa proporziona l'efficacia salvifica del Cristo glorificato. Come Chiesa-comunione esercita, grazie alla propria unione con Cristo, una efficienza salvifica interamente derivata e subordinata a quella Cristo⁵⁷.

Infine, la comunitarietà si mostra fondamentale perché, come sottolineato dal titolo dell'*Ordo*, non si dà unzione senza la cura pastorale dei malati. In questo senso, l'unzione è un gesto della comunità che completa il lavoro di tutta la comunità cristiana.

A partire da questo sfondo ecclesiale-comunitario, l'azione sacramentale viene correlata non solo alla dinamica antropologica della libertà del malato, ma agisce stabilendo una relazione tra il malato e la comunità dei credenti. Il malato è infatti posto nelle condizioni di uscire dalla sua solitudine e, attraverso il sacramento e la cura pastorale messa in atto da parte della chiesa, viene ricostruito un rapporto sociale che la malattia aveva messo in crisi. A tal proposito, Hans Windisch sottolinea il fatto che

la chiesa si sottrae alla tendenza di escludere il malato, ma accoglie malato e malattia all'interno della comunità e se ne prende cura. L'imposizione delle mani esprime appunto il prendersi cura del malato da parte della chiesa, l'unzione con l'olio esprime l'azione dello Spirito e l'insieme del rito è inserito in un contesto d'azione pastorale rivolta ai membri della comunità»⁵⁸.

⁵⁶ G. GOZZELLINO, *L'unzione degli infermi. Sacramento della vittoria sulla malattia*, Marietti, Brescia 1976, p. 171.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁸ H. WINDISCH, *Die Krankensalbung. DenkantöBe für die Pastoral*, in «Theologisch-praktische Quartalschrift» 143 (1995), 48-50. Questa dimensione del sacramento è particolarmente evidente nella celebrazione comunitaria, cf. S. DE BOER, *The Collective Anointing of the Weak. A Sign of Solidarity with All the Suffering*, in «Questions Lituriques» 76 (1995), pp. 73-85.

In effetti, la *LG*, al n. 11, insiste sul Sacramento dell'unzione come esperienza ecclesiale. La Chiesa, ricorda il documento conciliare, esorta i malati a «cooperare al bene del popolo di Dio», «associando la loro vita alla passione e alla morte di Cristo». L'articolazione tra sacramento e azione di Dio trova qui una prima via: quando la malattia tende a separare il malato dalla comunità, questa concezione del sacramento tende a rimettere il malato al centro della vita della comunità. Viene qui a configurarsi un aspetto «olistico comunitario»⁵⁹ per cui il malato risulta parte viva di una comunità e le sue sofferenze sono un valore non solo per se stesso, ma anche per tutta la comunità. È tutta la Chiesa che agisce, che dà, ma, allo stesso tempo riceve. In questo modo, viene offerta un nuovo senso dell'esistenza. Infatti, attraverso il ritrovato legame con la comunità di credenti, al malato è offerta la possibilità di comprendere e di vivere alla luce della vocazione cristiana il lato dell'esistenza che si presenta segnato dal limite e dalla messa in questione del proprio progetto di vita e di ogni progetto per il futuro. In questo modo, afferma Maffeis, «il sacramento sostiene il credente nell'accettare e vivere il limite dell'esistenza personale e, insieme, riafferma la promessa mantenuta nella vocazione cristiana e gli addita una speranza possibile»⁶⁰.

Vieni qui a compiersi ciò che Mario Florio sostiene con la nozione di «re-integrazione nella comunità cristiana»⁶¹. Per il teologo marchigiano, la «prossimità amorosa e salvifica della comunità cristiana nei confronti delle persone malate e in particolare di quelle che in virtù del legame battesimale»⁶², manifestata dalla pastorale e dal Sacramento dell'unzione, permette di attivare «un processo di guarigione dell'anti-simbolico che la malattia porta con sé»⁶³. In particolare, continua Florio, «la nozione di re-integrazione, in analogia a quell'altra guarigione posta in essere dal sacramento della penitenza laddove esso riconduce alla ri-conciliazione, è relativa al processo di disgregazione anti-simbolica operato dalla malattia

⁵⁹ R. ZANCHETTA, *Malattia, salute, salvezza. Il rito come terapia*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2004, p. 224.

⁶⁰ MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, cit., p. 417.

⁶¹ M. FLORIO, *La persona malata nel grembo della comunità cristiana. Prospettive per una rilettura teologica degli effetti del sacramento dell'unzione degli infermi*, in A. GASPERONI (a cura di), *L'Unzione degli Infermi. Sacramento di guarigione e di vita*, Massimo, Milano 2007, p. 140.

⁶² *Ibid.*, p. 139.

⁶³ *Ibid.*, p. 140.

e che essa vuole appunto superare»⁶⁴. In tal senso, la comunità cristiana intende sanare e guarire, cioè re-integrare, quella separazione messa in opera dalla malattia e dalle conseguenze che essa comporta.

La comunità cristiana re-integra una persona che già fa parte di essa per i vincoli della fede e del battesimo e che ora nell'esperienza della malattia, e dunque presa in una dimensione esistenziale nuova, viene ad essere accolta nel grembo ecclesiale con una risposta salvifica nuova ovvero rispondente alla sua nuova condizione⁶⁵.

Riguardo al valore del gesto liturgico compiuto dalla chiesa per i malati, Andrea Grillo sottolinea che la celebrazione del sacramento non può essere considerata «semplicemente un intervento sacro *in extremis* all'interno di una realtà già purtroppo nota, ma è piuttosto un'esperienza simbolica-rituale della Pasqua»⁶⁶. La malattia non è una realtà completamente conosciuta dal malato, sulla quale la Chiesa ha qualcosa di religioso da dire. Il sacramento dei malati intende invece aiutare a vivere all'interno della comunità credente la disgregazione operata dalla malattia e a comprendere questa condizione attraverso un'esperienza simbolica costituita da segni, invocazioni, evocazioni.

è come se la Chiesa, in un contesto estremamente delicato come quello della malattia grave, riconoscesse di poter accedere alla verità della malattia e della morte solo mediante quei "riti del malato", che annunciano simbolicamente l'efficacia del Mistero pasquale qui ed ora⁶⁷.

Non si tratta quindi di un atto magico che cerca una guarigione prodigiosa per vie alternative a quelle percorse dalla medicina, ma di un gesto ecclesiale, capace di inserire il malato al centro della comunità cristiana, e simbolico, che presuppone la complessità della malattia e l'insieme delle dimensioni umane che vi sono coinvolte.

In questo senso, l'azione sacramentale traspone la realtà della malattia su un livello di esperienza comunitaria e simbolica sulla quale la relazione con Dio trova espressione e può essere sperimentata.

⁶⁴ Ivi.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 140-141.

⁶⁶ A. GRILLO, *L'unzione degli infermi: salvezza e guarigione. Quale efficacia sacramentale?*, in GRILLO - SAPORI (a cura di), *Celebrare il sacramento dell'unzione degli infermi*, cit., p. 43.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.

Questa trasposizione della realtà non è però una fuga dalla realtà. Al contrario: in questo modo la realtà è spiegata e rischiarata al livello più alto e profondo. Ciò che qui “propriamente” accade, accade mediante la parola della fede e la santa unzione, che è di fatto una reale unzione del corpo come simbolo della guarigione, ma di una guarigione che intende tutto l’essere umano⁶⁸.

In questa prospettiva, come afferma Gozzellino, il «*conforto-rimedio del rinvigorimento spirituale*», donato dal Sacramento dell’unzione permette di «divenire atti a vivere qui ed ora la situazione di malato in modo cristiano, cioè nel modo della lotta-accettazione o della resa resistente»⁶⁹. Il sacramento diviene un sostegno alla libertà nel suo gravoso compito di operare una ricostruzione paziente dei vari tipi di comunione spezzati dalla malattia, una integrazione realistica della finitezza, una riorganizzazione delle forze indebolite. Esso quindi, «conforta la libertà, la aiuta a rimediare i danni della malattia, e la rinvigorisce. La fa uscire dalla debolezza esistenziale causata dalla gravità della crisi che deve affrontare»⁷⁰. In questo senso, la parola “conforto” sta ad indicare *l’essere forte con*, ed intende esprimere la presenza attiva, quella di Cristo e della Chiesa, che rende forti e che promuove l’uomo abilitandolo ad un cammino personale e comunitario di integrazione.

Il recupero della dimensione ecclesiale-comunitaria del sacramento conduce ora ad indagare un’altra questione relativa al rapporto tra i sacramenti di guarigione proposti dalla Chiesa e per meglio così comprendere la relazione e il senso che intercorre tra gli effetti di “guarigione” e “salvezza” operati dai sacramenti nella vita cristiana del battezzato.

4. La vita cristiana tra “guarigione e salvezza”

È noto come nella tradizione cristiana la guarigione sia stata intesa non nel senso del recupero della salute fisica, ma in senso più ampio come guarigione spirituale. E tuttavia, la malattia, come realtà concreta che

⁶⁸ Ivi.

⁶⁹ GOZZELLINO, *L’unzione degli infermi*, cit., p. 139.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 140.

colpisce tutto il corpo, rappresenta il presupposto necessario per l'amministrazione del Sacramento dell'unzione.

Precisare il significato del sacramento in relazione alla condizione corporea di malattia pone di fronte a un problema, come rileva giustamente Maffeis, «di non facile soluzione»⁷¹. Infatti, precisa il teologo bresciano, «non è soddisfacente l'interpretazione in senso puramente metaforico della guarigione donata dal sacramento. Ma al tempo stesso non è possibile equiparare l'efficacia del sacramento al semplice recupero della salute fisica»⁷². La direzione da intraprendere sembra quindi essere quella di una efficacia in quanto coinvolge tutta la creatura umana, nell'unità di corpo e spirito.

Occorre in effetti osservare come gli schemi antropologici presupposti da recenti orientamenti teologici che si confrontano sulla natura del Sacramento dell'unzione, non sono uno strumento neutrale per la comprensione del sacramento, ma orientano di fatto anche la definizione dell'effetto specifico dell'unzione degli infermi. A tal proposito, una linea teologica che accentua la distinzione e il legame tra spirito e corpo sottolinea che la malattia comporta una divisione degli elementi che compongono l'essere umano. La malattia provoca l'invasione nella coscienza della percezione del corpo che si impone come realtà esteriore ad essa. Al tempo stesso, la malattia comporta una frattura relazionale del malato dagli altri e, inoltre, in quanto esperienza del limite, rappresenta un annuncio della morte. All'interno di questo sfondo antropologico, l'effetto del sacramento viene compreso come "guarigione", cioè conforto dell'anima e sollievo del corpo, in modo da unire la dimensione spirituale e corporea. Il conforto donato dal sacramento implica cioè per il credente la riconciliazione con il proprio corpo, percepito nella sua estraneità, ma accettato nella sua fragilità. La "guarigione" assume così il significato di ricostruzione dell'unità del soggetto minacciata dalla sofferenza e la restaurazione di un nuovo modo di comunicazione con gli altri, che rifiuta il ripiegamento su se stessi e l'accettazione della propria finitudine⁷³.

Un'altra linea di riflessione intende il sacramento come una chiamata rivolta alla libertà umana alla quale è data la possibilità di realizzarsi come obbedienza a Dio, accettando il proprio limite.

⁷¹ MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, cit., p. 140.

⁷² Ivi.

⁷³ Cf. la prospettiva delineata da autori come: J-PH. REVEL, *Traité des sacraments VI. L'onction des malades*, Cerf, Paris 2009, p. 168; GOZZELLINO, *L'unzione degli infermi*, cit., pp. 116-138, ORTEMANN, *Il sacramento degli infermi*, cit., pp. 60-61.

In questo modo, la fine della vita biologica può essere vissuta come aspetto che appartiene al compimento della relazione della libertà umana con Dio. La morte diviene così *via* attraverso cui si realizza il compimento della creatura e questa raggiunge in pienezza la comunione con Dio. Per chi si trova nella malattia e in tale condizione sperimenta la minaccia sulla sua vita e sulla stessa relazione con Dio che nella sua esistenza ha vissuto, l'unzione dei malati è segno di "salvezza" che rende efficace la comunione escatologica con il Signore risorto⁷⁴.

Più in generale, si assiste ad un incrocio di difficoltà nel pensare in modo correlato le esperienze di malattia/guarigione e salute/salvezza. Oltre alla mancanza, come rilevato da Giuseppe Angelini, da parte della teologia morale di una «teologia della malattia»⁷⁵ che non sia incastonata tra lecito/illecito o all'interno di una letteratura spirituale e ascetica, vi è la difficoltà, come rilevato da Sergio Ubbiali, da parte della teologia della salvezza «di rendere ragione del carattere del "male" della malattia e di "bene" della salute»⁷⁶. Vi è quindi un incrocio che consiste nella difficoltà della malattia a raccordarsi con la teologia della salvezza e della teologia della salvezza a comprendere il male della malattia.

Per uscire da questo incrocio interpretativo che oscilla tra "guarigione" e "salvezza" è necessario, secondo Andrea Grillo, una più chiara «*differenza*»⁷⁷ dell'unzione (V sacramento) rispetto alla penitenza (IV sacramento), con la quale costituisce i due sacramenti di guarigione, e la sua precisazione in riferimento al battesimo.

L'unzione degli infermi è inserita tra i due sacramenti di guarigione: «si tratta – scrive Andrea Grillo – non della *guarigione dell'uomo* - che avviene nel battesimo -, bensì della *guarigione del cristiano*»⁷⁸. Questa distinzione è utile perché, secondo il docente del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma, «impedisce di sovraccaricare di aspettative rispetto al sacramento (che è soltanto aiuto e rimedio per la logica del battesimo e della eucarestia), e favorisce una assimilazione alla penitenza

⁷⁴ Cf. la prospettiva delineata da GRESHAKE, *Estrema unzione o unzione degli infermi?*

⁷⁵ Cf. ANGELINI, *La malattia*, cit., pp. 15-63.

⁷⁶ Cf. S. UBBIALI, *Teologia, salute e salvezza. La rivelazione di Dio e i beni dell'uomo*, in A. N. TERRIN, *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interesse*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1994, p. 309.

⁷⁷ GRILLO, *L'unzione degli infermi*, cit., p. 53.

⁷⁸ Ivi.

non anzitutto sul piano del “perdono dei peccati”, quanto sul piano della “risposta della libertà al perdono ottenuto”»⁷⁹.

In secondo luogo, rispetto al rilievo della “sofferenza per colpa”, che è tipico del IV sacramento, il quale risponde a tale sofferenza nella sua complessa articolazione di *contritio*, *confessio*, *satisfactio* e *absolutio*, nel V sacramento viene posta in evidenza la «sofferenza senza colpa: è il dolore, il patimento, la perdita di senso che l’uomo subisce nel proprio corpo. È “l’essere toccati nelle carne e nelle ossa” come principio di perdita di relazioni con se stesso, con il prossimo e anche con Dio»⁸⁰. Questo punto è importante. Infatti, continua Grillo,

come la sofferenza penitenziale della crisi per colpa comporta un “lavoro di ricordo e del lutto, accanto e oltre al dono del perdono/promessa”, così la crisi senza colpa porta ad un lavoro della memoria e del lutto per riconoscere, anche nella condizione dell’uomo paziente e sofferente, la partecipazione alla gloria del risorto come dono della promessa/perdono, come nuova e sorprendente comunione con Dio⁸¹.

Questa considerazione include un riferimento al peccato che di fatto è costitutiva del V sacramento, da non intendersi però come causa della malattia, ma come ciò che la malattia porta radicalmente alla luce.

Da queste considerazioni appare evidente che la chiarificazione dell’effetto del V sacramento comporta anche il chiarimento dell’effetto del IV. Solo una inadeguata comprensione del “perdono dei peccati” nel IV sacramento ha determinato la reazione di rigetto e di recupero di un senso diverso per il V sacramento. Solo quando avremo chiarito, scrive Grillo, «di cosa si tratta in tale sacramento, allora comprenderemo che il senso generale del riferimento penitenziale resta inaggirabile anche nel V come nel IV sacramento, proprio in quanto sacramenti di guarigione»⁸². È infatti la loro natura essenzialmente “terapeutica” ad esigere il rilievo corporeo, proprio per salvaguardare la loro dinamica penitenziale: «è errato pensare che malattia/corpo sia l’opposto di penitenza/spirito. Anzi, è proprio questo l’errore più grave, la trasgressione più solenne della logica sacramentale, che è essenzialmente corporeità di grazia e spiritualità dei

⁷⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁸⁰ *Ivi.*

⁸¹ *Ivi.*

⁸² *Ibid.*, p. 50.

corpi»⁸³. È infatti necessario scoprire che le contrapposizioni tra “salvezza e guarigione”, tra effetto spirituale e effetto corporeo, tra sacramento per la vita e sacramento per la morte, tra conforto dell’anima e obbedienza a Dio, dipendono da un presupposto antropologico che dimentica la unitarietà tra corpo e spirito, e nega il rapporto di “differenza” tra i due sacramenti di guarigione, confondendone i livelli. Contro una tendenza che aveva fatto del V sacramento una sorta di duplicato penitenziale del moribondo e del IV una terapia minuziosa e invasiva, si assiste oggi ad una tendenza opposta per la quale il IV sacramento tende a perdere ogni traccia di «terapia-guarigione» e il V sacramento ogni traccia penitenziale.

In questo contesto, un’adeguata antropologia che sappia istituire unitarietà tra corpo e spirito permetterebbe di comprendere il senso dell’efficacia operata dai sacramenti di guarigione. Essi infatti attivano la possibilità di una rinnovata e guarita risposta di fede, sia rimediando alla colpa sia sollevando dalla sofferenza.

In questo modo, colpa e malattia vengono entrambe ritenuti eventi di crisi, questioni di vita o di morte per il cristiano. E qui emerge chiaramente come «malattia, peccato e morte non siano temi confusi e sovrapposti, ma anzitutto aspetti diversi della medesima crisi di vita che la malattia manifesta e rende effettiva»⁸⁴. Ciò non toglie che altra debba essere la cura della colpa e altra la cura della malattia. Proprio questa differenza di terapia determina le differenti peculiarità dei due sacramenti di guarigione.

Una teologia dell’unzione dei malati deve perciò mantenere - scrive a tal proposito Angelo Maffei - la distinzione dei modi in cui la Chiesa si prende cura rispettivamente del peccatore e del malato, ma al tempo stesso non è possibile considerare queste due esperienze come realtà totalmente separate e prive di relazione reciproca nella concreta condizione vissuta dal credente⁸⁵.

Ciò significa valorizzare l’efficacia olistica, nell’unità di corpo e spirito, che il Sacramento dell’unzione dispiega a favore del credente agendo su quell’intreccio tra malattia e peccato che impedisce al credente di affidarsi a Dio, ed elimina le conseguenze del peccato che rendono difficile tale affidamento. In questo senso, il sacramento rende possibile

⁸³ Ivi.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁵ MAFFEIS, *Penitenza e unzione*, cit., p. 424.

questo rinnovato affidamento a Dio del credente agendo sugli ostacoli che lo impediscono.

Ed è proprio questa struttura dei sacramenti a comportare una coscienza chiara che la guarigione dell'uomo avviene mediante il battesimo che, inserendo il corpo di Cristo, consente la comunione ordinaria con la salvezza dell'eucarestia, quale sacramento di salvezza e guarigione dell'uomo. La guarigione del cristiano è resa dunque possibile da due sacramenti specifici, che rinnovano l'offerta di grazia del mistero pasquale ricevuta nel battesimo.

Nella malattia il credente è chiamato a rinnovare la fede battesimale e a confermare la propria risposta alla chiamata cristiana in una situazione di crisi, affidando di nuovo a Dio la propria vita. E tale rinnovato affidamento, reso possibile dal sacramento, non può quindi vedersi costretto entro l'alternativa tra guarigione dalla malattia, e morte, come via attraverso cui il credente perviene alla salvezza escatologica. Esso assume al contrario la forma di una consegna di sé in una totale disponibilità alla volontà di Dio, a partire dalla certezza di fede che «nessuno di noi vive per se stesso e nessuno muore per se stesso, perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore (*Rm* 14, 7-8).

Sebastiano Serafini
Via Ugo la Malfa snc
63900 Fermo (FM)
serafinidonsebastiano@gmail.com

Parole chiave

Sacramento dell'unzione, teologia della malattia, malattia, guarigione, rinnovamento teologico.

Keywords

Sacrament of the anointing, theology of sickness, sickness, healing, theological renewal.



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



IL PROBLEMA DEL MALE: GIOBBE E I FILOSOFI

THE PROBLEM OF EVIL: JOB AND THE PHILOSOPHERS

Mariarosa Ortolani*

Abstract

Why evil? What is it? Where does it come from? Why must I suffer? How can the existence of evil be reasonably reconciled with that of an infinitely good, just, and omnipotent God? These questions have always accompanied man's journey on earth, yet despite the efforts to attempt a rational understanding, the matter is destined to remain without solution; evil remains a mystery, never fully penetrable by limited human reason. After the terrible event of the Shoah, the need was felt to rethink the theme of the presence of evil in the world and its relationship with God in a radically new way. If up to that moment pain, in some way, could still be understood as a just punishment for a sin, or as a painful but providential means to establish God's justice, the useless suffering of Auschwitz seems to escape this scheme. Philosophy, however, cannot retreat from it but must strive to make the aporia productive. What to do then against evil? We could answer with Paul Ricoeur: "think otherwise", act ethically and politically against it, make evil become the soil on which the seed of good can germinate and become productive of a new way of seeing things.

Perché il male? Che cos'è? Da dove viene? Perché devo soffrire? Come conciliare a livello della ragione l'esistenza del male con quella di un Dio infinitamente buono, giusto e onnipotente? Questi interrogativi da sempre hanno accompagnato il cammino dell'uomo sulla terra, eppure nonostante gli sforzi per tentare una comprensione razionale, la questione è destinata a rimanere senza soluzione; il male resta un mistero, mai pienamente penetrabile dalla limitata ragione umana. In particolare, dopo l'evento terribile della Shoah, si è sentita l'esigenza di ripensare in modo radicalmente nuovo il tema della presenza del male nel mondo e il suo rapporto con Dio. Se fino a quel momento il dolore, in qualche modo,

* Laureata in Scienze della Comunicazione e in Scienze religiose; collaboratrice presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

poteva ancora essere compreso come giusta pena per un peccato, o come mezzo, doloroso ma provvidenziale, per instaurare la giustizia di Dio, la sofferenza inutile di Auschwitz sembra sfuggire a questo schema. La filosofia, tuttavia, non può arretrare di fronte ad esso ma deve cercare di rendere l'aporia produttiva. Che fare allora contro il male? Con Paul Ricoeur, possiamo rispondere: "pensare altrimenti", agire eticamente e politicamente contro di esso, far sì che il male diventi il terreno su cui far germinare il seme del bene e diventi produttivo di un nuovo modo di vedere le cose.

Introduzione

Da quando l'uomo è apparso sulla terra ha dovuto fare i conti con la presenza del male nelle sue più svariate forme: catastrofi naturali, malattie, disordini sociali, deficienze morali. Del resto, anche oggi basta accendere la televisione o leggere i giornali per constatare che, seppure la società sia profondamente cambiata, tuttavia le problematiche dell'umanità restano sempre le stesse. L'uomo è andato sulla luna, ha compiuto progressi senza precedenti nel campo della scienza e della tecnica, ma non ha trovato ancora una risposta all'antica e annosa domanda: *Si Deus est unde Malum?*

Se la sofferenza da sempre ha suscitato sgomento e paura, quella dell'innocente è addirittura uno scandalo, ovvero un inciampo (dalla parola greca *skàndalon*), un ostacolo per il pensiero, per l'essere umano razionale che cerca di capire il perché delle cose, di indagare e dare un senso alla realtà che lo circonda, ma di fronte alla presenza del male è costretto ad arretrare.

Constatare che delle creature innocenti debbano soffrire per colpe che non hanno commesso, per la malvagità altrui, vedere bambini sfruttati e maltrattati, vittime delle guerre e della violenza, o che giacciono ammalati, impotenti nei letti degli ospedali è lo scandalo supremo, dinanzi al quale nessuna parola può tentare una spiegazione o giustificazione. Non sarebbe lo stesso se a soffrire fossero soltanto i malfattori, i colpevoli, anzi la ragione umana vi vedrebbe una sorta di giustizia divina. Ma la sofferenza di un essere innocente, di un bambino che si apre alla vita, di un giusto che sempre ha cercato e seguito Dio non ha spiegazione, per i più è semplicemente un non senso. Perché allora parlarne, perché cercare di affrontare una questione che una soluzione non ha?

È vero, il dolore è e resterà sempre un *mysterium*, qualcosa a cui la ragione non potrà mai accedere e comprendere del tutto, tuttavia qualora si ammetta l'esistenza di Dio diventa una *questio*, che merita una adeguata riflessione.

L'essere umano non può non tentare di dare una risposta alle seguenti domande: come può il Dio che la tradizione cristiana ci ha tramandato, un Dio buono, onnipotente e giusto permettere la sofferenza delle sue creature e rimanere in silenzio? Come può accettare che la creazione, opera delle sue mani, venga intaccata dal male? L'uomo è stato creato per la felicità, per una pienezza di vita e il dolore causa una profonda lacerazione nell'anima e nella mente; di fronte alla sofferenza propria o altrui prova un senso di ribellione, che spesso lo porta lontano da Dio, a volte addirittura a metterne in dubbio o a negarne l'esistenza. Come fare allora a conciliare l'idea di un Dio Padre, creatore del cielo e della terra e di tutti gli esseri viventi, con la presenza nel mondo del male?

1. Il Libro di Giobbe: una riflessione sulla questione del male

Per una trattazione sul tema non possiamo non prendere in considerazione il libro di Giobbe, capolavoro letterario della corrente sapienziale e uno dei testi più affascinanti per livello letterario e per le problematiche in esso sollevate dell'Antico Testamento e forse dell'intera Bibbia.

Il libro ruota attorno a una serie di domande connesse alla questione del male, tema caro sia alla riflessione religiosa che a quella filosofica. Giobbe, uomo che ha sempre amato e rispettato Dio (uomo integro e retto, *ish tam ve iashar*), subisce il male gratuitamente, senza aver commesso nessuna colpa. Dio permette infatti a Satana di tentarlo per vedere se continuerà a benedirlo e a rimanergli fedele anche nella cattiva sorte, se continuerà ad amarlo *per nulla*, o se invece, di fronte alla prova, lo maledirà e rinnegherà. Viene pertanto colpito da innumerevoli sventure, dapprima nei beni e nei figli, poi nel proprio corpo; si ammala di una malattia ripugnante e dolorosa e anche la moglie finisce per respingerlo. Per i tre amici, Elifaz, Bildad e Zofar che giungono a consolarlo, c'è un'unica spiegazione all'origine di tanto dolore: se Giobbe soffre, secondo quanto afferma la teoria della retribuzione, è perché ha commesso un peccato, del quale ora subisce giustamente le conseguenze. Ma alle loro considerazioni, l'uomo di Uz contrappone la propria esperienza di dolore

e la constatazione che il mondo è pieno di ingiustizie. Entra in scena un nuovo personaggio, Eliu, che dà torto sia a Giobbe sia agli amici e, cercando di giustificare la condotta di Dio, mette in luce un altro aspetto del problema: il dolore ha la funzione di purificare e preservare dal peccato. Viene interrotto però da Jahvè in persona che si rivela in una maestosa teofania. Dio appare nella scena finale, ma, contrariamente a quanto ci aspetteremmo, non dà alcuna spiegazione a Giobbe che gli chiede il perché di tanta sofferenza; piuttosto manifesta la sua grandezza in confronto alla piccolezza dell'uomo, a voler dire che di fronte allo splendore dell'universo e alla potenza del Creatore non si può far altro che tacere, rimanere in un ossequioso silenzio («Quando io ponevo le fondamenta del mondo, tu dov'eri?» Gb 38,4). All'uomo di Uz, che manifesta ora la sua ignoranza e pochezza, Jahvè restituisce la salute e i beni, moltiplicati.

L'opera è un susseguirsi di interrogativi che rimandano alla questione più generale del *perché* esista il male e la sofferenza, una delle domande più antiche dell'umanità, che ancora oggi interpella l'uomo contemporaneo. Le questioni sollevate, presenti anche nel campo della filosofia, sono sempre attuali perché sono domande universali e senza tempo, a cui l'umanità non è riuscita e forse mai riuscirà a dare risposte convincenti. In queste poche pagine si cercherà di abbozzare una riflessione su un tema così vasto e impegnativo, avvalendosi delle letture fatte nel corso dei secoli da alcuni filosofi.

2. Per una lettura filosofica del Libro di Giobbe

Giobbe, nella sua invettiva contro Dio, prorompe dicendo: «Oh se le mie parole si scrivessero, se si fissassero in un libro, fossero impresse con stilo di ferro sul piombo, per sempre s'incidessero sulla roccia!» (Gb 19,23-24). Certamente possiamo constatare che quanto desiderava si è realizzato: su di lui è stato scritto non solo il libro che porta il suo nome, ma innumerevoli altri testi nel corso dei secoli ed ancora oggi la sua storia continua a far discutere. Il libro di Giobbe, infatti, da sempre ha affascinato non solo biblisti ed esegeti, esperti delle Sacre Scritture, ma anche scrittori, registri teatrali e soprattutto filosofi. Gianfranco Ravasi a tal proposito ha scritto:

Questo libro di quarantadue capitoli è veramente un mistero in sé, davanti al quale secoli e secoli non hanno esaurito le risposte. Giobbe è una cittadella da assediare, che da secoli patisce l'assedio di tutti, commentatori e semplici lettori. Tutti cercano di aprire la loro piccola breccia e ricavare qualcosa da questa cittadella; attraverso uno spiraglio fanno uscire rumori e voci, suoni e profumi, ma il cuore della cittadella - la sua piazza centrale - rimane sempre irraggiungibile¹.

Anche se le difficoltà nell'avvicinarci a tale opera sono numerose, tuttavia non dobbiamo scoraggiarci dall'intraprenderne la lettura.

Centrale è la questione del male e, strettamente congiunta ad esso, la domanda sulla giustizia di Dio, in particolare se prendiamo in considerazione il Dio che la tradizione giudaico-cristiana ci ha tramandato: un Padre buono, onnipotente e giusto. Se cerchiamo di tenere insieme la presenza del male e la giustizia divina, sorgono alcuni interrogativi: perché vi è qualcosa e non il nulla? Chi ha creato questo "qualcosa" e perché? Perché in questo universo originato da un Essere sommamente buono domina il male e non il bene? Posso dire di essere libero o, in quanto creatura, sono limitato e necessitato nelle mie scelte, costretto a compiere il male? Come si può continuare a parlare di Dio vedendo i tormenti e le pene presenti nel mondo?

Di fronte allo scandalo della sofferenza, il pensiero umano è stato tentato di limitare la realtà del male: nel corso della storia, esso è stato considerato come *privatio boni*, o è stato preso in considerazione soltanto il male morale commesso dall'uomo e conseguenza delle sue azioni, o si è posta la sua origine in un principio minore subordinato a Dio o interno ad Esso².

La prima domanda che dobbiamo porci è la seguente: di fronte a che genere di male ci troviamo nel libro di Giobbe? Ad una lettura veloce e superficiale sembrerebbe trattarsi di una sofferenza fisica, in quanto l'uomo di Uz è colpito nei suoi beni e nel suo stesso corpo da una terribile malattia: «Satana si allontanò dal Signore e colpì Giobbe con una piaga maligna, dalla pianta dei piedi alla cima del capo» (Gb 2,7). Oppure potrebbe trattarsi di un male metafisico, che ha origine nell'imperfezione delle creature, esseri finiti e soggetti alla caducità e alla miseria.

¹ G. RAVASI, *Il libro di Giobbe*, EDB, Bologna 2015, pp. 11-12.

² La schematizzazione più comune in filosofia è stata quella utilizzata da Leibniz, nella quale il male si presenta in forma tripartita, come male fisico, male morale e male metafisico.

Ad una lettura più attenta ci rendiamo conto però che quello che pone il libro di Giobbe è un problema più profondo e radicale: la sofferenza del giusto, dell'innocente, il male insensato, inspiegabile, immotivato, smisurato, "eccessivo".

L'uomo retto non soffre perché ha peccato o perché si è allontanato da Dio, fonte della vita; in realtà è Dio che sembra allontanarsi da Giobbe e nascondere il suo volto, il mondo stesso sembra sottrarsi a qualsiasi comprensione razionale. Nella parte centrale del libro sappiamo infatti che l'uomo di Uz porta sul banco degli imputati non Satana, ma direttamente Dio, il mandante di così grande dolore.

I filosofi che prenderò in considerazione in questo rapido excursus hanno tutti in comune un aspetto: non negano l'esistenza del male, anzi partono dalla constatazione che esso c'è ed esiste, è reale, e proprio per questo si trovano inevitabilmente a confrontarsi con il paradosso: se il mondo è creato da un essere onnipotente, buono e giusto e in quello stesso mondo è presente il male, si dovrà allora mettere in dubbio la potenza o la bontà o la giustizia del creatore.

Si seguirà pertanto un processo di messa in crisi del pensiero su Dio e di crollo di ogni possibile teodicea, passando dal terreno ontologico a quello etico, per arrivare a dire, con Ricoeur, che la sfida del male non investe solo il piano speculativo, ma «esige la convergenza tra pensiero, azione (in senso morale e politico) e una trasformazione spirituale dei sentimenti»³, che può riassumersi in una «lotta etica e politica contro il male che può unire tutti gli uomini di buona volontà»⁴, mettendo a nudo, in modo inequivocabile, l'enigma della vera e irriducibile sofferenza.

3. La teodicea e i suoi limiti: Voltaire, Kant e Pareyson

Gottfried Wilhelm von Leibniz, nell'opera *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710) ha cercato di dimostrare che l'esistenza della sofferenza non è incompatibile con l'idea di un Dio infinitamente buono e onnipotente. La teodicea si propone di essere una "giustificazione di Dio" rispetto al problema dell'esistenza del male nel mondo e del libero arbitrio umano. Già Agostino di Ippona,

³ P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

partendo dall'affermazione che ogni realtà ha inizio e procede da Dio, il sommo Bene, riteneva l'esistenza del male *privatio boni*: esso non è più considerato un principio metafisico, ma piuttosto è conseguenza del fatto che le realtà non hanno in sé la ragione del proprio essere, ma la devono a Dio dal quale procedono. Se il bene corrisponde dunque alla pienezza di essere, il male non può essere altro che una qualche forma di privazione. Anche per Leibniz il male non esiste come entità fisica, non ha un suo status ontologico, ma ha una natura puramente privativa, esprime la mancanza di perfezione che necessariamente differenzia la creatura dal creatore.

Di fronte dunque al male di ogni genere l'uomo può trovare consolazione nell'idea che nel mondo c'è un ordine supremo e che ci sono ragioni sufficienti che la sua intelligenza non riuscirà mai a cogliere; tra le tante combinazioni che Dio poteva scegliere il nostro è il migliore dei mondi possibili. Secondo questa visione, da molti ritenuta falsamente ottimistica, il male, anche il più gratuito, perde la sua valenza di male e ha un senso compiuto, se inserito nell'economia del tutto. Per l'uomo vi è sempre una possibilità di redenzione: il bene è destinato infatti a trionfare e la fine della storia e del mondo coincideranno con l'instaurarsi del regno di Dio. Tale argomentazione, chiaramente apologetica, ha lo scopo di "scagionare" Dio da tutti coloro che lo accusano di essere il responsabile del male nel mondo; alla fine, tuttavia, Leibniz deve ammettere che l'esistenza della sofferenza resta un *mysterium*, in quanto non può essere completamente spiegata dalla ragione.

Tale teoria, per quanto affascinante e sotto certi aspetti rassicurante, dopo il disastro del terremoto di Lisbona del 1755, che ha causato la morte di oltre 60.000 persone e ha portato alla distruzione di un'intera città, non ha potuto più essere accettata. Uno dei maggiori oppositori della teodicea di Leibniz è stato proprio Voltaire, il quale nella sua opera *Candide*⁵ non solo ridicolizza la tradizione metafisica classica e le dottrine religiose, ma fa anche emergere le contraddizioni e le ingiustizie profonde di un mondo che appare perfetto, ma che in realtà è dominato da atrocità, soprusi e violenze di ogni genere.

Anche Kant nel saggio *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*⁶, rileva come la teodicea sia destinata al fallimento, poiché cerca

⁵ Cf. VOLTAIRE, *Candide*, Tascabili Bompiani, Milano 1987.

⁶ Cf. I. KANT, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in ID., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1994.

di dimostrare su un piano astratto e teoretico l'accordo tra la saggezza di Dio e il mondo a partire, però, dall'esperienza del mondo stesso. Secondo il filosofo tedesco sotto tale termine sono racchiusi concetti tra loro eterogenei, essendo implicati in essa Dio, conoscibile solo come postulato della ragion pratica, e dati empirici: «La nostra ragione è assolutamente incapace di intendere il rapporto tra un mondo così come sempre ci è dato conoscerlo tramite l'esperienza e la saggezza suprema»⁷.

Kant non a caso fa riferimento alla storia biblica di Giobbe per trarre delle conseguenze della sua totale demolizione di ogni possibile teodicea e propone l'uomo di Uz come modello di una fede vera e autentica, il quale non ha la pretesa di voler comprendere razionalmente la volontà divina e i suoi progetti, in quanto sarebbe una vana ambizione voler arrivare a Dio dalla ragione conoscitiva. Anche se la ragione non può approdare alla conoscenza metafisica, non per questo la si può accusare di totale infallibilità; bisogna piuttosto spostare sul piano morale ciò che non può esserle attribuito sul piano conoscitivo.

Per il filosofo tedesco, Giobbe assurge a modello di uomo giusto e retto poiché egli, non presumendo di conoscere la fine di tutte le cose e non sentendosi giustificato da ciò, sa ascoltare la voce della coscienza morale, una coscienza leale e sincera; egli è esaltato in quanto campione di veridicità e testimone della buona coscienza.

Pareyson nell'opera *Ontologia della libertà*⁸, collocandosi anch'egli sulla scia del rifiuto della teodicea classica, sostiene che ogniquale volta la filosofia ha tentato di comprendere il male e il dolore, ponendosi esclusivamente nella veste di pensiero razionale, ha avuto come unico risultato quello di sopprimerli e annullarli. Secondo il pensatore torinese, la filosofia europea avendo considerato il male come mancanza, non essere, lo ha privato della propria essenza e ne ha negato la sua stessa realtà. La prova è il fatto che la riflessione filosofica ha confinato la questione nel campo dell'etica, «una sfera troppo ristretta per una questione così immane e sconvolgente»⁹.

Le radici del problema vanno ricercate piuttosto nella natura dell'uomo e nei suoi rapporti con la trascendenza: il male per Pareyson non è assenza di essere e di realtà, ma più precisamente realtà positiva (dal latino *positum* cioè che è posto, fondato, che ha le sue basi nella realtà

⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁸ Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

⁹ *Ibid.*, p. 151.

dei fatti concreti) nella sua negatività. Esso deriva da un atto di rivolta contro l'essere da parte dell'uomo, nell'esercizio della sua libertà. Tuttavia questi non ha la capacità di creare il male, ma solo di realizzarlo; esso esiste infatti già prima dell'universo. L'espressione *il male in Dio*, che può sembrare una contraddizione, serve in realtà a spiegare il fatto che esso è incomprendibile e che ogni tentativo effettuato dall'uomo per ricavarne la ragione a livello delle cose terrene si è rivelata insoddisfacente e fallimentare; l'unica strada rimane quella di collocarlo nel mistero divino.

Questo è forse l'aspetto più problematico della filosofia di Pareyson, il quale arriva ad affermare che Dio è origine del male, ma non l'autore; Egli ha scelto il bene *ab aeterno*. Solo l'uomo ne è l'esecutore materiale, egli solo è capace di compiere il peccato, azioni malvagie, in quanto «nell'alternativa posta dalla sua propria libertà ha scelto la possibilità negativa»¹⁰.

L'essere umano è chiamato ad un destino tragico, poiché la sua vita è segnata dal dolore, l'unica via attraverso cui è possibile vincere il male, ma è necessario anche l'intervento di Dio, che sceglie di soffrire per l'umanità: alla tragedia umana si affianca così la tragedia divina. Cristo è stato colui che ha introdotto la sofferenza nella divinità; in Cristo, Dio soffre per espiare il peccato del mondo e salvarlo. Nemmeno Gesù ha preteso di fornire una spiegazione o una comprensione del male: «l'unico senso in cui si può dire ch'egli *dà* una risposta al problema del male, è che egli *è*, lui stesso, questa risposta»¹¹. Il momento in cui il dolore di Dio raggiunge il culmine sulla croce, è anche il momento in cui esso è vinto e superato.

Il cristiano che, sull'esempio di Gesù, accetta di prendere la sofferenza come espiazione per la colpa umana diventa compagno di Cristo nella lotta contro il male. Nell'ultima pagina di *Ontologia della libertà*, il filosofo torinese conclude: «È estremamente tragico che solo nel dolore Dio riesca a soccorrere l'uomo e l'uomo giunga a redimersi ed elevarsi a Dio. Ma è proprio in questa consofferenza divina e umana che il dolore si rivela come l'unica forza che riesce ad aver ragione del male»¹².

¹⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹¹ *Ibid.*, p. 155.

¹² *Ibid.*, p. 478.

4. Il problema del male sembra mettere in discussione il concetto di Dio onnipotente: Jonas, Ricoeur e Bonhoeffer

Nella storia, l'evento che ha messo più in crisi il concetto di Dio e della sua onnipotenza è stato l'Olocausto, che, con l'uccisione di oltre sei milioni di ebrei, ha sollevato una serie di domande sulla presenza di Dio.

Molti teologi e filosofi, credenti e non, si sono a lungo interrogati su tale importante quesito: se Dio esiste, come ha potuto permettere tutto questo? Perché Dio non è intervenuto ed è invece rimasto in silenzio? Auschwitz non è stato solo un accadimento tragico della vicenda umana, ma per la sua portata va collocato tra quei fatti cosmico-storici che segnano lo spartiacque tra epoche, tanto che si può parlare di un "prima" e di un "dopo" Auschwitz, in quanto con esso si chiude una fase della storia dell'uomo e si apre un nuovo momento della riflessione sul male, segnando la fine dello stadio dialettico della teodicea. La Shoah ha chiamato in causa Dio, rimettendone in questione il concetto stesso, dal momento che non può più essere compreso secondo le categorie tradizionali. Il pensiero filosofico, nella riflessione sul male compiuto dall'uomo nei campi di concentramento, è stato costretto ad interrogarsi sull'essenza stessa di Dio e sulla sua impotenza, ma anche sulla responsabilità dell'uomo, autore effettivo di un male così smisurato¹³.

Una delle risposte più originali ed affascinanti ci viene dal filosofo tedesco ebreo Hans Jonas che nel breve trattato *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*¹⁴ si chiede se sia possibile ancora parlare di Dio come onnipotente, buono e comprensibile dopo la Shoah. Il filosofo afferma che si deve ripensare completamente il concetto di Dio, cercando una nuova risposta all'antico interrogativo di Giobbe sul *perché* del male e della sofferenza. Se questo è stato da sempre il problema della teodicea, per

¹³ Una recente riflessione sul quesito se dopo Auschwitz sia ancora possibile affrontare la questione del male senza mettere in dubbio la fiducia in un Dio buono e onnipotente, la si può trovare nella miscellanea AA.VV. *L'uomo alla prova del male. Ottimismo moderni e interrogazione credente*, Glossa, Milano 2018. In questo studio diversi autori offrono le loro considerazioni in merito a perenni questioni che caratterizzano la teodicea. Il tentativo offerto è quello di andare oltre soluzioni rassicuranti tendenti a eludere lo scandalo del male in nome di una sua giustificazione teorica. L'appello degli autori a pensatori dallo spessore ben noto (come Agostino, Kant, Ricoeur, Jonas, Pareyson e altri) invita a diffidare di una certa ingenua banalità nell'affrontare il problema del male, che troppo spesso prospera nel pensiero contemporaneo.

¹⁴ Cf. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1989.

l'ebraismo lo è stato ancora di più, in quanto dopo lo sterminio è risultato difficile comprendere l'enigma dell'elezione, dell'alleanza stipulata tra Jahvè e Israele. Per Jonas, alla luce di quanto accaduto, il pensiero umano deve necessariamente abbandonare almeno uno dei tre attributi di Dio: bontà, comprensibilità e onnipotenza. Il primo attributo è irrinunciabile, in quanto non è pensabile un creatore che ha realizzato il mondo, tutto quanto esso contiene e l'essere umano, a sua immagine e somiglianza, e sia al contempo malvagio; allo stesso modo non possiamo prescindere dal concetto di comprensibilità, in quanto l'uomo può conoscere Dio, anche se in modo imperfetto e limitato. Più problematico da sostenere rimane allora il concetto di onnipotenza, dal momento che ad Auschwitz si è resa visibile la Sua radicale incapacità di fermare il male. Possiamo ancora parlare di onnipotenza riferendoci a Dio e alla presenza del male nel mondo? Il filosofo preferisce rileggere il concetto di onnipotenza e ri-significarla.

Per far questo offre una suggestiva rilettura del racconto biblico della creazione narrato nell'antico mito cabalistico dello Tzimtzùm: Dio, per creare il mondo ha rinunciato al proprio essere, si è "ritirato", autolimitato e proprio in questa sottrazione di potenza ha reso possibile la vita di qualcosa diverso da Lui. Per Jonas questo ritirarsi della divinità nel proprio essere è una rinuncia alla sua totale onnipotenza.

Il filosofo evoca un'immagine completamente nuova di Dio: un Dio *sofferente*, che fin dalla creazione del mondo soffre per la sua creatura¹⁵, un Dio *diveniente*, che entra nel tempo e nella storia e che viene toccato e modificato nella sua condizione da quanto accade nel mondo, con il quale è in relazione, e infine un Dio *che si prende cura*, che non è lontano, separato e chiuso in sé stesso, ma si preoccupa delle sue creature.

L'Onnipotente ha lasciato uno spazio di azione e di autodeterminazione all'essere umano, che è attore e protagonista della storia e proprio questa libertà dell'uomo fa sì che ora sia "un Dio in pericolo". Dio ha dato alla sua creatura il libero arbitrio, la possibilità di scegliere tra il bene e il male e di poter agire delittuosamente contro di Lui e contro i suoi simili.

Alla domanda "dov'era Dio nei campi di concentramento?", possiamo ora rispondere che Egli non è intervenuto non perché non volle,

¹⁵ «Non incontriamo forse nella Bibbia ebraica un Dio che si sente ignorato e misconosciuto dall'uomo e che di ciò si rattrista? Non lo vediamo rammaricato per aver creato l'uomo, soffrendo per la delusione che l'uomo gli ha procurato?» (*ibid.*, p. 28).

ma perché non fu in condizione di farlo, avendo concesso all'uomo la libertà.

Una lettura originale riguardo l'onnipotenza di Dio ci viene offerta da Paul Ricoeur: egli ci invita a liberarci dal concetto tradizionale di onnipotenza, che rimanda all'azione assoluta e dispotica di un sovrano che può fare e ottenere tutto ciò che vuole. In questo senso Dio non è onnipotente: la Sua onnipotenza non riguarda infatti la sfera del potere, ma si limita alla sfera dell'amore, un amore talmente grande per l'uomo che è capace di vincere la morte, come Gesù Cristo, il Figlio di Dio, ci ha mostrato con la sua risurrezione. La storia di Gesù ha stravolto completamente il concetto dell'Eterno. Il Dio dell'Antico Testamento che *soffre* insieme al suo popolo è anche il Dio che *s'offre*, che si dona totalmente agli uomini, che dona totalmente sé stesso per amore di ogni uomo sulla Terra.

Non a caso l'apostolo Paolo evoca la *kenosis* di Cristo, che ha rinunciato all'onnipotenza, ad ogni forma di gloria e potere ed ha accettato la natura e la condizione umana con tutti i suoi limiti e le sue sofferenze: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò sé stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini» (Fil 2, 5-7).

Ricoeur più che rinunciare all'idea di onnipotenza, ci propone di riformularla in termini di amore: da onni-potente, Dio diviene l'onniamante:

Dalla sua onni-potenza Dio ci dà solo il segno della sua onni-debolezza, quella del suo amore. Lasciare che l'onnidebolezza venga in mio aiuto significa, per l'intelligenza della fede, accettare che Dio sia pensabile attraverso il simbolo del servo sofferente e mediante l'incarnazione di questo simbolo in un evento eminentemente contingente, la croce di Gesù¹⁶.

Di fronte ad un Dio che non trattiene il male, che non ha impedito Auschwitz, il filosofo francese risponde:

Intervenire è quello che un essere potente fa per un essere debole. Si tratta dunque ancora di un modello relazionale di potere. L'unico potere di Dio

¹⁶ E. BIANCHI, *Paul Ricoeur: la logica di Gesù*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2009, p. 65.

è l'amore disarmato. È un sogno di tirannia pensare che Dio possa intervenire in questo modo nella storia. Dio non ha altro potere che quello di amare e di rivolgerci, quando siamo nella sofferenza, una parola di aiuto. La difficoltà, per noi, è di riuscire ad ascoltarla. Non ho alcuna risposta per coloro che dicono: "C'è troppo male perché possa credere in Dio". Non posso che sperare che il simbolo del servo sofferente che rinuncia a ogni potere per amore diventi per loro eloquente. La morte del servo sofferente sulla croce arriva a spezzare definitivamente l'idea di una specie di retribuzione divina dovuta a Dio. Dio non vuole la nostra sofferenza, ma non ha il potere di impedirla¹⁷.

Il volto che ci appare dunque di Dio è quello della debolezza, dell'impotenza, che diviene però anche quello della sua potenza. Dio non può intervenire in modo arbitrario nella storia per toglierci la sofferenza, ma può aiutarci ad attraversarla, ad entrare nell'accettazione del dolore senza cadere nella disperazione.

Anche Dietrich Bonhoeffer, nelle sue *Lettere dal carcere*¹⁸ ha parlato più volte dell'impotenza di Dio, arrivando ad affermare che Dio sulla croce si è lasciato cacciare fuori dal mondo: ha scelto di essere impotente e debole per rimanere con noi, al nostro fianco. Cristo non ci aiuta per mezzo della sua onnipotenza, ma attraverso la sua debolezza, la sua sofferenza. Scrive infatti in una pagina bellissima:

Dio si lascia cacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in Mt 8,17, che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza! Qui sta la differenza decisiva rispetto a qualsiasi altra religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare¹⁹.

L'impotenza o non onnipotenza di Dio non è una dichiarazione generale su Dio in sé, ma è strettamente collegata alla passione di Cristo.

¹⁷ *Ibid.* pp. 135-145.

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996².

¹⁹ *Ibid.*, p. 440. Nel vangelo di Matteo è scritto: «Perché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia: Egli ha preso le nostre infermità, e si è addossato le nostre malattie» (Mt 8,17).

Il discorso di Bonhoeffer nasce infatti dalla riflessione sulla croce. Gesù è stato “forte” nella massima debolezza della passione e della morte, si è acquistato spazio e potenza in questo mondo nella completa impotenza di vittima messa in croce da uomini violenti e ingiusti²⁰. Se ci soffermiamo alla vicenda terrena notiamo che tre personaggi, Erode, Caifa e Pilato sembrano potenti secondo la mentalità del mondo, Dio appare tutto il contrario. Soltanto l’evento della resurrezione può aprirci gli occhi e farci capire che la sua apparente sconfitta in realtà è la vittoria più grande, quella sulla morte, e in virtù di questa vittoria ancora oggi possiamo affermare che la morte è stata sconfitta: «La morte è stata ingoiata per la vittoria. Dov’è, o morte, la tua vittoria? Dov’è, o morte, il tuo pungiglione?» (1Cor 15,54-55).

Se nella prima parte della vita terrena Gesù Cristo manifestò alle folle la sua onnipotenza, compiendo miracoli (nei vangeli non a caso chiamati “opere potenti”), poi negli ultimi giorni della sua esistenza, pur continuando la sua lotta contro il male, non si mostrò più onnipotente, preferendo combattere in un modo completamente nuovo, indicando agli uomini una via diversa da seguire. Gesù prese infatti su di sé il male degli uomini, non si oppose agli insulti e agli sputi, ma rimase in silenzio, come un agnello condotto al macello e rispose alla cattiveria e all’odio con il perdono.

Dio, in suo figlio Gesù Cristo, ci ha manifestato un volto inedito di sé; Dio è onnipotente non in quanto dà la soluzione a tutti i nostri problemi o perché mette fine al male e alle ingiustizie che sono presenti nel mondo, ma è onnipotente perché è vicino alla nostra sofferenza, conosce il nostro patire e il nostro dolore e ci aiuta ad attraversarlo. Dio è veramente Dio in quanto sa farsi uomo, è veramente santo in quanto si è fatto peccato per noi: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2Cor 5,21). Questo è il mistero della sua potenza.

Il cristiano, sull’esempio di Gesù Cristo, è chiamato a partecipare alle Sue sofferenze, a non rispondere al male con il male, ma a far trionfare l’amore anche dove sembra che non ci sia possibilità di fare alcun bene; solo così potrà sperimentare di non essere solo, ma di avere al suo fianco il Dio sofferente.

²⁰ San Paolo scriveva: «Quando sono debole, allora sono forte» (2Cor 12,10).

È opportuno concludere questo breve excursus sull'onnipotenza di Dio con le parole di Benedetto XVI che, nell'Udienza Generale del 30 gennaio 2013, affermava:

La fede in Dio onnipotente ci spinge a percorrere sentieri ben differenti: imparare a conoscere che il pensiero di Dio è diverso dal nostro, che le vie di Dio sono diverse dalle nostre e anche la sua onnipotenza è diversa: non si esprime come forza automatica o arbitraria, ma è segnata da una libertà amorosa e paterna. In realtà, Dio, creando creature libere, dando libertà, ha rinunciato a una parte del suo potere, lasciando il potere della nostra libertà. [...] Solo chi è davvero potente può sopportare il male e mostrarsi compassionevole; solo chi è davvero potente può esercitare pienamente la forza dell'amore. E Dio, a cui appartengono tutte le cose perché tutto è stato fatto da Lui, rivela la sua forza amando tutto e tutti, in una paziente attesa della conversione di noi uomini, che desidera avere come figli²¹.

Quando noi cristiani recitiamo "Io credo in Dio Padre onnipotente" esprimiamo pertanto «la nostra fede nella potenza dell'amore di Dio che nel suo Figlio morto e risorto sconfigge l'odio, il male, il peccato e ci apre alla vita eterna»²². Dire di credere in Dio Onnipotente è un atto di fede e di conversione, capace di trasformare tutto il nostro modo di vivere.

5. L'eccesso del male come teofania

Una lettura sicuramente originale e affascinante del libro di Giobbe è quella di Philippe Nemo, il quale osa affermare contro tutto e tutti la sua verità: «L'eccesso del male è una teofania, un *tocco* di Dio»²³. Quest'affermazione, chiaramente provocatoria, porta in sé una verità profonda e ci permette di affrontare la questione del male e della sofferenza in modo nuovo e inedito. Per il filosofo francese è Dio stesso a volere che l'uomo combatta il male e che renda il mondo più vivibile agli altri uomini. Il male c'è ed esiste perché Dio non è tutto-potente, ma ha bisogno del contributo di ciascuno di noi per portare a perfezione il mondo.

²¹ BENEDETTO XVI, Udienza Generale *Io credo in Dio: il Padre onnipotente*, 30 gennaio 2013 in http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130130.html, (consultato in data 29-12-2021).

²² Ivi.

²³ P. NEMO, *Giobbe e l'eccesso del male*, Città Nuova, Roma 2009, p. 23.

È vero, l'esistenza del male è uno scandalo per il pensiero e, specialmente quando si manifesta nelle sue forme più acute e difficili da capire, è una delle cause più frequenti dell'abbandono della fede. Davanti a vicende che sembrano chiaramente ingiuste e senza senso, e di fronte alle quali ci sentiamo impotenti, sorge naturale la domanda su come Dio può permettere una cosa simile, a volte addirittura sorge il dubbio sull'esistenza stessa di Dio. Philippe Nemo osa impostare il problema secondo una prospettiva nuova: proprio dove il male sembra eccedere in modo folle e assurdo e la sofferenza appare non giustificabile, non integrabile in alcuna forma di categorizzazione razionale, ebbene, proprio in quell'eccesso vi si svela un'Intenzione, non il puro caso, ossia Qualcuno che "fa" il male, che lo permette: Dio. Quello che ci appare più forte ed originale nel suo libro è la scoperta, nella congiunzione dell'angoscia e del male, di un'altra dimensione di senso: «Certamente il male significa una "fine" del mondo, ma una fine che, in maniera molto significativa, conduce al di là; altrove rispetto all'essere, ma perché altrove rispetto al nulla, ad un al di là che non concepisce né la negazione, né l'angoscia dei filosofi dell'esistenza»²⁴. Giobbe soffre di un male talmente smisurato che i parenti e persino la moglie stessa si spaventano e indietreggiano. L'uomo di Uz si rende conto che il suo dolore non ha un senso e uno scopo, ma «ha coscienza che ciò che subisce manifesta, al contrario, un disordine essenziale del mondo»²⁵ e in questo disordine vi riconoscerà a poco a poco la mano di Dio.

Il male al quale cerchiamo di dare una risposta, che cerchiamo di comprendere con la nostra ragione, il male che la teodicea ha cercato in vari modi di giustificare, in realtà si rivela essere il funzionamento normale del mondo ed è ingiustificabile, non spiegabile fino in fondo. Giobbe si rende conto di questo, interroga quel Dio che aveva sempre onorato e benedetto e, nel momento in cui lo evoca, lo considera immediatamente come un essere differente dal Dio-Legge degli amici: «Questo "Dio" al quale pensa Giobbe non è sicuramente quello della Legge: poiché a quest'ultimo non si domanda, risulta empio chiedere di sospendere e di eclissare la propria creazione; la tecnica non chiede alle leggi del mondo di cambiare»²⁶. Egli si rivolge a un Tu e chiede in modo diretto ed esplicito: «Perché *tu* fai soffrire *me*? Perché sono qui nella schiavitù e nella

²⁴ *Ibid.*, p. 140.

²⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁶ *Ibid.*, p. 93.

sofferenza, perché non sono altrove nella libertà e nella beatitudine? *Perché esiste il male e non il bene?»*²⁷. Giobbe intuisce che dietro al male che si è abbattuto impetuoso su di lui vi è un essere non-neutro, un'Intenzione e le sofferenze che lo tormentano non sono casuali, ma lo *cercano*. Egli sa che non può attendere alcuna risposta alla domanda *perché?* Sa che la giustizia di Dio è fuori dalla sua portata; si chiede allora *in vista di cosa* l'Intenzione abbia creato colui che perseguita.

Nonostante tutto, Giobbe ha fatto una specie di scommessa e la posta in gioco è la sua stessa vita; ha deciso infatti di continuare ad amare Dio e rimanergli fedele. Anche se Dio sembrava essere malvagio, o quantomeno insensibile alle sue urla di dolore, ha optato per l'amore indipendentemente da ogni puro calcolo di salvezza: ha deciso di *amare Dio per nulla*. Solo allora vi è stata salvezza. Contro le posizioni classiche sulla giustizia divina (Dio, se esistesse, non permetterebbe il male), Philippe Nemo afferma: «*Senza tutto questo male, Dio non esisterebbe*. È il male a metterci sul cammino di qualcosa come "Dio", aprendoci all'idea che ciò che accade nel mondo potrebbe giungere da un'Altra scena. Il male "prova" Dio»²⁸. L'esperienza della sofferenza diviene allora una strada privilegiata per metterci alla ricerca di Dio, per poterlo incontrare.

Emmanuel Lévinas, commentando l'opera di Philippe Nemo, la inserisce nel più ampio contesto della sua riflessione sul male, dell'etica e della responsabilità umana²⁹ e sottolinea tre aspetti: l'eccesso, il Tu al fondo del male, il richiamo al bene.

L'eccesso non è dato dall'intensità, ma dalla presenza stessa dell'anomalia del male, dalla rottura del normale e del normativo, dall'infrangersi dell'ordine. La sofferenza è una manifestazione della non-integrabilità del male, il quale si oppone alla sintesi. La coscienza, che per sua natura è portata a interpretare ciò che la circonda come un tutto integrabile, finalizzato a uno scopo, si trova di fronte a un baratro, e proprio questo abisso lascia il posto all'interagire con l'Altro, in questo caso con il Trascendente. Il secondo elemento che emerge è un'intenzione dietro il male, Qualcuno che sta dietro, Qualcuno a cui va la mia domanda di senso, il perché della mia sofferenza. Questo Qualcuno che mi cerca è un Dio che fa male, che permette il male, ma Dio inteso come Tu. Siamo in presenza

²⁷ *Ibid.*, p. 95.

²⁸ *Ibid.*, p. 118.

²⁹ Il testo dell'intervento è stato pubblicato per la prima volta nel n. 11 della rivista *Le Nouveau Commerce*. In questa sede faccio riferimento alla versione pubblicata come contributo a Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*, cit., pp. 133-150.

non di un Dio impersonale, non l'Essere primo, immutabile e indifferente, ma un Dio che sta al nostro fianco, un Tu che ci si svela e si fa conoscere.

C'è un terzo momento in questa fenomenologia del male, ossia il mio odio del male:

Il male mi colpisce nel mio orrore del male e così si rivela - o è già - la mia associazione col Bene. L'eccesso del male attraverso il quale esso è sovrappiù al mondo, è anche la nostra impossibilità di accettarlo. L'esperienza del male sarebbe dunque anche la nostra attesa del bene - l'amore di Dio³⁰.

Per Lévinas l'unica risposta che l'uomo può dare all'enigma del male è una risposta di tipo etico, di responsabilità verso l'Altro e verso il suo simile. In questa inversione avviene il passaggio etico: il male è l'occasione per l'irrompere del Bene. Siamo molto lontani dalla teoria teologica che va sotto il nome di teodicea: la sofferenza non è una prova a cui Dio ci sottopone per giungere al Bene, non c'è un passaggio dialettico dal male al bene; il male rimane comunque senza un perché. La teofania non spiega il male, Dio quando appare nel libro di Giobbe non dà risposta ai numerosi e reiterati interrogativi dell'uomo di Uz; in queste tenebre della sofferenza viene però illuminato il volto del Signore, il volto di un Dio che si lascia intravedere nell'approssimarsi dell'uomo all'altro uomo, che lo invita a riscoprire la propria umanità e a prendersi cura del proprio fratello³¹.

6. Paul Ricoeur e Giobbe

Anche Paul Ricoeur rifiuta la teodicea e ogni tentativo che cerchi di spiegare e razionalizzare il male, come scrive in *La critica e la convinzione*³²:

³⁰ *Ibid.*, p. 145.

³¹ Può essere utile ricordare la recente nuova edizione, curata da Franco Riva, di un testo del 1981 che riporta una serie di interventi radiofonici condotti da Lévinas e Nemo: E. LÉVINAS, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. Riva, Castelvecchi, Roma 2018.

³² Cf. P. RICOEUR, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997.

Spiegare l'insorgere del male, non significa assolverlo? [...] Mostrando che vi sono delle cause all'avvento del nazismo, la responsabilità degli attori tenderebbe a diluirsi e perfino a scomparire: tutto ciò doveva accadere, dunque nessuno sarebbe colpevole. Per evitare questo rischio, non bisognerebbe spiegare niente e lasciare al male il suo carattere assoluto di irruzione³³.

Il male non ha spiegazione, è un *mysterium* che non può essere razionalmente compreso. Anche se a livello teoretico non ci rimane che attestarne la sua imperscrutabilità, tuttavia non possiamo rinunciare alla possibilità di pensarlo, indagarlo e cercarne le cause. Bisogna evitare i due estremi opposti: rinunciare al pensiero o cercare una totalizzazione sistematica e razionale.

Secondo Ricoeur se la filosofia non si sforza di comprendere il male, allora rinuncia al suo compito, non è più filosofia, almeno nel caso sia intesa come sistema che voglia comprendere tutto e non lasciare nulla fuori dal proprio ambito di riflessione.

Nel breve saggio *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*³⁴ il filosofo di Valence propone il suo punto di vista che non rigetta l'aporeticità del male, anzi la accetta come una sfida, «una provocazione a pensare di più, addirittura a pensare altrimenti»³⁵. La risposta che egli tenta di dare ha lo scopo di rendere «l'aporia produttiva», continuando «il lavoro del pensiero nel registro dell'agire e del sentire»³⁶.

L'opera fu pubblicata subito dopo quello che lui stesso definì il «Venerdì Santo della vita e del pensiero»³⁷, l'evento più tragico che lo avesse mai colpito: il suicidio del suo quarto figlio Olivier, quel figlio tanto amato ma che gli aveva anche dato molte preoccupazioni. Non a caso Ricoeur, a cui la vita fin da piccolo non aveva risparmiato dolori e sofferenze, si sentì lui per primo il destinatario di tale riflessione. Non si tratta di una speculazione astratta, accademica, ma di una meditazione profonda e personale: a parlare del male è un uomo che lo ha vissuto sulla propria pelle e, proprio per questo, credibile, autentico e degno di essere ascoltato.

³³ *Ibid.*, p. 159.

³⁴ Cf. *Id.*, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit.

³⁵ *Ibid.*, p. 7.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ *Id.*, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 94-95.

Il filosofo francese parte dalla constatazione che tale *questio* non può essere affrontata secondo il modo di pensare legato alla coerenza logica, che si basa sul principio di non contraddizione e della totalità sistemica; il problema è talmente vasto che richiede una opportuna fenomenologia dell'esperienza del male. A differenza di Hume, il quale affermava che si può conoscere il male solo attraverso reali occasioni empiriche e che pensare il male in sé è impresa impossibile, Ricoeur osserva che i diversi "mali" sono manifestazioni di una radice comune, «di una enigmatica profondità comune»³⁸. Per questo il Nostro filosofo divide innanzitutto il male in "male commesso" e "male sofferto"; il primo è il male morale, che nel linguaggio religioso chiamiamo peccato, ed è il male attivo, ciò che «rende l'azione umana oggetto d'imputazione, d'accusa e biasimo»³⁹. La sofferenza fa riferimento invece al male subito ed ha le più svariate cause: malattia del corpo e dell'anima, morte di persone care, calamità naturali... Quando si parla di *mistero di iniquità* si fa riferimento al peccato, alla sofferenza e alla morte che attraversano ed esprimono nella sua unità profonda la realtà dell'uomo. La ricerca di una risposta alla questione «Non solamente *perché*, ma *perché io?*»⁴⁰ ha dato origine alle diverse teorie che si sono sviluppate nel corso della storia e di cui ho fatto un breve cenno. La prima è quella della retribuzione, secondo cui la sofferenza è la punizione inflitta da Dio per il peccato dell'uomo, individuale o collettivo. Tuttavia questa teoria non è in grado di spiegare la sofferenza dell'innocente, l'eccesso del male rispetto alla capacità di sopportazione dell'uomo. È il caso della figura di Giobbe, uomo giusto e retto, a cui vengono inflitte le prove peggiori che un uomo possa sopportare. Giobbe soffre senza motivo, senza avere nessuna colpa, né lui né i suoi antenati; nella sua vicenda è evidente la «discordanza tra il male morale e il male sofferenza»⁴¹ e c'è una chiara sproporzionalità tra pena e colpa.

Ricoeur critica anche le moderne teodicee, quella di Leibniz e di Hegel, le quali possono sussistere solo a patto che di fondo vi sia un forte ottimismo. Il modo di pensare del primo è particolarmente significativo: egli ritiene che il male sia ovunque, ma, nella sua visione dialettica della realtà, esso è superato «nella misura in cui la riconciliazione vince sempre la lacerazione»⁴².

³⁸ ID., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 11.

³⁹ Ivi.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*, p. 22.

⁴² *Ibid.*, p. 35.

Per Hegel, essendo la sorte dell'individuo subordinata al destino dello spirito di un popolo e a quello dello spirito del mondo, il male diviene uno stadio necessario alla comparsa del bene; la storia non è dunque il terreno della felicità.

Tali spiegazioni, dopo le catastrofi e le enormi sofferenze del XX secolo, causano grandi perplessità, poiché dissociano radicalmente «la riconciliazione da ogni consolazione che si rivolga all'uomo in quanto vittima»⁴³. Il Nostro filosofo si chiede a questo punto se bisogna rinunciare a pensare il male o se invece ci sia un altro uso della dialettica. Consapevole che non è solo un problema speculativo, sposta la questione al livello dell'agire: ritiene infatti che esso «esige la convergenza tra pensiero, azione (in senso morale e politico) e una trasformazione spirituale dei sentimenti»⁴⁴. Azione e spiritualità sono chiamate a dare non una soluzione, ma una risposta che renda l'aporia produttiva, cioè in grado di arricchire il pensiero. Il male è ciò che non dovrebbe essere e che deve essere battuto, sconfitto. Se il pensiero si chiede: «da dove viene il male?», la risposta dell'azione è: «che cosa fare contro il male?». Esso rimanda dunque a un compito da perseguire:

Non si creda che mettendo l'accento sulla lotta pratica contro il male si perda di vista una volta di più la sofferenza. Al contrario. Ogni male commesso da qualcuno è male subito da un altro. Fare il male è fare soffrire altri. La violenza non smette di riconnettere male morale e sofferenza. Di conseguenza, ogni azione, etica o politica, che diminuisce la quantità di violenza esercitata dagli uomini gli uni contro gli altri, diminuisce il tasso di sofferenza nel mondo⁴⁵.

Dinanzi al male è necessaria un'azione per contrastarlo, combatterlo diviene una sorta di imperativo etico per l'uomo. Continua Ricoeur: «Si sottragga la sofferenza inflitta agli uomini dagli uomini e si vedrà ciò che resterà di sofferenza nel mondo. [...] Prima di accusare Dio o di speculare su una origine demoniaca del male in Dio stesso, agiamo eticamente e politicamente contro il male»⁴⁶.

Prima di coinvolgere e accusare l'Onnipotente, l'uomo dovrebbe interrogare sé stesso e pensarsi come produttore di male, cercando delle

⁴³ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶ *Ivi.*

soluzioni volte ad impedire le azioni malvagie. Ovviamente qualcuno potrebbe obiettare che vi sono delle cause di sofferenza che trascendono l'azione ingiusta degli uomini: catastrofi naturali, epidemie, malattie e morte. Si veda il caso del povero Giobbe, in cui il male non può essere considerato come frutto della libera attività umana, ma è una tragica esperienza di passività. Ricoeur trae spunto da questa figura emblematica dell'Antico Testamento per suggerirci una visione "sapienziale" del male, di fronte al quale l'invito è "pensare altrimenti", abbandonare cioè la visione etica e retributiva, e seguire piuttosto la saggezza, che innanzitutto è accettazione della propria ignoranza davanti all'incapacità di comprendere il male, il rifiuto di attribuire le sue cause a Dio e, nello stesso tempo, rifiuto di colpevolizzarsi. La saggezza ci porta allora a credere in Dio *malgrado tutto*,

a scoprire che le ragioni del credere in Dio non hanno niente in comune con il bisogno di spiegare l'origine della sofferenza. [...] Allora noi crediamo in Dio *a dispetto* del male. [...] Credere in Dio, *nonostante*...è uno dei modi di integrare l'aporia speculativa nel lavoro del lutto⁴⁷.

Questa è la saggezza che il libro di Giobbe ci propone, la saggezza che piace a Dio; arrivare ad amare Dio *per nulla*, senza condizioni, facendo così perdere a Satana la sua scommessa iniziale. Giobbe, al termine della vicenda, arriva a capire che vi è un senso più profondo, sebbene inaccessibile, più forte persino del non senso. Proprio questa fiducia trasforma il soffrire nel *saper soffrire* e apre un varco alla speranza. Solo così il male diventa produttivo di un nuovo modo di pensare e di guardare le cose. Questa logica totalmente nuova è quella della sovrabbondanza, la logica del "molto di più", la logica della speranza più forte di ogni male.

In che modo si può rispondere alla sfida del male? Ricoeur esorta a fare appello a tutte le risorse dell'uomo integrale: pensiero, azione e sentimento. La saggezza sta proprio in questa integralità.

Egli, pochi anni prima di morire, durante un ritiro di preghiera nella comunità di Taizè, ci ha lasciato un invito, un monito, quasi una sorta di testamento spirituale, che possiamo trovare riassunto nelle seguenti parole:

Cosa vengo a cercare a Taizè? Direi una specie di sperimentazione di ciò che più profondamente credo, e cioè che quello che generalmente si chiama «religione» ha a che fare con la bontà. Le tradizioni del cristianesimo lo

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 53-54.

hanno un po' dimenticato; c'è un restringersi, un rinchiudersi nella colpevolezza e nel male. Non sottovaluto per niente questo problema, che mi ha occupato per diversi decenni, ma ciò che ho bisogno di verificare è che per quanto radicale sia il male non è così profondo come la bontà, e se la religione, le religioni, hanno un senso, è proprio quello di liberare il fondo di bontà degli esseri umani, di andare a cercarlo là dove si è completamente nascosto⁴⁸.

Per quanto il male sia profondo, eccessivo, la bontà è più profonda, più eccessiva. Non si tratta di un gioco di parole, ma della realtà, spesso offuscata e dimenticata. Bontà che è prerogativa di Dio, ma caratteristica anche dell'uomo. Se identifichiamo la bontà assoluta con Dio, subito ci rendiamo conto che essa è infinita; Dio per definizione è amore e l'amore più grande si è manifestato nella croce di Cristo. Il mistero della Redenzione è l'unica risposta al male: «Se la Redenzione costituisce il limite divino posto al male, ciò non avviene che per questo motivo: in essa il male viene radicalmente vinto con il bene, l'odio con l'amore, la morte con la risurrezione»⁴⁹.

Dio stesso, attraverso la morte in croce di Suo Figlio, vittima innocente, è venuto a liberare l'uomo dal male; Cristo, con la sua risurrezione, ha acquistato la salvezza per l'intera umanità. L'onnipotente ha il potere di volgere qualsiasi esperienza dolorosa in bene.

Potrebbe sembrare che il male dei campi di concentramento, delle camere a gas, della crudeltà di certi interventi della polizia, infine della guerra totale e dei sistemi basati sulla prepotenza - un male, tra l'altro, che cancellava in modo programmatico la presenza della croce -, potrebbe sembrare, dico, che quel male fosse più potente di ogni bene. Se, tuttavia, guardiamo con occhio più penetrante la storia dei popoli e delle nazioni che hanno attraversato la prova dei sistemi totalitari e delle persecuzioni a causa della fede, scopriremo che proprio lì si è rivelata con chiarezza la presenza vittoriosa della croce di Cristo⁵⁰.

Non sono stati forse segni di vittoria sul male il sacrificio di Massimiliano Kolbe nel campo di sterminio di Auschwitz o la vicenda di

⁴⁸ R. SCHUTZ, intervista a Paul Ricoeur *Liberare il fondo di bontà*, Settimana Santa del 2000, in https://www.taize.fr/spip.php?page=print&id_article=921 (consultato in data 29-12-2021).

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2011, p. 34.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

Edith Stein che bruciò nel forno crematorio di Birkenau? E oltre a queste due figure, quante altre persone, rimaste anonime, hanno reso testimonianza con la propria vita a Cristo crocifisso e risorto nel momento della prova, nella sofferenza?

L'amore e la bontà, perfette e infinite in Dio, non sono Sue prerogative esclusive, ma anche l'uomo vi partecipa, per quanto in modo imperfetto. D'altronde potrebbe Dio aver creato un essere totalmente malvagio? Tutta la creazione è buona e anche l'essere umano condivide questa bontà, pur nella sua condizione di limitatezza e fallibilità.

Come esorta Ricoeur, occorre allora liberare il fondo di bene degli esseri umani, andare a cercarlo laddove esso si è nascosto. Anche se spesso il bene non fa notizia e resta sbiadito nello sfondo, tuttavia c'è ed è più consistente di quanto appaia, più consistente del male che lo contraddice. Anche se in alcuni momenti può apparire debole e nascosto, il bene vince sempre.

La bontà è la risposta al male e anche al suo non senso. La nostra società, inondata dalle polemiche, dall'assalto del virtuale e dai messaggi negativi che ogni giorno ci vengono dai mass media, ha bisogno di riscoprire questa certezza, ha bisogno che si passi dalla protesta contro il male all'attestazione della presenza del bene.

Come ci ricorda Ricoeur, il compito di tutte le religioni, e in particolare del cristianesimo, è andare a cercare il bene e portarlo alla luce, perché sia testimonianza per l'umanità lacerata e ferita dal male e dal non senso.

L'attestazione adesso procede dalla protesta che il nulla, l'assurdo, la morte non sono l'ultima parola. [...] Nella protesta c'è la parola «testimone»: si pro-testa prima di poter at-testare. [...] La protesta è ancora al negativo: si dice no al no, e qui bisogna dire sì al sì⁵¹.

Diventa allora di fondamentale importanza il ruolo dei testimoni⁵², di coloro che, di fronte e nonostante il male, provano con la propria vita la

⁵¹ SCHUTZ, *Liberare il fondo di bontà*, cit.

⁵² «Oggi l'unico linguaggio in grado di parlare è quello della testimonianza, cioè dell'esperienza che parla, di una vita che comunica ed è capace di ispirare altri perché si muove dentro un orizzonte di senso. Dove il testimone non è l'uomo perfetto che non sbaglia mai. Piuttosto, chi sa trasmettere ciò che ha visto coi propri occhi» (M. GIACCARDI - M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, Il Mulino, Bologna 2019, p. 130).

vittoria del bene, mettendo in pratica l'esortazione di San Paolo: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male» (*Rm* 12,21).

La testimonianza cristiana è un compito che l'uomo deve assumersi; il «Seguimi!» che Gesù rivolse ai pescatori di Galilea, chiamandoli a diventare suoi apostoli, è un invito rivolto a tutti gli uomini e le donne di oggi a mettersi alla sequela di Cristo, che non reagì al male con il male, ma lottò contro il male con il bene.

Solo così il male non potrà avere l'ultima parola.

Conclusioni

Tante sono state nel corso dei secoli le teorie e le riflessioni che hanno tentato di conciliare la presenza del male nel mondo con l'esistenza di un Dio buono, onnipotente e giusto. C'è chi ha visto il male come un principio opposto al bene, frutto di una potenza negativa; chi, invece, lo ha privato del suo statuto ontologico e lo ha considerato non essere, non bene, dovuto all'imperfezione della creatura rispetto al suo creatore. Entrambe queste concezioni sono state fortemente criticate nel Settecento, in particolare da Voltaire e Kant, e in modo particolare nel Novecento, quando il tragico evento della Shoah ha messo in luce la necessità di ripensare in modo radicalmente nuovo Dio.

Tuttavia, dopo duemila anni, l'unica risposta realmente convincente per l'uomo contemporaneo non è una teoria astratta, ma è un fatto, una presenza concreta e reale: Gesù di Nazareth. Cristo crocifisso e risorto è la risposta al male. Certamente la sofferenza e il dolore non sono cancellati nella storia dell'umanità, ma alla luce della resurrezione acquistano un senso e un significato. Gesù non ha preteso di fornire una spiegazione al male, ma ci ha indicato una via da seguire, quella dell'amore incondizionato, capace di vincere la morte. La croce è la risposta divina al mistero del male, del peccato e della sofferenza ed è una risposta di amore, di misericordia, di perdono.

Mariarosa Ortolani
Via Verga, 54
62100 Macerata
mariarosa80@yahoo.it

Parole chiave

Teodicea, Dio, bene, male, sofferenza, Gesù, Giobbe, filosofia.

Keywords

Theodicy, God, good, evil, suffering, Jesus, Job, philosophy.

**UNE INTERCULTURALITÉ MONASTIQUE DANS L'ITALIE
MÉRIDIONALE (XI-XII SIÈCLE). DEUX SIÈCLES
D'ADAPTATIONS ET DE COEXISTENCES POUR LE
MONACHISME LATIN ET LE MONACHISME GRÉCO-BYZANTIN**

**A MONASTIC INTERCULTURALISM IN SOUTH ITALY (XI-XII
CENTURY). TWO CENTURIES OF ADAPTATIONS AND
COEXISTENCE FOR THE LATIN MONASTICISM AND FOR THE
GREEK-BYZANTINE MONASTICISM**

**UNA INTERCULTURALITÀ MONASTICA NELL'ITALIA
MERIDIONALE (XI-XII SECOLO). DUE SECOLI DI
ADATTAMENTI E DI CONVIVENZE PER IL MONACHESIMO
LATINO E PER IL MONACHESIMO GRECO-BIZANTINO**

Mataragka Eleni*

Abstract

La période normande joua un rôle essentiel dans l'histoire du monachisme italo-grec. Dans ses travaux, L. R. Ménager nous éclaire sur l'installation des Ordres monastiques latins à travers les Bénédictins au temps de Robert Guiscard et de Roger I ainsi que de leur enrichissement aux dépens d'un monachisme grec déjà inégalement florissant. La latinisation des monastères pose un problème différent de celui de l'organisation ecclésiastique. Il ne s'agit ni de remplacer, ni de transformer une hiérarchie, mais au moins pour le début de supprimer des centres d'influence. Ainsi, il y eut une fondations des monastères occidentaux qui dotaient éventuellement les fondations grecques existantes. C'est pourquoi, Peter Herde affirme que "*né nel papa, né in Ruggero I, si notano*

*Docteure en histoire de l'université de Toulouse-Jean-Jaurès et de l'université d'Athènes, chercheuse post-doctorante de l'université de Toulouse-Jean-Jaurès, candidate à l'EFR et à l'EFA.

tendenze antigreche”, du moins à un projet général dans l’organisation monastique normande. Les causes du déclin de l’élément grec se concentrent plutôt à l’éloignement des centres monastiques grecs par rapport à la capitale, au recul de la langue grecque et par conséquent à l’installation du monachisme bénédictin en combinaison d’autres Ordres monastiques de rite latin. Au passage du temps, ce lien avec une institution ecclésiastique latine ne put rester sans conséquence. De surcroît, le monachisme bénédictin fut ouvert à l’influence du monachisme oriental. Il se peut que la coexistence entre populations grecques et latines sur le même territoire ait amélioré les relations entre les moines grecs et les moines latins. V.V Falkenhausen s’accoutumait, en disant que: “*Sarrebbe un errore pensare che monaci greci entrassero solo in monasteri greci e monaci latini solo in quelli latini*”.

The Norman period played an essential role in the history of Italo-Greek monasticism. In his work, the great Byzantinologist Ménager sheds light on the installation of the Latin monastic orders through the Benedictines at the time of Robert Guiscard and Roger I, as well as their enrichment at the expense of an already unequally flourishing Greek monasticism. The Latinization of monasteries poses a different problem from that of ecclesiastical organization. It is neither a question of replacing nor of transforming a hierarchy, but rather beginning to suppress centres of influence. As a result, there was a foundation of Western monasteries which eventually endowed the existing Greek foundations. For this reason, the renowned scholar Peter Herde affirms that “[n]o anti-Greek tendencies on the part of either the Pope or Roger I can be inferred”, at least towards a general project in the Norman monastic organization. The causes of the decline of the Greek element are concentrated rather in the remoteness of the Greek monastic centres from the capital (Constantinople), the decline of the Greek language and consequently the installation of Benedictine monasticism in combination with other monastic Orders of Latin ritual. Nevertheless, the submission of a Greek monastery to a Benedictine abbey did not necessarily entail the abandoning of the Greek rite by its monks, even if they were legally dependent on the Latin system. Over time, this link with Latin ecclesiastical institutions could not remain without consequence. Moreover, Benedictine monasticism was open to the influence of Eastern monasticism. Perhaps the coexistence of Greek and Latin populations in the same territory improved relations between Greek and Latin monks. V. V. Falkenhausen got used to it, saying that it would

be a mistake to think that only Greek monks only entered Greek monasteries and Latin monks only entered Latin ones.

Il periodo normanno ebbe un ruolo fondamentale nella storia del monachesimo italo-greco. Nelle sue opere, il grande bizantinologo Ménager mette in luce l'insediamento degli ordini monastici latini attraverso i Benedettini al tempo di Roberto il Guiscardo e Ruggero I, nonché il loro arricchimento a spese di un monachesimo greco già inegualmente fiorente. La latinizzazione dei monasteri pone un problema diverso da quello dell'organizzazione ecclesiastica. Non si tratta di sostituire o trasformare una gerarchia, ma almeno di cominciare a sopprimere centri di influenza. Così, ci fu una fondazione di monasteri occidentali che alla fine dotarono le esistenti fondazioni greche. Per questo il noto studioso Peter Herde afferma che *“né nel papa, né in Ruggero I, si notano tendenze antigreche”*, almeno ad un progetto generale nell'organizzazione monastica normanna. Le cause del declino dell'elemento greco si concentrano piuttosto nella lontananza dei centri monastici greci dalla capitale (Costantinopoli), nel declino della lingua greca e di conseguenza nell'insediamento del monachesimo benedettino in combinazione con altri Ordini monastici di rito latino. Tuttavia, la sottomissione di un monastero greco ad un'abbazia benedettina non significava necessariamente l'abbandono del rito greco da parte dei suoi monaci legalmente dipendenti dal funzionamento latino. Nel tempo, questo legame con un'istituzione ecclesiastica latina non poteva rimanere senza conseguenze. Inoltre, il monachesimo benedettino era aperto all'influenza del monachesimo orientale. Forse che la coesistenza di popolazioni greche e latine nello stesso territorio abbia migliorato i rapporti tra monaci greci e monaci latini. Falkenhausen si abituò dicendo che: *“Sarrebbe un errore pensare che monaci greci entrassero solo in monasteri greci e monaci latini solo in quelli latini”*.

1. Influence et implantation du monachisme latin en Italie méridionale

Dans les premières décennies du XI^e siècle, là où la domination byzantine résistait encore, on rencontre des catépanes byzantins ayant confirmé la possession du monastère du Mont-Cassin (dans un territoire

lombard au milieu de la principauté de Capoue) sur le territoire byzantin¹. Désormais, *le territoire byzantin* n'existe plus.

Les Normands furent qualifiés de *malfaiteurs* à cause de leur politique acharnée², mais furent plus modérés sur leur politique monastique³. Il faudra attendre le XII^e siècle pour consolider une position envers leurs projets sur l'élément monastique. Pour sûr, les changements de monastères au XI^e siècle s'effectuèrent au début sans même se rendre compte de la situation politique. Un point ferme de la consolidation de leur pouvoir fut représenté par la construction des institutions monastiques⁴. Par conséquent, tant l'abbaye du Mont-Cassin que celle de la Sainte-Trinité di Cava dei Tirreni profitèrent de la générosité des Normands envers les moines qui acceptèrent leur avènement au pouvoir⁵. Dans ce projet d'ouverture, les Normands se lancèrent dans l'aménagement et la construction monastique et firent venir des moines de France comme cela se réalisa dans l'abbaye de la Sainte-Trinité de Venosa et de Sainte-Marie d'Euphémie⁶. L'intérêt particulier des Normands pour Sainte-Trinita di

¹ Cf. F. TRINCHERA, *Syllabus graecarum membranarum*, ns. 11, 12, 14, Napoli 1865.

² Cf. A. LIPINSKY - A. CUCCARO, *Vetere un "auto da fe" di antichi manoscritti e documenti greci*, dans *Rassegna storica salernitana*, a cura della Sezione di Salerno della Deputazione napoletana di storia patria (1968-1983), nn. 29-43, (1968-1983), pp. 251-254, ici, p. 252.

³ Cf. H. HOUBEN, *Malfattori e benefattori, protettori e sfruttatori: i Normanni e Montecassino*, dans «Benedictina» 35 (1988), pp. 343-371; ID., *Tra Roma e Palermo. Aspetti e momenti del Mezzogiorno medioevale*, Congedo, Galatina 1989, pp. 67-92; ID., *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien*, dans «Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Roma» 80, Tübingen 1995.

⁴ Cf. C. W. POTTS, *The Revival of monasticism in Normandy*, 911-1066, University of California Press, California 1990; J. FOURNE, *La spiritualité en Normandie au temps de Guillaume le Conquérant*, dans «Le Pays Bas-Normand» 80 (1987).

⁵ Cf. P. GUILLAUME, *Essai historique sur l'Abbaye de Cava d'après des documents inédits*, Cava 1877; G. VITOLO, *Insedimenti cavensi in Puglia*, dans *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, Atti del Convegno di studio in occasione del XV centenario della nascita di san Benedetto, (Bari-Noci-Lecce-Picciano, 6-10 ottobre 1980), a cura di C. D. Fonseca, Vol. 2, II, Congedo, Galatina 1983-4, pp. 5-166.

⁶ Cf. L. R. MENAGER, *Les fondations monastiques de Robert Guiscard, duc de Pouille et de Calabre*, dans «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken» 39 (1959), pp. 1-116.

Cava permit au monastère d'acquérir le contrôle des autres monastères qui depuis longtemps suivaient le rite grec⁷.

L'étude des manuscrits de l'Italie méridionale fait découvrir un monde fondamentalement monastique dans le sens où presque la totalité des manuscrits conservés provient de monastères de la région et contient des ouvrages liés au rythme de la vie des moines⁸. C'est du moins la définition liée au sujet: *structure culturelle monastique*⁹ des lectures typiques des moines. Par conséquent, toute la culture de l'Italie du Sud fut perçue dans un cadre monastique exposé évidemment aux influences des Latins:

Le fait est que dans l'Italie du Sud, les hauts fonctionnaires byzantins qui dans la plupart des cas venaient de la capitale, vu les difficiles conditions militaires, politiques, économiques qui souvent rendaient provisoire leur séjour, ne fondèrent pas une véritable tradition culturelle laïque de façon à ce que celle-ci dans ses aspects techniques et profanes de l'époque (c'est-à-dire au X^e - XI^e siècle) soit fondamentalement - peut-être pas totalement - confiée aux milieux religieux, selon [...] des paramètres et des influences occidentales ou plutôt bénédictines [...]. En somme, des Byzantins de l'Italie du Sud, plutôt que l'Italie du Sud byzantin. (Texte traduit par l'original fait en italien)¹⁰.

⁷ Cf. G. M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, pp. 178-257; L. MATTEI CERASOLI, *La Badia di Cava e i monasteri greci della Calabria superiore*, dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* I (1938), p. 167, dit que: «piu tardi i Normanni cercarono di latinizzarli, e se non riuscirono a far loro lasciare il rito greco, imposero il sistema benedettino e si ebbero ragguppamenti sotto un superiore generale o un visitatore ed egumeni o abbatî feudatari. Nell'assogettare a Cava tanti monasteri greci i Normanni mirarono certo a valersi del potente influsso morale di quella Badia, da un lato per i centri monastici che subivano ancora il fascino di Bisanzio, dall'altro per la pacificazione del paese inquieto».

⁸ Cf. G. BRECCIA, *Archivum Basilianum, Pietro Menniti e il destino degli archivi monastici italo-greci*, dans «QFIBA» 71 (1991), pp. 14-18.

⁹ Cf. M. B. FOTI, *Cultura e scrittura nelle chiese e nei monasteri italo-greci*, dans *Civiltà del mezzogiorno d'Italia. Libro, scrittura documento in età normanno-sveva*, Atti del Convegno dell'Associazione italiana dei paelografi e diplomatici, Napoli-Badia dei Tirreni (14-18 ottobre 1991), Messina 1992.

¹⁰ G. CAVALLO, *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, dans *Bizantini in Italia*, Milano 1982, pp. 497-612, ici p. 542.

Cette affirmation de G. Cavallo correspond à l'époque de la reformulation de nouveaux principes de la vie monastique dans les plus grands édifices monastiques¹¹.

C'est pourquoi les nouvelles expériences monastiques eurent lieu dans les régions où se trouvaient ces édifices: Campanie, Apulie et Basilicata, voire là où les Normands passèrent à l'action leurs pratiques complètes de latinisation¹². Je me limiterais à affirmer que tant le nombre de monastères italo-grecs semblait considérable, tant l'assimilation des monastères latins se montrait prometteuse devant un acharnement normand, soucieux de prendre en main le rôle du protecteur des autochtones chrétiens. Les Normands créèrent de nouveaux monastères latins dans les régions byzantines comme le monastère de Sainte-Marie di Camigliano à proximité de Scribla en Calabre (1054)¹³. Ensuite, un grand nombre de monastères grecs devinrent latins comme celui de Mont-Cassin ou de Cava¹⁴. Une des premières restaurations monastiques de Robert Guiscard fut celle de Sainte-Euphémie à proximité de Nicastro en Calabre en 1062¹⁵, il la fit construire sur les ruines d'un monastère grec (basilien) déjà déserté. Le premier abbé de ce monastère fut Robert de Grandmesnil, un abbé normand, qui reçut des monastères et des églises dont quelques-uns étaient grecs¹⁶. Le monastère grec de Kyr-Zosimos en Lucanie

¹¹ Cf. G. VITOLO, *Cava e Cluny*, dans *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, Atti del convegno omonimo, Pescia (26-28 novembre 1981), a cura di A. Spicciati, G. Spinelli, C. Violante, Cesena 1986, pp. 199-220.

¹² Cf. H. HOUBEN, *Melfi Venosa*, dans *Itinerari e centri urbani nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle decime giornate normanno-sveve, Bari (21-24 ottobre 1991), Bari 1993, pp. 311-331.

¹³ Cf. V. VON FALKENHAUSEN, *Una ignota pergamena greca del monastero calabrese di S. Maria di Camigliano*, dans «Rivista storica calabrese» 1 (1980), pp. 253-280; Le monastère de Sainte-Maria di Camigliana fut remplacé par celui de Sainte-Maria de la Matina, fondé par Robert Guiscard et son épouse, Sykelgaite en 1065 tout près de San Maro Argentano (nord de Cosenza): IP, X, p. 89.

¹⁴ Cf. H. HOUBEN, *Mezzogiorno normanno-svevo: Monasteri e castelli, ebrei e musulmani*, Napoli 1996, pp. 35-36.

¹⁵ Cf. E. PONTIERI, *L'abbazia benedettina de S. Eufemia in Calabria e l'abate Roberto di Grantmesnil*, dans *Arch. Stor. per la Sic. Orient*, XXII (1926), republié dans ID., *Tra i Normanni nell'Italia meridionale*, (Napoli, Morano, 1948. In-8), pp. 295-336.

¹⁶ Cf. O. VITALIS, *Historia ecclesiastica*, M. Chibnall (éd.), Oxford 1969-1980, Une première version, *The Ecclesiastical History of England and Normandy* III, Vol. VI, II; H. G. BOHN, London 1853, pp. 98-104.

(Basilicata) fut donné avec tous les moines ainsi que tous les biens et les métochia (cellules) du monastère de Sainte-Trinité de Cava par Hugues Chiramonte en 1088¹⁷.

Plus tard, les donations se succédèrent par la famille de Chiaramonte¹⁸. Tout au long du XII^e siècle, le monastère joua un rôle de médiateur entre Cava et les monastères de Basilicata et de la Calabre de rite grec. Cava constitua l'autorité spirituelle et économique sur les monastères grecs. À Kyr-Zosimo, il y eut d'autres monastères inclus dans le patrimoine de Cava: l'église de Saint-Nicolas de Teana (Potenza) (Tegana)¹⁹, le monastère de Saint-Georges (Episcopia)²⁰, l'église de Saint-Pancrazio dans la *civitas* de Saint-Archange, l'église de Saint-Pierre sur le territoire de Valsinni²¹, Saint-Nicolas de Peratico tout près de Colobrarò (Basilicata)²². Le processus d'assimilation des petits monastères grecs fut suivi presque aussitôt par toute la région de la Basilicata, vu que c'était une région fortement byzantinisée²³. Une série de nouveaux édifices religieux reflète les plans monastiques des Normands tels que la construction de l'abbaye bénédictine de Sainte-Maria della Mattina, à proximité d'Argentano (Calabre). Robert Guiscard et sa deuxième femme d'origine juive (Sykelgaite) firent construire cet établissement vers 1060, en contrepoint des ruines des monastères²⁴. De nouveau, cette abbaye fut conventionnée en grande partie par des moines grecs du Mercourion et du Latinianion, puisque le but de cette fondation s'avérait être une latinisation plus consciente des autochtones. Dans ce concept de changement dogmatique, Robert Guiscard et la deuxième génération normande se

¹⁷ Cf. MATTEI CERASOLI, *La Badia di Cava e i monasteri greci*, cit., pp. 167-182, 265-285, 279-318.

¹⁸ Cf. *Archivio di Cava*, XXXVIII, n.117 (en janvier 1183).

¹⁹ Cf. MATTEI CERASOLI, *La Badia di Cava e i monasteri greci*, cit., pp. 279 et 302 et les documents n. XIX; TRINCHERA, *Syllabus*, n. 112, pp. 148-150.

²⁰ Cf. TRINCHERA, *Syllabus*, cit., n. 134, pp. 177-178: une donation en 1143.

²¹ À partir du XI^e siècle, Valsinni est mentionné comme Favale et il appartient comme fief à la famille de Sanseverino; *Archivio dell'Abbazia della SS. Trinita di Cava*, XXXIII, 109 (1171).

²² Cf. MATTEI CERASOLI, *La Badia di Cava e i monasteri greci*, cit., pp. 279-318, ici p. 282, note 3.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 296-298 et dans *Archivio di Cava* LVIII, n. 45.

²⁴ Cf. A. PRATESI, *Introduzione alle Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall'archivio Aldobrandini*, LEV, Citta del Vaticano (1958), pp. VII-LV.

lancèrent avec une grande ferveur. Ils renforcèrent même les petites abbayes bénédictines au bénéfice des plus grandes.

L'exemple de la donation (1081) du monastère de Saint-Benoît à l'abbaye de la Sainte-Trinité di Cava di Tirreni fait preuve de cette affirmation²⁵.

Il y eut toute une série de donations dans le but de confusions et de renforcement du monachisme latin²⁶. Il faut noter que dans la première période normande, Robert Guiscard fit introduire sur les territoires de Brindisi et de Nardo des moines de la Règle bénédictine et plus particulièrement dans l'ancien monastère grec de Sainte-Marie de Nardo²⁷. Cette opération engendra probablement les donations de Constance²⁸ (veuve de Bohémond I^{er}) au monastère en 1115²⁹. Dans ce fil de donations, Constance et son fils Bohémond II continuèrent de privilégier les monastères latins³⁰. L'occident triompha pendant le XI^e siècle et en même temps le christianisme se développa: le monachisme évolua jusqu'à ce qu'il devienne une grande force dans la société médiévale. Les monastères latins remplacèrent les établissements scolaires, les moines prirent alors des rôles divers selon les besoins de l'époque et devinrent instituteurs, agriculteurs et pendant un certain temps ce sont eux qui maîtrisèrent la langue latine. De cette façon, les moines latins réussirent à obtenir une place importante dans la société médiévale. Le monachisme latin aurait pu être comparé à une institution politique régie par certains principes d'existence.

²⁵ Cf. P. GUILLAUME, *Essai historique sur l'Abbaye de Cava*, cit., Apped. III, pp. IX-X.

²⁶ Richard Senescalco, fils de Drogon et neveu de Robert Guiscard, seigneur du territoire de Castellaneta donnait au monastère de Cava les trois monastères du bourg de Mottola; cf. C. D. FONSECA, *In Casali Rupto, una tappa della civiltà rupestre meridionale (secoli XI-XIII)*, dans *Studi in onore di Ottarino Bertolini*, Vol. I, Pisa 1973, pp. 337-359.

²⁷ Urbain II a accepté l'offre du monastère du comte de Conversano Geoffroi. IP, IX, p. 416; cf. W. HOLTZMANN, *Aus der Geschichte von Nardo in der normannischen und staufischen Zeit*, dans *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse* (1961), p. 35.

²⁸ Constance, fille du roi Philippe I^{er} de France, elle se maria avec Bohémond I^{er} d'Hauteville (prince de Tarente et 1^{er} prince d'Antioche).

²⁹ Cf. M. PASTORE, *Le pergamene della curia e del capitolo di Nardo*, n. 3, Lecce, p. 39.

³⁰ Cf. E. GATTULA, *Ad historiam abbatie Cassinensis accessiones*, I, Venetiis 1733: il s'agit d'une donation au bénéfice du Mont-Cassin en 1114, p. 231.

D'autre part, on rencontre une catégorie de Normands qui offrirent leurs propres institutions monastiques à des territoires conquis: l'exemple du couvent de Saint-Blaise en 1043 à Aversa en est la preuve³¹. Le monastère latin de la Sainte-Trinité de Venosa, une grande institution monastique durant la période normande, fut fondée en 1053 quand Drogo d'Hauteville, titulaire de *dux et magistre d'Italie*, donna à l'abbaye le tiers de la ville de Venosa ainsi que les deux monastères dédiés à saint Georges et les églises de Saint-Pierre, de Saint-Benoît, de Saint-Nicolas et de Saint-Jean³². Malgré le sceau normand de ce monastère, Menager écrit que:

La Trinité de Venosa se présente ainsi comme l'un des plus grands centres bénédictins auxquels les premiers chefs normands ont distribué les dépouilles du monachisme gréco-calabrais à la fin du XI^e et au XII^e siècle³³.

Quoi qu'il en soit, le XI^e siècle et plus tard le XII^e siècle furent la période d'un brusque développement et cela partout en Europe où Latins et Grecs furent obligés d'affirmer leur identité et de se définir: *On est saint que pour les autres et par les autres*.

Pourtant, avec cette nouvelle vague d'installation des monastères latins, la question de latinisation dans le monachisme précipita la situation dans l'évolution des affaires monastiques. Sur le plan d'une réorganisation latine, le pape Alexandre II conseilla à Robert Guiscard de construire des monastères latins en dehors des monastères grecs avec la bénédiction et la permission des deux Apôtres Pierre et Paul³⁴.

Or, les Normands se firent du souci pour une réorganisation monastique d'un niveau pas si spirituel (souci des papes), mais plutôt d'un niveau institutionnel vu que les profits de ces centres pouvaient être plus grands que prévu grâce à l'extension de ces établissements. D'ailleurs, le système féodal allait de pair avec cette nouvelle théorie et pratique monastique: l'higoumène reçoit du seigneur propriétaire la donation d'un monastère ainsi que la délégation d'autorité et d'administration sur les

³¹ Cf. *Codice diplomatico normanno di Aversa*, a cura di A. Gallo, Napoli 1927, p. 45.

³² Cf. L. R. MENAGER, *Recueil des actes des ducs normands d'Italie* (1046-1127), I, *les premiers ducs* (1046-1086), Bari 1981.

³³ ID., *Les fondations monastiques de Robert Guiscard*, cit., p. 57.

³⁴ Cf. A. PRATESI, *Carte latine di abbazie calabresi*, 3, Vatican City 1958, «*ut de monasteriis Grecorum monachorum edificaret Latina monasteria cum benedictione et cum auctoritate beatorum apostolorum Petri et Pauli*».

personnes et les biens qui constituaient la nouvelle cellule monastico-féodale. À la mort du seigneur, il devenait propriétaire des biens antérieurement pris en charge³⁵.

2. Adaptations et coexistences des deux rites

En Sicile et en Italie méridionale, les Normands suivirent une politique plutôt floue vis-à-vis du monachisme grec. La péninsule devint un lieu d'accueil pour les mercenaires pèlerins, malgré l'installation des Normands qui imposaient leur présence comme les seuls maîtres des lieux. L'Italie méridionale habituée à être caractérisée le *pot pourri* des cultures devint une province normande avec ses composantes. Par conséquent, on constate à travers un document daté de 1060 que dans la communauté monastique bénédictine de Saint-Marie de Tremiti vivaient ensemble des moines grecs et latins: «iuxta regulam sancti patris Benedicti atque sancti Basilii»³⁶. L'exemple fut donné par Bruno de Cologne qui à la fin du XI^e siècle, en 1091, en Calabre, après avoir accompagné le Pape Urbain II en Italie méridionale, fonda l'ermitage de Saint-Maria de Turri, à proximité de Mileto en Calabre. Dans une lettre à son ami Raoul le Verd (Prévôt de l'Église de Reims) il décrit comment les thèmes de la solitude, du silence et l'expérience de la jouissance divine, sont les lieux du désert:

J'habite un désert de tous côtés éloigné des habitations. Son charme, son air sain et tempéré, la plaine vaste et agréable qui s'allonge entre les monts, avec ses prés verdoyants et ses pâturages en fleurs, comment en parler dignement? La perspective des collines qui montent doucement de toutes parts, le secret des vallons ombreux où abondent à plaisir, ruisseaux, filets d'eau et sources, qui oserait les décrire? Sans compter les jardins bien arrosés et les vergers aux arbres variés³⁷.

³⁵ Cf. J. DECARREAU, *Les fondations religieuses grecques et les Normands*, dans *Normands Papes et Moines*, Paris, p. 97.

³⁶ Cf. *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1005/1237)*, a cura di A. Petrucci, (Fonti per la storia d'Italia, 98), Vol. I, Roma 1960, p. 211; G. LUNARDI, *L'ideale monastico e l'organizzazione interna dei monasteri*, dans *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, Vol. I, p. 144.

³⁷ *Lettre de Bruno à Raoul le Verd*, dans *Lettres des premiers chartreux*, Vol. I, S. BRUNO, B. DE GUIGUES, S. ANTELME, dans «Sources Chrétiennes», n. 88, Paris 1962, pp. 75-80.

À cette époque, de nombreuses communautés monastiques de moines orientaux habitaient le territoire calabrais. Il se peut que Bruno, le présentateur de l'Église latine, soit entré en contact avec des moines italo-grecs. D'ailleurs, l'ambiance de la région semblait plus grecque que latine «grâce à l'influence de la présence nourricière du monachisme grec»³⁸.

Les principes du monachisme oriental avaient profondément inspiré ce saint latin qui vivait en silence. L'absolu de la vie monastique des moines d'Orient est entré dans l'horizon monastique de l'Occident et s'incarne en la personne et dans la vie de Bruno et de ses disciples. Le choix même de Mileto pour la fondation du monastère chartreux prouve l'influence déterminante de Bruno sur la manière de vivre des anciens moines d'Égypte qui s'adonnaient à l'*hesychia*, à la lecture, à l'oraison et au travail manuel, surtout à la copie de livres. Pour une première fois, à travers l'exemple de Bruno, le monachisme latin connut les racines de l'ascétisme rigoureux selon les principes de Théodore le Studite.

La spiritualité du monachisme grec semblait garder même à l'époque normande des racines bien plantées sur le territoire de l'Italie du Sud et son œcuménisme ne s'éteignit pas sous la pression des ennemis extérieurs.

En 2001, à l'occasion du dix-neuvième centenaire de la mort de saint Bruno, le Patriarche œcuménique de l'Orthodoxie Barhtoloméos s'adressa aux Chartreux de Calabre en prononçant ces paroles:

Les relations fraternelles établies ces dernières années entre les moines orthodoxes résidents ou pèlerins en Calabre et la communauté monastique des disciples de saint Bruno tirent leur origine de l'amour que notre fondateur le bienheureux Bruno de Cologne nourrissait pour les pères grecs qu'il avait rencontrés, fréquentés et aimés sur cette terre où il œuvra en solitude, souffrant de la douloureuse séparation qui était en train de s'opérer alors entre nos Églises³⁹.

Un examen plus approfondi du XI^e siècle affirme que la catégorisation du monachisme grec et latin semblait assez difficile à faire, vu qu'il était défini surtout par le réaménagement des populations, des institutions et des terres de l'époque. V. Ramseyer décrit la situation telle que:

³⁸ HOUBEN, *Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., p. 54.

³⁹ Archive du Patriarcat Œcuménique (le 28 mars 2001), lors de la visite du Patriarche en Italie du Sud; sa visite au monastère de Saint-Bruno se déroula le 19 mars 2001.

À la fin, la réforme ecclésiastique en Italie du Sud fut une affaire complexe et compliquée sous un processus hétérogène qui naquit sous un groupe de parties intéressées ayant trouvé à l'intérieur et à l'extérieur de la région des papes, des dirigeants, des évêques, des abbés, des moines et surtout le clergé et des laïcs locaux⁴⁰.

Le Mont-Cassin et Cava se mirent d'accord pour l'incorporation de l'élément grec comme culture⁴¹. L'exemple du Vénitien Anastase s'élève au XI^e siècle, il brilla par ses qualités de moine et d'ermitte au Mont-Saint-Michel et à Cluny où il apprit à la fois les lettres grecques et latines. Il serait d'origine byzantine⁴².

Une preuve de cette coexistence fut mise en évidence par une concession de l'abbé du monastère Oderic à Alexis I^{er} Comnène pour une commémoration liturgique en échange d'une somme d'argent considérable. La vague de l'expansion du monastère de Cava eut une grande influence également à Cilento (au sud de la Campanie) où il y avait des monastères de rite grec⁴³.

Les rapports entre les deux formes du monachisme coexistaient, caractérisés d'influences réciproques surtout quand on se réfère à l'existence des monastères grecs de la région: Saint-Nicolas de Gallucanta

⁴⁰ V. RAMSEYER, *The Transformation of a Religious Landscape: Medieval Southern Italy (850-1150)*, Cornell University Press, *Conjunctions of Religion and Power in the Medieval Past* (2006), p. 113.

⁴¹ Pandolf IV, prince de Capoue (1036) impose un abbé grec, le moine Basile de Calabre dans l'abbaye du Mont-Cassin. Un peu plus tard (1043), ce moine fut affecté au monastère bénédictin de Saint-Benoît par Guaimar V, le prince suivant de Capoue; V. von FALKENHAUSEN, *Montecassino e Bisanzio dal IX al XII secolo*, dans *L'età dell'abate Desiderio III, Storia, arte e cultura*, Atti del IV Convegno di studi sul Medioevo meridionale, Montecassino-Cassino 1987, a cura di F. Avagliano, O. Pecere, «Miscellanea cassinese» 67 (1987), pp. 69-103.

⁴² Cf. M. ARNOUX, *Un Vénitien du Mont-Saint-Michel, Anastase, moine, ermite et confesseur (†vers 1085)*, dans *Le choix de la solitude. Parcours érémitiques dans les pays d'Occident*, «Médiévales» 28 (Printemps 1995), pp. 55-78.

⁴³ Cf. V. von FALKENHAUSEN, *A travaillé sur les monastères grecs de la zone campanienne: Greek monasticism in Campania and Latium from the tenth to the fifteenth century*, dans *Greek Monasticism in Southern Italy; The life of Neilos in context*, a cura di B. Crostini, I. A. Murzaku, Routledge 2017.

(Vietri)⁴⁴, Sainte-Marie di Terricello, Saint-Giorgio⁴⁵ et Sainte-Marie di Pattano⁴⁶. Les populations de langue, de tradition et de rite grec coexistaient avec celles du rite latin favorisant les contacts spirituels et culturels par une sorte de tolérance⁴⁷. Cette interculturalité linguistique se révéla également dans les *Vita* des saints-moines italo-grecs, connus pour leur parcours gyrovague tantôt sur les territoires italiens, tantôt lors des visites réalisées à la cour constantinopolitaine⁴⁸.

Quand le duc Roger Borsa consacra l'évêque au diocèse de Malvito, en Calabre, un Latin lui dit: «Tam Grecos quam Latinos [...] ad solam religionem ecclesiarum pertinere»⁴⁹. La seconde génération normande se montre aussi pieuse que la précédente envers l'élément grec. Il y a des traces dans les diplômes d'une mentalité libérale⁵⁰ pour les monastères

⁴⁴ En 1058, on rencontre dans ce monastère Théophile (moine, presbytère et abbé) *ex genere grecorum*, doté d'un patrimoine libaire destiné à la liturgie grecque. Dans ses obligations, il note qu'il était obligé d'opérer à l'exemple du clergé grec; cf. P. CHERUBINI, *Le pergamene di S. Nicola di Gallucanta (secc IX^e-XII^e)*, Nocera Inferiore, doc. 76 et 77 (1990), pp. 195 et 199.

⁴⁵ Cf. CDC, VI, doc. DCCCLXXXI, (1034), on note une intervention latine par le comte Randolf de la région aux abbés des monastères grecs (du monastère de Sainte-Marie de Tericello et de Saint-Georges) concernant un conflit entre les deux abbés, dont les noms (Aresti et Brancati) semblent avoir une origine latine.

⁴⁶ Cf. C. TROCCOLI, *Il pellegrinaggio al Monte*, Laurenziana, Napoli 1986; ID., *Montesacro antichissimo Santuario Basiliano*, Laurenziana, Napoli 1986, pp. 48-50; M. R. MARCHIONIBUS, *Il Cilento bizantino: monastero di Santa Maria de Pactano*, Edizioni Palazzo Vargas, Vatolla (SA) (2004), p. 17.

⁴⁷ Cf. *St Luca, Interferenze linguistiche greco-latine a Grottaferrata tra XI e XII secolo*, dans *Studi paleografici e papirologici in ricordo di Paolo Radiciotti*, [Suppl., Papyrologica Lupiensia 24 (2015)], Lecce 2015, pp. 295-331.

⁴⁸ Dans la *Vita* di San Bartolomeo di Grottaferrata (ou de Rossano), (éd.), Paroli 1088, p. 108, selon l'hagiographe de saint Barthélemy, le saint découvre le sens de la sainteté parmi les gens allogènes, qui parlent d'autres langues au-delà de la langue maternelle: «ουκ εν τη ιδία, ουτ, εφ'ομογλώσσοις, αλλ'εν ετερογλώσσοις».

⁴⁹ MENAGER, *Recueil des actes des ducs normands d'Italie*, cit., p. 63.

⁵⁰ Bohémond et sa femme se sont intéressés à la protection des monastères. Pour eux, les monastères avaient un rôle important dans la transmission de l'autorité et ils respectaient les filles des familles aristocratiques; P. SKINNER, *Le donne nell'Italia medievale, secoli VI-XIII*, Roma 2005, pp. 125-125 et 128. Durant le XIII^e siècle, saint Nicolas-Nectare de Casole apporte des preuves exemplaires de ses connaissances linguistiques, indispensables pour la coexistence et la communication avec les Latins surtout dans les

italo-grecs comme Saint-Nicolas de Casole auquel Bohémond⁵¹ contribua Saint-Anastase et Saint-Élie de Carbone. Parmi les diplômes émis au bénéfice du monastère de Saint-Anastase et Saint-Élie de Carbone⁵², il faudrait signaler celui de Bohémond⁵³ et de son fils Bohémond II⁵⁴. Durant la période de Bohémond II et de la régente Constance, une source nous parvient sur l'arrivée d'un peintre expérimenté "*ex genere Francorum in peregrino*", un habitué qui peint un saint latin avec une série christologique de ses miracles, saint Catalde de Tarente, dans l'église construite qui lui fut dédiée à Tarente⁵⁵. Dans cet exemple, la coexistence du culte des saints triomphe à juste titre, ce qui en résulte que même à l'heure actuelle, on célèbre à Tarente les deux saints (saint Nicolas de Bari - saint orthodoxe et catholique - et saint Catalde de Tarente - saint catholique) le même jour⁵⁶ ainsi que la cathédrale de San Catalde qui se trouvait tout à côté du monastère de Saint-Pierre de Tarente.

Le monachisme de l'époque jusqu'à la moitié du siècle n'eut pas de changements profonds dans sa pratique. Une autre réalité incontestable fut que le nombre de monastères grecs ainsi que les disciples se multiplièrent pour des raisons surtout économiques. Maintes fois dans l'histoire politique, on rencontre des laïcs qui s'orientaient vers la voie monastique principalement pour des raisons de refuge. D'ailleurs, *la renaissance* du

conciles déroulés à Rome: voir dans la troisième partie.

⁵¹ Cf. A. PARLANGEL, *Il monastero di san Nicolas di Casole centro di cultura bizantina in terra d'Otranto*, dans «*Bollettino della badia greca di Grottaferrata*»5 (1951), pp. 30-45.

⁵² Le monastère fut fondé par Luc Karbounes dans la seconde moitié du X^e siècle. Luc fut le premier higoumène. Les Normands privilégièrent non seulement les monastères de rite latin, mais également ceux de rite grec. Plus particulièrement, le monastère Saint-Anastase et Saint-Élie ne devait pas rapporter les terres aux seigneurs féodaux, qui eux-mêmes les avaient concédées au monastère.

⁵³ Concernant les donations de Bohémond I (fils de Robert Guiscard) envers les monastères de Carbone, il y a un désaccord avec les dates de ses donations: voir supra.

⁵⁴ Cf. G. ROBINSON, *History and Cartulary*, IS, IX, col.128-130, n. XXVI-74, pp. 246-251 et n. XXVIII-77, pp. 257-261. En 1124, Bohémond II confirma l'église de Sainte-Maria di Scanzano à Nil (higoumène) de Carbone, un acte signé en grec par l'archevêque Pierre d'Otrante.

⁵⁵ Cf. A. CARDUCCI, *La cripta e la leggenda agiografica di San Cataldo*, dans AA.VV., *La cripta della cattedrale di Taranto*, a cura di C. D. ANGELA, Taranto 1986, p. 83.

⁵⁶ Cf. G. CAPPELLETI, *Le Chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni*, Vols. 21, Venezia 1870, p. 132.

monachisme grec pendant la période normande est due à la politique des Normands de collaborer avec toutes les cultures présentes sur place dans le but d'une meilleure consolidation⁵⁷.

La faiblesse d'une part, de leur étrangeté dans un territoire ex-byzantin et de l'autre, le manque d'une propre culture figura comme un avantage pour le monachisme italo-grec concernant l'élément religieux. Le contrôle du monde monastique à travers ses deux composantes (latin et grec) occupa un poste privilégié dans toute la politique de reconstruction instaurée par les Normands. La politique d'une fondation et d'une refondation grecque dans l'Italie méridionale fut considérée comme un rêve idéal surtout après 1054, dans un cadre d'une réforme monastique qui pourrait incorporer le monachisme grec au sein du rite latin. En réalité, «on doit présumer que... au monastère de Kyr-Zosimo, pendant le XI^e et XII^e siècle, des moines grecs et latins vivaient ensemble»⁵⁸. Dans cette politique d'une tendance nuancée vers les centres grecs de la part des Normands, le comte Roger contribua à fonder ou à enrichir des monastères grecs de Calabre : Saint-Gregoire le Thaumaturge et Saint-Nicolas (Squillace), Sainte-Marie du Désert (Stilo), Saint-Nicodeme à Gerace, Saint-Philippe à Locres et Sainte-Marie à Reggio⁵⁹. En allant plus au nord, dans la région apulienne, et plus particulièrement dans la localisation du Mont Saint-Ange «le culte de saint Michel n'était pas l'apanage exclusif des Lombards»⁶⁰.

⁵⁷ E. Pontieri signala que Roger Ier, conscient de l'aide des chrétiens contre les musulmans, voulut se considérer comme le protecteur de l'ancien cénobitisme calabro-byzantin. En effet, motivé par cette responsabilité, il semble que le monachisme grec se soit réanimé en Calabre; cf. E. PONTIERI, *Tra i Normanni nell' Italia meridionale*, Libreria Scientifica Editrice, Roma 1971, pp. 188-189.

⁵⁸ HOUBEN, *Mezzogiorno normanno-svevo*, cit., p. 40: «Dobbiamo presumere [...] che a Cersosimo, nei secoli XI-XIII, vivessero sia monaci greci che latini». Un exemple de cette constante coexistence, même à la fin du XII^e siècle, s'avère avec l'église de Saint-Nicolas de Peratico (Colobraro-Basilicata) où les moines bénédictins s'étaient installés vers la fin du XII^e siècle (malgré sa soumission à Cava après les donations de la famille des Hauteville et sa dépendance au monastère de Kyr-Zosimo). On rencontre l'higoumène grec Nifo encore en 1191-1192.

⁵⁹ Cf. F. CHALANDON, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, I-II, Paris 1907, pp. 363-366.

⁶⁰ J. M. MARTIN, *Le culte de saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VI^e-XII^e siècles)*, dans (éd.), C. CARLETTI - G. OTRANDO, *Culto e insediamenti*

Dans la Vie de saint Fantin, on rencontre une fréquentation des moines italo-grecs dans le sanctuaire de Saint-Archange qui pourrait être liée avec le retour des Byzantins à Gargano⁶¹.

Pourtant, il faut garder comme exemple la vénération des reliques de saint Nicolas de Bari, de même que le culte de saint Archange de Mont Gargano qui acquièrent une universalité et un multiculturalisme qui ne connaît pas de différences dogmatiques⁶².

On dirait même qu'une des différences du monachisme des deux cultures fut l'habitat plutôt des moines: les uns habitaient des *lauras* ou des *cryptes* sans oublier les *koinobia* (centres cénobitiques) selon le style des saints orientaux tandis que les autres fréquentaient surtout les habitats cénobitiques. Une autre différence aussi apparente fut le physique des moines et leur habillement⁶³. Malgré toutes ces constatations, je prends l'exemple de Nil de Rossano pour faire quelques remarques sur les influences réciproques qui différenciaient les deux monachismes dès le début du XI^e siècle, voire juste avant le schisme: Nil finit sa visite au monastère cassinien pour préserver l'idéal de labeur et de pauvreté. De l'autre, à la fête de saint Benoît, ce furent les moines latins et grecs qui chantèrent à l'occidentale le législateur du monachisme qui, en tant que tel, «fut révélé comme un autre Basile»⁶⁴. À propos du sentiment de l'altérité par rapport aux moines cassiniens, le biographe de Nil remarque que le saint se sentait sur une terre étrangère au Mont-Cassin.

micaelici nell' Italia meridionale fra tarda antichità e medioevo, Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992), Bari, 1994, pp. 375-404, ici p. 387.

⁶¹ Cf. V. von FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978, p. 57.

⁶² En général, sur la recherche des sanctuaires de Saint-Michel Archange dans l'Europe médiévale, on voit les Atti del Congresso Internazionale di studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), (éd.), dans la col. «Bibliotheca Michaelica» qui ramasse les contributions relatives dans toute l'Italie et la région européenne, a cura di P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez, Edipuglia, Bari 2007.

⁶³ Cf. J. CANAPARIUS - S. VITA, *Adalaberti Episcopi 15*, dans «MGH», SS, t. IV, p. 587: «Etenim ut iste habitus et barbae pili testantur, non idigena sed homo Graecus sum».

⁶⁴ O. GASSISI, *Poesie di San Nilo Iuniore e di Paolo Monaco, abbatte di Grottaferrata*, (Innografiti italo-greci), Roma 1906, pp. 41-52, repris avec une traduction italienne, dans *Ufficiature greche* à l'honneur de S. Benedetto, introduction di O. Raquez, traduction de A. Fyrigos, Novalesa 1980, pp. 28-51.

3. Pratiques et exemples de coexistence entre le monachisme grec et latin

Dans la *Vita prior* d'Adalbert, un texte contemporain, le saint vieillard observa que cette terre où se trouvait le Mont-Cassin ne lui appartenait pas et qu'il risquait de la perdre. Il aurait souligné qu'il n'était pas un autochtone, mais un Grec comme l'attestaient son habit et sa barbe⁶⁵. Ce sentiment d'altérité à l'aspect extérieur fut un premier pas dans l'admiration des jeunes ascètes pour le saint italo-grec. Malgré ces petites différences, la vie d'Adalbert décrit aussi l'admiration des jeunes moines pour Nil, pour le genre de vie plus pénible que celui du commun des Bénédictins.

Nil brille dans l'*ordo monasticus* comme un nouvel astre dans le ciel. Sous ce guide et ce maître de l'art divin, de nombreuses troupes de disciples se sont mises au service de Dieu. Eux tous, en se procurant leur subsistance de leurs propres mains, suivent les traces célestes conformément à la règle de notre Saint-Père Basile⁶⁶.

Vers l'an mille, l'ermitage latin dut être réalisé d'après une *probatio* cénobitique par rapport à celui italo-grec⁶⁷. De même, son séjour au Mont-Cassin marqua certaines personnalités. L'un, le futur abbé Jean III qui vécut plusieurs années au Sinäi et au Mont-Athos devenu le nouveau centre monastique qui exerçait une réelle attraction sur les moines latins de l'Italie méridionale⁶⁸. L'autre, Liutius, de son retour d'Orient devint ermite dans la région de Salerne, puis il s'établit tout près du Cassin et mena une vie très humble pareille à celle de saint Nil⁶⁹.

⁶⁵ Cf. J. KARWASINSKA (éd.), *Monumenta Poloniae Historica*, N. S., IV, I, Warszawa 1962, pp. 22-23.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁷ Cf. G. LUONGO, *Morfologia ascetica e modello monastico in S. Nilo*, dans *Atti del Congresso internazionale su s. Nilo fi Rossano*, (28 Settembre - 1 Ottobre 1986), Rossano-Grottaferrata, Università Popolare-Amministrazione Comunale, Rossano 1989, pp. 417-418.

⁶⁸ Cf. A. PERTUSI, *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto medioevo*, dans *Le Millennaire du Mont-Athos*, I, 963-1963 (1963), pp. 217-251.

⁶⁹ Cf. FALKENHAUSEN, *Montecassino e Bisanzio dal IX al XII secolo*, cit., pp. 77-78.

J'insiste sur la personnalité de saint Nil de Rossano vu qu'il fut un des présentateurs du monachisme italo-grec. Lors de la visite de saint Nil au monastère du Mont-Cassin vers la fin du X^e siècle, les moines crurent entendre et contempler le grand Antoine venu à eux d'Alexandrie ou le grand Benoît, leur divin législateur et maître, ressuscité des morts. On pourrait penser que les Latins et les Grecs virent en Nil une divinité pareille à celle du monachisme ancien⁷⁰.

Parmi les bénéficiaires de miracles posthumes de saints italo-grecs, on voit Luc d'Isola Capo Rizzuto, mais il n'y eut pas que des Calabrais, on voit aussi le Normand Revetos caractérisé comme Franc (*Φράγκος*) que le saint de son vivant exhorta de ne pas maltraiter les prêtres de Dieu et de ne pas les tenir sous sa soumission et sous la servitude. Souffrant de maladie incurable, Revetos se rendit sur le tombeau du saint où il fut guéri après avoir promis que désormais, il n'offenserait plus les prêtres orthodoxes. Or, le Normand continua de se comporter de la même façon et il fut atteint d'une autre maladie qui provoqua sa mort⁷¹. Luc de sa vie et par son hagiographie montra son rôle dans la société normande. Pendant la période normande, il défendit la tradition ecclésiastique byzantine contre les Latins (Normands). Ce qui est remarquable, ce fut sa sainteté très rare à l'époque (une période où le Moyen Âge était particulièrement austère envers la religiosité)⁷². Contrairement à la byzantinisation qui entraînait les populations de l'Italie méridionale au niveau culturel, les Normands eux, se caractérisaient par leur *politique* monastique vu que leur souci imposait même au secteur spirituel de créer une politique selon leurs propres principes. En guise d'exemple, l'hagiographie de l'évêque Luc de Bova montre une conciliation entre Latins et Grecs, plutôt qu'une coexistence tolérante, puisqu'il était administrateur de la métropole de Reggio désormais de rite latin après la destitution de Basile (de rite grec, qui renonça de se soumettre à Rome) et à la fois l'évêque de Bova de 1095 à 1140⁷³. Saint Luc de Bova se caractérisait comme «διακονητής της

⁷⁰ Cf. *Vie de saint Nil de Rossano*, G. Giovanelli (éd.), dans «BHG» 1370: Βίος και πολιτεία του οσίου πατρός ημών Νείλου του Νέου. Testo originale Greco e studio introduttivo, (Codice Greco criptense B.b. II), chap. 73, Grottafferata 1972, pp. 112-113.

⁷¹ Cf. *ibid.*, chap. 16, pp. 120-122.

⁷² Cf. P. IOANNOU, *La personalita storica di Luca di Bova attraverso i suoi scritti inediti*, dans *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 29 (1960), pp. 175-237.

⁷³ Cf. A. ACCONCIA - S. LONGO, *Leo, S. Luca di Bova e algri santi italogreci*, p. 80.

μεγάλης Ρηγινών μητροπόλεως»⁷⁴ témoignage qui indique la préservation de la grécité à Reggio au XII^e siècle et par conséquent, son rôle de médiateur entre les représentants des deux rites.

Un exemple de coexistence et d'adaptation se tint à Bari et donna une idée de ce qui se passait pendant la première moitié du XI^e siècle⁷⁵.

Un autre centre du monachisme grec à Bari fut l'église fondée par le catépan Potton, consacrée à la Vierge et aux saints Jean-Baptiste et Évangéliste, à proximité de la ville, à l'endroit dit *puteum greci* administré par deux moines originaires de Turri, appelés Pierre et Grégoire. Cette église fut consacrée en 1032 à l'archevêque de Bari, Bisanzio⁷⁶. La présence des moines grecs fut aussi témoignée aux pieds de la montagne de Gargano vers 1054: l'abbé grec Nicolas offrit à Adamo abbé du monastère bénédictin "*delle isole Tremiti*", le monastère dédié à la Vierge à *puteo fetido*⁷⁷. Un an après, quelques citoyens de Ripalta (province de Foggia, au nord de l'Apulie) offrirent le monastère et l'église de Saint-Nicolas fondés à Ripalta, (province de Foggia) au monastère de Saint-Jean à Piano, fondé à six kilomètres d'Apricena (Foggia). Le monastère de Saint-Jean fut administré par l'abbé Jean «ex genere grecorum»⁷⁸.

Roger II fut éduqué par des Grecs⁷⁹ et par ce fait, il en résulte que ce fut évidemment lui, un des souverains Normands, qui sut exploiter de son mieux le rôle de la culture grecque dans le royaume et que ce fut lui qui chercha la survie du monachisme grec, pierre angulaire sur laquelle il basait son pouvoir. Malgré ce favoritisme pour les habitudes grecques du nouveau roi, le destin du monachisme grec se trouva confronté à un manque de lien, spécialement au XII^e siècle avec ses origines, ses racines

⁷⁴ V. von FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, dans *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, a cura di P. Arthur, Soveria Mannelli (1991), pp. 249-282, ici p. 276.

⁷⁵ Cf. CDB, Bari 1897, contient un grand nombre de cartes latines signées en grec; juste avant 1071, les documents grecs sont au nombre de 29.

⁷⁶ CDB, I, n. 18, pp. 31-32.

⁷⁷ Cf. *Codice diplomatico del monastero benedettino di S. Maria di Tremiti (1005-1237)*, a cura di A. PERTUCCI, *Fonti per la storia d'Italia* 98, n. 53, II, Roma, 1960, pp. 165-167.

⁷⁸ T. LECCISOTTI, *Documenti di Capitanata fra le carte di S. Spirito del Morrone a Montecassino*, dans *Iapigia*, XI, 1940, pp. 43-44.

⁷⁹ Cf. V. von FALKENHAUSEN, *I ceti dirigenti prenormanni al tempo della costituzione degli stati normanni nell'Italia meridionale e in Sicilia*, dans *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, a cura di G. Rossetti, Bologna 1977, p. 369.

liées à la capitale constantinopolitaine, malgré la tendance des Normands de partager une sorte de faveur aux deux monachismes: ils permirent la construction des monastères basiliens et bénédictins⁸⁰.

Un autre exemple de l'histoire multiculturelle et œcuménique du monachisme grec est l'histoire de saint Nicolas avec le transfert de ses reliques de la ville de Myre à Bari. La mise en place des reliques du saint dans son lieu d'origine à Bari donna une relance à la ville grâce aux pèlerins. La célébration du saint fut dès lors, le lien et le pont entre les deux Églises. Malgré son appartenance à l'Ordre des Dominicains, il y eut et encore de nos jours, une chapelle destinée à la célébration liturgique grecque⁸¹.

À la suite de la conquête normande, les distances entre les traditions de la portion de la population parlant le grec en Apulie septentrionale-méridionale (de Bari à Tarente) et celles de Salente augmentèrent: ces différences commencèrent à être plus marquantes, soit à cause de l'augmentation des contacts, pour des raisons géographiques - la zone otrantine pouvait plus facilement se vanter de son attachement avec la capitale constantinopolitaine - soit à cause d'une hausse prodigieuse de latinisation surtout pour l'Apulie longobarde qui rendit évidente la présence d'une culture mixte gréco-latine pratiquement absente ou presque dans la région de Salente.

Un autre exemple de la multiculturalité des monastères grecs pendant le XII^e siècle était le monastère de Kyr-Zosimos (situé en province de Potenza), voire en Lucanie méridionale. Le monastère dépendait de Cava (monastère latin, particulièrement favorisé par la politique des Normands). Au milieu du XII^e siècle, dans les fondations dépendantes de Kyr-Zosimo, les noms latins des moines furent plus nombreux que les noms grecs⁸².

Une présentation particulière du monastère de Saint-Sauveur de Messine devra être donnée du fait que la vie monastique de la Calabre dépendait administrativement et intellectuellement de celle de la Sicile et vice-versa. Ces deux monastères par leur collaboration étroite laissèrent un héritage sans précédent aux générations suivantes. C'est ici le miracle de la survie de l'élément grec à travers son histoire multiculturelle. La

⁸⁰ Cf. ID., *S. Bartolomeo di Trigona: Storia di un monastero greco nell Calabria Normanno-Sveva*, dans «Rivista di Studi Bizantini e Neollenici» 36 (1999), pp. 93-109.

⁸¹ Cf. <http://www.basilicasannicola.it/index.php> (25.04.2014).

⁸² Cf. MATTEI CERASOLI, *La badia di Cava e i monasteri greci*, cit., pp. 164-167.

contribution de Georges d'Antioche se tourna vers le monastère de *Lingua Phari*, ayant concédé en 1131 le titre de *Archimandritato* après l'avoir libéré de tout obstacle hiérarchique contre les autorités ecclésiastiques et laïques selon un projet bien investi du point de vue politique normand. Cette initiative avait pour but de réorganiser la communauté sur un vaste territoire entre les deux rives du détroit sicilien sous la juridiction unique d'un souverain: une *basilikés moné* selon l'exemple des monastères impériaux byzantins⁸³. Dans la bibliothèque de Messine, on cite jusqu'à la moitié du XII^e siècle, des stratèges grecs qui copièrent et qui conservèrent des manuscrits de droit. Le premier stratège latin fut Richard d'Averse, documenté entre 1115 et 1168⁸⁴. Les relations étroites et la disposition des hommes politiques grecs dans tout le royaume normand se prouvent par l'initiative de Roger I, après avoir envoyé le notaire Bono en Calabre pour résoudre quelques affaires juridiques, après lui avoir donné le titre de *protonobelissimos* en 1110⁸⁵. Dans cette ambiance amicale, pour ne pas dire neutre, envers la culture grecque, la présence de notaires grecs comme rédacteurs des actes d'institutions monastiques et ecclésiastiques latines ou des actes de seigneurs normands fut bien documentée et également affirmée par une constatation de Falkenhausen:

Même dans l'administration et dans les villes où les provinces, un certain nombre de ceux qui parlent la langue grecque fut utilisé, capable de lire, de comprendre ou d'interpréter les privilèges des souverains⁸⁶.

⁸³ Cf. V. von FALKENHAUSEN, *L'Archimandritato del S. Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII)*, in *Messina. Il ritorno della memoria*, Catalogo della mostra Messina, Palazzo Zanca (1 Marzo - 28 Aprile 1994), Palermo 2004, pp. 46-47.

⁸⁴ Cf. L. R. MENAGER, *Les actes latins de Sainte-Maria di Messina (1103-1250)*, (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici «Bruno Lavagnini», Testi e monumenti. Testi, 9), I, Palerme 1963, pp. 37-40.

⁸⁵ Cf. V. von FALKENHAUSEN, *I Funzionari greci nel regno normanno*, dans *Bizantino-sicula V. Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in Sicilia nel XII secolo tra Bisanzio e l'Islam*. Atti del Convegno Internazionale (Palermo, 19-20 Aprile 2007), a cura di M. Re e C. Rognini, (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici «Bruno Lavagnini», Quaderni, 17), Palermo 2009, pp.178-180.

⁸⁶ C. ROGNINI, *La presenza dei greci nella Sicilia normanna. L'apporto della documentazione archivistica in lingua greca*, dans «Byzantion-Sicula» IV. Atti del I Congresso Internazionale di Archeologia della Sicilia bizantina (Corleone, 28 Luglio - 2 Agosto 1998), a cura di R. M. Bonacasa, Palermo 2002, (Istituto Siciliano di Studi

Dans cette nouvelle étape de soumission des moines à l'autorité civile de Roger II, et dans le but d'une réorganisation du système monastique, on cite environ 44 monastères situés en Sicile et dans la partie méridionale de Calabre, sous la juridiction de Saint-Sauveur de Messine. Ces monastères furent divisés en deux catégories: les monastères supérieurs et les monastères inférieurs selon certaines règles administratives.

Plus particulièrement, les grands monastères furent ceux qui avaient des abbés élus par leur propre communauté, ayant gardé leur propre autonomie, mais soumis à l'*Archimandritato* de Messine. Ainsi, la liste de ces monastères calabrais énumérait celui de Saint-Nicolas de Calamizzi de Reggio, de Saint-Élie le Jeune et de Saint-Fantin près de Palmi, de Saint-Jean de Laure sur le territoire de Seminara, et de Saint-Pancrazio de Scilla⁸⁷. Les petits monastères furent directement dépendants de l'*Archimandritato* messinèse et on cite les monastères de Saint-Gérousalème ou de Saint-Lazare, de Saint-Conone de Catone, de Saint-Pancrazio de Briatico, de Saint-Nicolas de Drosi⁸⁸ et de Saint-Vito de Bruzzano⁸⁹. Il est déjà bien incontestable qu'après la conquête normande, les nouveaux souverains, outre la construction de nouveaux établissements monastiques bénédictins, bénéficiaient de monastères grecs (déjà existants) des régions conquises, vu qu'il aurait été néfaste de se trouver confronté à la majorité de la population locale, liée profondément aux

Bizantini e Neellenici «Bruno Lavagnini», Quaderni, 14), p. 50.

⁸⁷ Cf. Archivio Ducal de Medinaceli., parchemin n. 529: document de Roger II de 1133; V. von FALKENHAUSEN, *L'Archimandritato del S. Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII)*, in *Messina. Il ritorno della memoria*, Messina, Palazzo Zanca (1 Marzo - 28 Aprile 1994), Palermo 1994, p. 46.

⁸⁸ Cf. *Archivio de la Fundacion Casa Ducal de Medinaceli, Fondo Messina*, parchemin n. 1231. Dans V. von FALKENHAUSEN, *Les documents publics*, dans C. ROGNINI, *Les actes privés grecs de l'archivio ducal de Medinaceli (Toledo)*, I : Les monastères de Saint-Pancrace de Briatico, de Saint-Philippe de Boioannes et de Saint-Nicolas des Drosi (Calabre, XI^e-XII^e siècle), Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique 7, Paris 2004, pp. 234-237.

⁸⁹ Cf. M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale*, Rinascita e decadenza. Sec. XI-XIV (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 18), (éd.), di «Storia e letteratura», Rome 1982, pp. 185-87.

traditions du rite grec⁹⁰. C'est pourquoi on rencontre de nombreuses donations et privilèges de seigneurs normands au bénéfice du monastère de Saint-Nicolas de Drosi (à proximité de Mileto). Pour l'intérêt de notre recherche sur la partie de la coexistence des deux rites, il faudra faire référence à saint Cyprien, originaire de Reggio⁹¹ et higoumène du monastère de Saint-Nicolas de Calamizzi. Le moine Cyprien italo-grec fut consacré higoumène du monastère grec par volonté des moines et de l'évêque de Reggio, Thomas⁹² (1179-1194 ?). Après la mort du saint⁹³, les moines enterrèrent son corps dans l'église du monastère sous le consentement de l'évêque Giralde⁹⁴, successeur de Thomas. La *Vita* du saint cite que tous les habitants de Reggio, inclus ceux des alentours, l'archevêque de la ville et tout le clergé étaient présents à ses funérailles, témoignage qui prouve encore une fois l'entente et la tolérance des Latins et des Grecs locaux aux sujets de religiosité⁹⁵, même durant la période souabe.

Une politique déjà bien entamée à l'époque de Roger I (1098) qui concéda un privilège aux monastères qu'il avait lui-même fondés: il concéda des exemptions fiscales aux monastères de Saint-Paraskevas et de Saint-Michel à proximité de Maide tout près de Catanzaro⁹⁶. De même, en 1110, l'abbé Barthélemy de Saint-Jean Théristès obtint des terres et deux *villani*. En 1105, la régente Adélaïde, qui régna jusqu'à la majorité de son fils Roger II, confirma l'abbé Pancrazio comme successeur de Barthélemy à la direction de l'abbaye de Saint-Jean Théristès et de ses possessions.

⁹⁰ Cf. J. BECKER, *Graf Roger I. von Sizilien, Webereiter des normannischen Königreichs*, (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 117), Tübingen 2008, pp. 209-217.

⁹¹ Cf. G. SCHIRO, *Vita inedita di S. Cipriano di Calamizzi dal cod. Sinaitico* n. 522, dans *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 4 (1950), pp. 88-97; FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, cit., pp. 249-282.

⁹² Cf. D. TACCONE GALLICCI, *Regesti dei Romani pontefici per le chiese della Calabria con annotazioni storiche*, «Tipografia Vaticana», Rome 1902, p. 400.

⁹³ Cf. D. STIERNON, *Saint Cyprien di Calamizzi (†vers 1210-1215). Notule chronologique*, dans «Revue des études byzantines», t. 32 (1974), pp. 247-252, ici p. 252.

⁹⁴ La Vie de saint Cyprien présente des éléments évidents de multiculturalité, voir: on lit dans la *Vita*: *Giraldos le hiéromonachos*.

⁹⁵ Cf. G. SCHIRO, *Vita inedita di S. Cipriano*, cit., pp. 96-97.

⁹⁶ Cf. E. CASPAR, *Roger II. (1011-1154) und die Grundung der normannisch-sicilischen Monarchie*, Innsbruck 1904, p. 632.

L'année suivante, à la demande de Pancrazio, elle concéda au monastère un prêtre comme *villanus*. En 1112, Adélaïde continua à offrir des terres de pâturage au monastère grec de Saint-Philippe de Gerace. Ensuite, elle procéda à des dotations, soit au monastère de Saint-Barthélemy de Trigona, soit à Saint-Nicolas de Vioterite (près d'Oppido). Concernant les dotations au monastère de Saint-Barthélemy de Trigona (à proximité de Sinopoli) on rencontre des documents qui attestent 19 donations entre 1095 et 1144.

Le monastère grec de Jérusalem, près de Mesa (dans le diocèse de Reggio), fut privilégié par la régente en 1109-1110 avec des terres supplémentaires. Une confirmation de la même politique fut donnée par une opération de reconstruction des monastères basiliciens durant la souveraineté de Roger II (1128-1154): le monastère de Saint-Philippe Argiros sur le territoire de Motta Saint-Jean, le monastère de Sainte-Marie de Polsi, de Saint-Jean à Castaneto sur le territoire de Saint-Stéphane à Aspromonte, le monastère de Saint-Ange de Valle Tuccio, de Saint-Jean de Bova et de Saint-Jean Ancien de Bivongi⁹⁷. Des exemples plus précis nous donnent une idée de la générosité de Roger II vers le monachisme grec de la Calabre suivant l'exemple de ses prédécesseurs et de sa mère satisfaite de la demande de l'abbé Méthode au monastère de Saint-Nicolas de Droso, après lui avoir donné des servants.

Sa politique religieuse vint confirmer une politique sacrée envers les fondations monastiques grecques sans aucun scrupule: deux privilèges de Roger II en 1119 reconnurent à l'abbé Luc de Saint-Philippe de Gerace, le droit de pâturage sauvage pour les troupeaux du monastère dans la proximité des lieux⁹⁸ et une autre dotation en 1139-1140 à propos d'un moulin⁹⁹.

Cette politique amicale vers l'élément grec se tourna également vers la partie septentrionale de la région de la Calabre. Contrairement à l'ambiance d'une latinisation au moins religieuse, la culture grecque gagna sur les autres cultures. La présence de remarquables personnalités grecques, aidées et soutenues par les souverains normands, ne cessa de laisser leurs traces. Rappelons Philagathe Cerameus ayant vécu durant le règne de Roger II et de Guillaume I. Il fut éduqué près de l'église de Saint-

⁹⁷ Cf. F. RUSSO, *Monachesimo greco e culturale in Calabria*, Reggio Calabria 1977, p. 19.

⁹⁸ Cf. L. R. MENAGER, *Notes et documents sur quelques monastères de Calabre à l'époque normande*, dans «Byzantinische Zeitschrift» 50, n. 5 et 6, Paris, pp. 12-16.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, n. 9, p. 17.

André, il devint moine de Patir de Rossano sous le nom monacal, Philippe, au temps de l'higoumène Luc. Il fut l'écrivain de deux homélies qui furent recueillies dans une collection italo-grecque de 88 textes. Il devint aussi le prédicateur officiel dans les églises de Calabre et de Sicile. Ses homélies furent caractérisées par un style bien raffiné et simple, mais riche de citations patristiques et classiques. Sa collection se trouva aussi dans l'Empire oriental sans que celui-ci n'y soit jamais allé.

Une de ses homélies fut tenue dans la chapelle impériale de Palerme le 29 juin 1143, le jour de la fête de saint Pierre et de saint Paul, où Roger II fut présent¹⁰⁰. Les rapports de parenté spirituelle et d'échange culturel déjà actifs au moment de la fondation du Saint-Sauveur de Messine et de Patir de Rossano resteront bien vivants dans nos mémoires et pour longtemps¹⁰¹. La raison d'une telle collaboration étroite s'explique par le fait qu'au début du XII^e siècle, la ville de Messine fut encore bien imprégnée de la culture et de la domination arabe. L'intervention et la présence d'une intense religiosité de tradition grecque dans la région, étant donné que la population était en majorité grecque, permettaient aux autorités normandes de toucher des taxes. D'ailleurs, la culture théologique et littéraire des moines de Sicile ne fut pas à l'époque assez efficace pour diriger une communauté monastique à l'envergure de la nouvelle fondation de Messine ni du point de vue administratif ni spirituel¹⁰².

Un autre indice du mélange des deux langues et de la situation encore confuse au XII^e siècle vient avec une inscription grecque de 1196 sur l'église rocheuse de Saint-Blaise à une vingtaine de kilomètres de Brindisi. (San Vito dei Normanni). Il s'agit probablement d'une église monastique, puisque l'inscription mentionne le nom d'un higoumène Benoît. Elle raconte le cycle christologique connu: l'Annonciation, la Nativité, la Présentation au Temple, la Fuite en Égypte, l'Entrée à Jérusalem, le Christ entre les quatre symboles domine l'ensemble, des prophètes et des saints, certains plus récents, complètent ce catéchisme des illettrés. Toutes

¹⁰⁰ Cf. G. CAVALLO, *La cultura italo-greca*, cit., pp. 579-580.

¹⁰¹ Cf. S. LUCA, *Il Patir di Rossano e il S. Salvatore di Messina*, dans «Byzantina Mediolanensia», Atti del V Congresso nazionale di studi bizantini (Milano, 19-22 Ott.1994), a cura di F. Conca, Soveria Mannelli, Milano 1996; ID., *Rossano, Il Patir e lo stile rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale*, dans «Rivista di studi bizantini e neoellenici» 22-23 (1985-1986), pp. 93-170.

¹⁰² Cf. FALKENHAUSEN, *Il monachesimo italo-greco*, cit. p. 171.

les légendes anciennes sont écrites en grec, celle de saint Nicolas en grec et en latin¹⁰³. De même, la grotte de Sainte-Maria degli Angeli à Poggiardo (Lecce) fait preuve de l'interculturalité religieuse entre les Latins et les Byzantins à travers les fresques qui figurent sur les murs de la grotte¹⁰⁴. Des exemples semblables pourraient compléter une longue liste de la situation interculturelle des grottes ou des cryptes ou du moins des petites églises monastiques apuliennes au tournant du IX^e-XII^e siècle¹⁰⁵. Ainsi, dans sa malchance, la population grecque calabraise se trouva privilégiée face aux Normands dans le but d'un tournant politique et religieux ayant réussi à ce que le monachisme grec survécût. Par ailleurs, il semble que ce projet ait permis à la seigneurie normande de demeurer plus stable parmi les hétérogénéités des groupes ethniques et culturels¹⁰⁶. Or, n'oublions pas que le sort du monachisme grec en Sicile et en Calabre fonctionnait grâce à un échange en contrepois des populations grecques pour garder un équilibre quasi intouchable par rapport à la situation précédente. En effet, le déplacement des habitants calabrais en Sicile était désormais possible contrairement à autrefois, lors de l'invasion musulmane, où la fuite des Siciliens vers le sud de la Calabre semblait plus qu'évidente.

Un témoignage de la mentalité du monachisme grec dans son histoire multiculturelle au début du XII^e siècle s'esquisse clairement ci-dessous: extrait d'un manuscrit grec du monastère de Patir (Sainte-Maria del Patir, en 1104-1105):

ἐπληρώθη ἡ παροῦσα βίβλος τῶν ἀσκητικῶν τοῦ ὁσίου πατρός ἡμῶν
Βασιλείου, (...) τῷ ἐνιαυτῷ ὅτε καί ὁ ἀγιώτατος πάππας Πασχάλιος
σίγιλλιον ἐλευθερίας ἐποίησε τοῦ ἀγιωτάτου πατρός ἡμῶν

¹⁰³ Cf. A. GUILLOU, *Italie méridionale Byzantine ou Byzantins en Italie méridionale*, dans «Byzantion» 44 (1974), p. 187.

¹⁰⁴ Cf. C. D. FONSECA - A. R. BRUNO - V. INGROSSO - A. MAROTTA, *Gli insediamenti rupestri medioevali nel Basso Salento*, Congedo Editore, Galatina 1979, pp. 161-165.

¹⁰⁵ Des inscriptions grecques sont décryptées: «† Μνήσθητι Κ(υρι)ε του δουλου σου Γεοργιουαι των τεκνων αυτου, †Μνήσθητι Κ(υρι)ε του δουλου σου Δη[μ]ιτρ[ι] [ο]υ, †Μνήσθητι Κ(υρι)ε του δουλου σου Ιωαννου και της συνβιου αυτου κ(αι) του, †Μνήσθητι Κ(υρι)ε του δουλου σου Ακη[ν]δωνου πρεσβ[υ]τερου] του εν[θ]ρον[ισαντος] τον ναον τ[ου]του της αγιας [θε(ο)κου ενθρ[ο]ν[ισθη] δε μη(νι) ιζι[σ]ουλ[ι]ω εις την] α ινδ(ικτιωνος) α ετους ς [...] υ [...] τ[...]ο[...]επισκο[που] Καλληπ(ολεως)»; A. JACOB, *La consécration de Santa Maria della Croce a Casaranello et l'ancien diocèse de Gallipoli*, dans *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, Roma, 1988.

¹⁰⁶ Cf. FALKENHAUSEN, *Mileto tra Greci e Normanni*, cit., p. 131.

Βαρθολομαίου εἰς τὴν ἁγίαν αὐτοῦ μονήν, τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον τὴν καλουμένην Ῥοχονιάτη, ἦν αὐτός ἐκ βάρων ἀνήγειρε καὶ ἀνωκοδόμησεν εἰς ὀφέλειαν πολλῶν ψυχῶν καὶ δόξαν θεοῦ. τῷ αὐτῷ δὲ ἐνιαυτῷ ἦν ὑποστρέψας ὁ Βαιμούνδος εἰς Καλαβρίαν φεύγων ἐκ προσώπου Ἀλέξιου, ἔκτοτε δὲ εὔρεν ἀνάπαυσιν ἡ ἁγία μονὴ λυτρωθεῖσα ἐκ χειρῶν Μαλαιίων, πάνυ γὰρ ἐπολιόρκει αὐτὴν Νικόλαος ὁ Μαλαινός, καὶ ἀρχιεπίσκοπος μετὰ τῆς γενεᾶς αὐτοῦ¹⁰⁷.

Un monastère purement de rite grec fut fondé par son higoumène saint Barthélemy¹⁰⁸, soumis à la juridiction du siège romain, soutenu et protégé par le souverain normand Bohémond, *ek prosopou* (titre administratif byzantin) de l'empereur Alexis I Comnène, et finalement la présence de la famille grecque de Maleïnos, une de plus ancienne famille grecque dans la province de Stilo. Vers la fin du XI^e siècle (1093) un protospathaire Maleïnos fut mentionné parmi les nobles (*ἀρχοντες*) de Stilo et de Rossano.

Au XII^e siècle, on rencontre la fusion des monastères¹⁰⁹. «La Trinité de Venosa se présente comme l'un des plus grands centres bénédictins auxquels les premiers chefs normands se partagent les restes du monachisme gréco-calabrais de la fin du XI^e et au début du XII^e siècle»¹¹⁰. Selon l'inventaire de A. Guillou, on comprend que différents actes réalisés le plus souvent au XII^e siècle concernent des donations ou la vente de fondations sans doute pour des raisons de survie ou pour l'emménagement d'une nouvelle base ou plutôt pour une sorte d'absorption de ces deux vastes territoires si fréquentés par les populations grecques¹¹¹. Une

¹⁰⁷ L. LAKE, and S. LAKE (édd.), *Momumenta Paleographica Vetera: Dated Greek minuscule manuscripts to the year 1200*, (Boston: Academy of Arts and Sciences, 1934-1945). Vat. gr. 2050, f 117, r. VIII, n. 306, dans *Notizie sulla storia della chiesa greca in manoscritti greci*, (éd.), P. Schreiner, dans *La chiesa greca in Italia dall'VII al XVI secolo*, *Atti del Convegno storico inter-ecclesiale*, (Bari, 30 Aprile - 4 Maggio 1969), Padua, 1972-1973, p. 894.

¹⁰⁸ Cf. P. BATTIFOL, *L'Abbaye de Rossano. Contribution à l'histoire de Vaticane*, Paris 1891, p. 9: il vante la personnalité de saint Barthélemy de Simeri comme la figure centrale du monachisme italo-grec de la période normande et que c'était lui qui a réorganisé la vie monastique à l'époque de la Magna Grecia.

¹⁰⁹ Cf. A. GUILLOU, *Les archives grecques de Sainte-Maria della Matina*, dans «Byzantion» XXXVI, Bruxelles 1966, p. 305.

¹¹⁰ MENAGER, *Les fondations monastiques de Robert Guiscard*, cit., p. 57.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 307.

documentation des relations entre le monachisme latin et le monachisme grec fut donnée par le monastère grec de Saint-Anastase et Saint-Élie de Carbone qui prit sous sa tutelle une fondation latine. En 1126, Bohémond (le fils de Bohémond de Tarente, le vainqueur d'Antioche après la première croisade) décrit comment un monastère à Tarente fut placé sous la tutelle du moine Aloysia après avoir consulté l'archevêque Reynalde de Tarente.

Or, ce moine partit en pèlerinage en Terre sainte et par conséquent, Bohémond donna l'administration de ce monastère à l'abbé Nil de Carbone¹¹². Le monastère de Saint-Élie de Carbone doit être revu pour sa coexistence des rites à partir du moment où Anglona (le nouveau siège normand) remplaça Tursi comme siège d'évêché et par conséquent le monastère se trouva sous la juridiction latine d'Acerenza. Anglona est le seul siège créé par la domination normande en terre hellénisée qui soit issu du déplacement forcé du siège épiscopal grec préexistant de la ville de Tursi. La coexistence se voit également par la présence d'un évêque grec en 1074, malgré la latinisation de cet évêché¹¹³.

Conclusion

Que l'Italie méridionale soit un lieu privilégié pour la rencontre des cultures, des confessions et des différentes ethnies, cela est une réalité incontestable, surtout à l'époque médiévale. Ce qui paraît encore plus frappant concernant l'histoire multiculturelle de la région est que cette multiculturalité se répandit dans tous les rapports, même parmi les moines, voire dans les populations et même les dominateurs des différents régimes. L'existence des rites latin ou grec était évidente. La particularité de la région consistait en la présence des Normands, qui tantôt discrètement, tantôt agressivement s'intégraient aux coutumes locales et les développaient pour leur propre intérêt et pour leur longévité selon les

¹¹² Cf. G. ROBINSON, *History and Cartulary of the Greek Monastery of S. Elias and S. Anastasias of Carbone*, dans «*Orientalia Christiana*» 19 (1930), p. 28.

¹¹³ Cf. IP, IX, pp. 469-470: une bulle du pape Alexandre II à Engelbert, évêque de Tursi, datée de 1065, nous donne la première mention d'un évêque latin de Tursi. Cependant, un évêque grec de Tursi, Siméon, souscrit un acte de Hugues de Chiaramonte, daté de mars 1074; G. ROBINSON, *History and Cartulary of the Greek Monastery*, IX-39 et dans un acte de 1101-1102 : Carbone, n. XVI-64.

habitudes de chaque région. Au XI^e siècle, à l'époque de la conquête normande, la société méridionale ne montra pas d'objection aux interventions externes ni aux présences religieuses étrangères. En fait, ni les Normands ni leur effort pour la consolidation d'une pure latinisation de la région n'auraient pu s'identifier à ces courants religieux de l'Italie du Sud, au XI^e siècle.

La papauté romaine et le patriarcat constantinopolitain pouvaient facilement distinguer leurs identités religieuses en accord avec leurs identités politiques. Au contraire, le monachisme chrétien de l'Italie normande avec un centre d'intérêt culturel au cœur du monde méditerranéen ne donna pas cet exemple. La division entre Latin et Grec dans la péninsule fut beaucoup plus complexe que ce que ces termes pouvaient impliquer, à cause des diverses origines ethniques et culturelles de la population de l'Italie du Sud. Il est vrai qu'il y avait beaucoup plus d'intérêt d'unir les communautés grecques et latines que de les diviser surtout au XII^e siècle. Cependant, il reste une remarque à faire: les Ordres monastiques latins s'infiltrèrent dans la société de l'Italie du Sud et abordèrent le monachisme grec presque sur un pied d'égalité.

L'œcuménisme byzantin et la période normande ont contribué à faire triompher la gloire spirituelle gréco-byzantine italienne à travers des éléments multiculturels qui ont marqué la continuité de ces communautés.

Eleni Mataragka
Dardanellion 130,
Nea Smyrni, PC 17124, Grecia
elmataraga@hotmail.com

Mots clés

Coexistence, interculturalité, monachisme grec, monachisme latin Normands, Ordres monastiques, organisation monastique.

Keywords

Coexistence, interculturality, greek monasticism, latin monasticism, Normans, monastic orders, monastic organization.

Parole chiave

Convivenza, interculturalità, monachesimo greco, monachesimo latino Normanni, Ordini monastici, organizzazione monastica.

IL SOFFIO DELLO SPIRITO ATTRAVERSO I DUE TESTAMENTI
ALCUNE CONSIDERAZIONI A PARTIRE DAL LIBRO DEI GIUDICI 3,7-11

THE BREATH OF THE SPIRIT THROUGH THE TWO TESTAMENTS
SOME CONSIDERATIONS STARTING FROM THE BOOK OF JUDGES 3,7-11

Luigia Masi*

Abstract

Here we offer an overview on the theme of the *rûah Jhwh* in the Old Testament: its action essentially defines the history of salvation. The role the *rûah Jhwh* plays (or that is assigned to It) in the Old Testament requires that the *rûah Jhwh* should not be excluded from the reflection on the Holy Spirit.

Si offre qui una ricognizione sul tema della *rûah Jhwh* nell'Antico testamento: la sua azione definisce essenzialmente la storia della salvezza. Il ruolo che la *rûah Jhwh* svolge (o gli si attribuisce) nell'Antico Testamento, impone di non escludere la *rûah Jhwh* dalla riflessione sullo Spirito Santo.

Introduzione

Il contenuto del libro dei Giudici si colloca nel contesto storico incluso tra l'occupazione della Palestina e la formazione dello stato d'Israele, cioè nel periodo compreso tra la storia di Giosuè e quella di Samuele, al quale si attribuisce appunto l'incoronazione del primo re del popolo ebraico. Pertanto il libro in esame descrive, come afferma H. W. Hertzberg,

il tempo in cui in "Israele non c'era ancora un re", con i pericoli che venivano dall'esterno e con la situazione spesso caotica all'interno, ma anche con le personalità chiamate da Dio, note come "giudici", anche se non tutte portarono esplicitamente questo titolo¹.

* Licenziata in Teologia alla PUL; collaboratrice presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

¹ H. W. HERTZBERG, *Antico Testamento. Giosuè, Giudici, Rut*, vol. 9, Paideia, Brescia 2001, p. 219.

Il titolo del libro esplicita già il suo contenuto specifico, infatti come rileva R. Virgili, la parola “giudici” (*shophethîm*) indica quegli uomini

che hanno il compito di giudicare (*shaphath*) su Israele. Nel libro, con ciò, non si intende però soltanto l’attività del Giudici, ma anche quella del governo. I giudici non furono, infatti, soltanto preposti all’attività giudiziaria (cfr. 2Sam 15,1-5), ma anche a quella di capi militari e politici di Israele².

La descrizione della storia propriamente riferita ai giudici, che va dal capitolo 2,11 al 16,31 corrisponde alla parte centrale del libro in cui è riscontrabile a detta di alcuni studiosi, l’intervento dello stesso redattore deuteronomista; come infatti rileva ancora Hertzberg,

la sua traccia è palese soprattutto nella parte centrale del libro che manifesta un determinato schema teologico che si può individuare e riconoscere ogni volta a prima vista. Lo schema presenta questa successione costante: descrizione dell’apostasia di Israele; punizione divina che consiste nella sottomissione al giogo di una potenza straniera; le grida del popolo; la misericordia del Signore il quale manda il Salvatore; il riposo dopo la crisi, poi la giostra riparte dal principio. Questo schema, rilevabile dalla storia di grazia e di peccato che sono contigui e si compenetrano, corrisponde alla teologia deuteronomistica³.

1. Testo in esame: Gdc 3,7-11

⁷Gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore; dimenticarono il Signore loro Dio e servirono i Baal e le Asere. ⁸Perciò l’ira del Signore si accese contro Israele e li mise nelle mani di Cusan-Risataim, re del Paese dei due fiumi; gli Israeliti furono servi di Cusan-Risataim per otto anni. ⁹Poi gli Israeliti gridarono al Signore, e il Signore suscitò loro un liberatore, Otniel, figlio di Kenaz, fratello minore di Caleb, ed egli li liberò. ¹⁰Lo spirito del Signore fu su di lui ed egli fu giudice d’Israele; uscì a combattere e il Signore gli diede nelle mani Cusan-Risataim, re di Aram; la sua mano fu potente contro Cusan-Risataim. ¹¹Il paese rimase in pace per quarant’anni, poi Otniel, figlio di Kenaz, morì.

² R. VIRGILI, *Per leggere i libri storici*, in AA. VV., *La scrittura che libera. Introduzione alla lettura dell’Antico Testamento*, a cura di E. Borghi - R. Petraglio, Borla, Roma 2008, p. 149.

³ HERTZBERG, *Antico Testamento. Giosuè, Giudici, Rut*, cit., p. 220.

Il commentario di Hertzberg ci presenta alcune difficoltà di interpretazione a riguardo del testo di Gdc 3,7-11. Queste vengono ricondotte a tre fattori

1. La narrazione è un misto di locuzioni stereotipate, conformi allo stile deuteronomistico, e di fatti concreti enigmatici. Tra questi va contato, soprattutto, oltre ai nomi propri, il numero degli anni del dominio straniero (v. 8). Mentre il numero di quarant'anni è una cifra tonda convenzionale,
2. Il re straniero viene detto re della Mesopotamia. Cioè egli interviene nei fatti di Palestina in una maniera analoga a quella dei re orientali di Gen.14. La cosa è estremamente sorprendente.
3. Otniel compare già in 1,13s. (= Ios. 15,17s.) e precisamente come un personaggio della regione meridionale, limitato al suo relativamente ristretto territorio. Com'è possibile che egli venga considerato al cap. 3 un uomo con funzioni che evidentemente dovrebbero riguardare tutto quanto Israele e come mai proprio un uomo del sud della Palestina muove guerra a un nemico che certamente si immagina sceso dal nord?⁴.

2. Delimitazione della pericope di Gdc 3,7-11

Al versetto 7 abbiamo una formula d'inizio ben precisa "Gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore"; questa la ritroviamo in modo parallelo all'inizio di ulteriori pericopi successive a questa da noi presa in considerazione (cf. vv. 2,11; 3,12, 4,1; 6,1; 10,6; 13,1).

Analogamente notiamo anche che al v. 11 è presente un'altra formula, questa volta di chiusura, che riscontriamo ripetuta in forma stereotipata lungo l'evolversi del testo consecutivo alla pericope esaminata; la formula è la seguente: "La terra rimase tranquilla per..." (cf. vv. 3,30; 5,31, 8,28). La pericope è chiaramente delimitata da ciò che la precede e da ciò che la segue.

Tale delimitazione è evidente sia nei versetti 3,1-6, in cui abbiamo un'introduzione nella quale vengono presentati i popoli nemici d'Israele (che il Signore lascia sussistere intorno ad esso per metterlo alla prova e perché gli israeliti imparino l'arte della guerra)⁵, sia nei versetti 3,12-30

⁴ *Ibid.*, pp. 254-255.

⁵ Per un approfondimento sui contenuti del libro dei Giudici si tenga conto dello studio di A. WÉNIN, *Scacco al re. L'arte di raccontare la violenza nel libro dei Giudici*, trad. it. a cura di F. De Carlo, EDB, Bologna 2015.

nei quali emerge chiaramente l'inizio di una nuova narrazione individuabile da indizi formali dati dalla presenza di un parallelismo d'inizio e di chiusura nei termini già sottolineati precedentemente; inoltre subentrano nuovi personaggi, diversi dai precedenti, in cui è evidente anche il cambio del protagonista: "Eud". Da quanto detto viene in risalto che la pericope 3,7-11 è contenuta all'interno di queste due delimitazioni, le quali evidenziano il costituirsi di una nuova narrazione dove subentrano nuovi personaggi in relazione ai quali il protagonista principale è Otnièl⁶.

3. Suddivisione interna del testo nelle sue parti

Attraverso ulteriori indizi formali e contenutistici è possibile riscontrare nel nostro testo lo schema a successione costante precedentemente richiamato. Applicando lo schema al nostro testo emerge la seguente suddivisione interna:

a) *Descrizione dell'apostasia di Israele*

⁷Gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore; dimenticarono il Signore loro Dio e servirono i Baal e le Asere.

b) *Punizione divina che consiste nella sottomissione al giogo di una potenza straniera*

⁸Perciò l'ira del Signore si accese contro Israele e li mise nelle mani di Cusan-Risataim, re del Paese dei due fiumi; gli Israeliti furono servi di Cusan-Risataim per otto anni.

c) *le grida del popolo*

^{9a}Poi gli Israeliti gridarono al Signore

d) *la misericordia del Signore il quale manda il Salvatore*

^{9b}il Signore suscitò loro un liberatore, Otniel, figlio di Kenaz, fratello minore di Caleb, ed egli li liberò. ¹⁰Lo spirito del Signore fu su di lui ed egli fu giudice d'Israele; uscì a combattere e il Signore gli diede nelle mani Cusan-Risataim, re di Aram; la sua mano fu potente contro Cusan-Risataim.

e) *il riposo dopo la crisi*

¹¹Il paese rimase in pace per quarant'anni poi Otniel figlio di Kenaz morì.

⁶ Sulla figura di Otnièl e su una visione generale del libro dei giudici cf. L. SCHIATTI - F. MOSCATELLI - P. GIRONI, *Otnièl*, in *La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali, con introduzioni e commenti*, 4 voll., Edizioni Paoline, Milano 1991, vol. IV, p. 341; S. BARBAGLIA, *Introduzione al libro dei Giudici*, relazione tenuta nella Diocesi di Novara mercoledì 13 gennaio 2020, (appunti non rivisti dal relatore) in [http://old.lanuovaregaldi.it/doc/evento/10-01-13_Giudici\(01\).pdf](http://old.lanuovaregaldi.it/doc/evento/10-01-13_Giudici(01).pdf) (link consultato in data 19-08-2022).

Questa successione costante pone in risalto che la chiave teologica dell'intera opera storica del libro dei Giudici, come abbiamo rilevato all'inizio, è riscontrabile anche nel particolare caso della nostra pericope; dunque essa nel suo insieme si specifica nelle singole parti rimarcando così la sua importanza e incisività.

Giustamente A. Wénin, commentando l'insieme del messaggio emergente dal libro dei Giudici così afferma:

[Il libro dei Giudici] è anche il libro che rivela qual è la nostra umanità, cui Dio si rivolge per salvarla: un'umanità capace di nobiltà, di generosità e di grandezza d'animo, come anche delle peggiori vigliaccherie, delle violenze più atroci, delle oscenità innominabili. La Bibbia dice quanto sia complessa la condizione umana e fa vedere quanto sia sottile la linea che separa la virtù dalla perversione. Essa denuncia le insidie delle apparenze, invita a essere sé stessi piuttosto che a imitare, confonde per mettere a nudo le certezze sterili ecc. È forse per non doversi confrontare con questa realtà che le Chiese ignorano ampiamente l'Antico Testamento, in particolare libri come quello dei Giudici, dove si manifesta più chiaramente quest'altra faccia delle Scritture? [...] Se questo libro è una scuola di lucidità, in cui si racconta la realtà umana senza nulla nascondere dei suoi difetti e della sua violenza, non è forse vero che parla anche di un Dio "lento all'ira e pieno di amore misericordioso" verso questa nostra umanità?⁷.

Tenendo conto delle fondamentali riflessioni di Wénin e prima di soffermarci sull'analisi dei vari passaggi che caratterizzano questa successione di "apostasia - punizione - invocazione - misericordia - pace", ci sembra utile almeno sottolineare che essa rileva, nella sua unitarietà, soprattutto la forza della fedeltà "pratica" di Dio il quale non viene meno alla sua "alleanza religiosa" nonostante il ripetuto peccato di Israele e la sua incapacità di essere fedele.

Come constata L. Moraldi, le diverse narrazioni del libro dei Giudici, tra le quali emerge anche la nostra pericope 3,7-11, sono pervase da un chiaro «scopo pragmatico-religioso» che rende tangibile la vicinanza del Dio di Israele⁸.

⁷ A. WÉNIN, *Il libro dei Giudici*, trad. it. a cura di F. Iodice, EDB, Bologna 2021, p. 100.

⁸ L. MORALDI, *Giudici*, in AA. VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano - G. Ravasi, - A. Girlanda, San Paolo, Milano 1998, pp. 709-710.

4. Analisi dei versetti

Il versetto 3,7 ribadisce che il male morale e l'apostasia si diffondono fra gli Israeliti, anche se il contesto rende poco credibile il fatto che tale corruzione fosse proprio generale. Sarebbe infatti più corretto ritenere, con P. Sacchi, che l'espressione "Israeliti" per quanto generica, indichi «in questo caso solo gli ebrei del sud. Probabilmente il redattore usa questa espressione generica perché ciò che conta è che si trattava di Israeliti, indipendentemente, dalla tribù di appartenenza»⁹. Vediamo che il peccato, descritto come "ciò che è male" viene specificato in modo duplice. Come evidenzia R. Penna, esso è sia «dimenticanza di Jahvè, [sia] culto idolatrico»¹⁰. La particolare accusa di dimenticanza ("dimenticarono il Signore, loro Dio") nei confronti di Jahvè, compare ulteriormente nel presente libro solo in 8,34, mentre notiamo che è presente più volte nel libro del Deuteronomio (6,12; 8,11. 14. 19; 32,18).

Il versetto 3,8 esplicita le conseguenze derivanti dal peccato di Israele. Tali conseguenze sono attribuibili alla modifica dell'agire di Dio nei confronti di Israele; compare infatti una situazione nuova che prima non era presente all'interno della relazione tra Dio e il suo popolo: si tratta dello scaturire dell'ira di Dio. Non è facile comprendere in che cosa consista questa ira; sta di fatto però che potrebbe essere interpretata come una forma di rigetto "pedagogico" in quanto Egli permette che Israele passi "dalle sue mani" alle mani di un re nemico, a causa del fatto che Israele ha rigettato Dio. Quindi, se Dio opera una vera e propria "consegna" di Israele che è il suo popolo nelle mani di un re nemico, Cusan-Risataim, è perché Israele sperimenti fino in fondo cosa significhi, e quali siano le conseguenze di non appartenere più al suo Signore, di vivere una libertà fuori dalla relazione con Dio. Ma tale punizione, di fatto, non fa altro che accentuare ciò che già Israele aveva operato per conto proprio attraverso la sua apostasia (separazione da Dio) e la sua idolatria (auto-consegna agli dei stranieri). Quindi potremmo dire che Dio non pone in atto nulla di nuovo nella sostanza di ciò che già Israele aveva fatto con il suo peccato.

⁹ P. SACCHI, *Commento*, in *Antico Testamento. Pentateuco - Libri Storici*, a cura di P. Sacchi, in *La Bibbia, nuovissima versione dai testi originali*, IV voll., Edizioni Paoline, Milano 1991, vol. I, p. 667.

¹⁰ R. PENNA, *Note*, in *Giudici e Rut*, in *La Sacra Bibbia, volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate*, a cura di S. Garofalo, Marietti, Roma 1963, p. 66.

Questa ira di Dio pertanto non andrebbe interpretata come un'azione che produce una disposizione meramente negativa verso Israele, ma piuttosto come una conferma di un particolare modo di agire sdegnato di Dio che, rispettando la libertà travolta di Israele, giunge alle disposizioni espresse anche dal Salmo 81,12-13: «Ma il mio popolo non ha ascoltato la mia voce, Israele non mi ha obbedito. L'ho abbandonato alla durezza del suo cuore, che seguisse il proprio consiglio». Secondo Moraldi tale azione di Dio sarebbe finalizzata a «provocare la fedeltà del suo popolo»¹¹. Proprio per questo emerge nei giudici, come rileva la Virgili, «il grande valore e il grande rischio della libertà. L'alternativa che si pone è questa: la libertà va giocata in due, mai da soli, non contro, ma con qualcuno»¹².

Il versetto 3,9a mette in risalto quanto abbiamo appena espresso dell'intenzione sottostante all'ira di Dio finalizzata a «provocare la fedeltà». Gli effetti dell'ira infatti causano un ritorno di «Israele» espresso dal suo rivolgersi a Dio, dal suo «riattivare la memoria» di Lui che precedentemente aveva «dimenticato». Il grido non è espresso nel testo come una semplice lamentela, sofferenza o disperazione chiusa in sé stessa, ma è un grido «relazionale», è un gridare al Signore nel contesto della speranza di riattivare un dialogo con Lui; il grido ha quindi una sua destinazione, è rivolto a Qualcuno da cui si spera di essere «accolti» dopo essere stati «consegnati ad altri» dai quali si è ottenuta la punizione del proprio male liberamente scelto. Proprio per questo E. Galbiati rileva come il gridare esprima la «resipiscenza di Israele [che coincide con] la conversione a Dio»¹³, essendo essa la consapevolezza del proprio errore.

Il versetto 3,9b mostra come il grido di Israele non si eleva invano; infatti la speranza di «essere ascoltato» da Dio nonostante il suo «non averlo ascoltato», era una speranza fondata sulla possibilità, ben presente alla memoria del popolo di Israele, che Dio potesse ancora agire come aveva agito in passato; così, «rivelandosi come il Dio dell'esodo, [...] Dio verrà in soccorso al grido di Israele come aveva fatto un tempo in Egitto (cf. Es 2,23) suscitando per esso un nuovo giudice [Otniel]»¹⁴. Si giunge così ad una progressiva successione di modificazioni della relazione tra

¹¹ MORALDI, *Giudici*, op. cit., p. 709.

¹² VIRGILI, *Per leggere i libri storici*, cit., p. 151.

¹³ E. GALBIATI, *Commento*, in *Antico Testamento. Pentateuco - Libri Storici*, cit., p. 332.

¹⁴ VIRGILI, *Per leggere i libri storici*, cit., p. 152.

Israele e Dio, che dall'estrema rottura del dialogo rientra in una estrema ripresa dello stesso; resipiscenza-conversione-grido-soccorso di Dio approdano pertanto alla dimostrazione della sua «compassionevole bontà»¹⁵. Emerge così, come ancora rileva la Virgili, che

quando Israele gioca contro la volontà di Jhwh, perde la sua battaglia e si assoggetta agl'idoli che faranno di lui uno schiavo. Quando invece Israele si rivolge a Dio per trovare in lui un alleato, Dio gli risponde e viene in suo soccorso: i Giudici [in questo caso Otniel] sono il segno e lo strumento di questa risposta¹⁶.

A quanto abbiamo espresso possiamo aggiungere la considerazione di Hertzberg il quale ci aiuta a comprendere chi sia questo strumento umano nelle mani misericordiose di Dio; egli infatti sostiene che nel versetto in esame

si parli di Otniel come di un uomo che esercita la carica di giudice che riguarda "Israele" e che viene espressamente chiamato a ricoprire tale ufficio dallo spirito del Signore. Il testo ci tiene a sottolineare che il conquistatore di Kirjat-Sefer e il vincitore di Kushan-Rishatajim sono la stessa persona: l'indicazione del nome al v. 9 è minuziosa, chiaramente modellata sul v. 1,13, inequivocabile. Otniel è stato dunque conosciuto sia come coraggioso guerriero entro il territorio della sua tribù sia anche quale giudice e salvatore chiamato da Dio¹⁷.

Il versetto 3,10 accentua e specifica il dono della chiamata di Dio alla base dell'esercizio di un ministero liberatore da parte di Otniel il quale come emerge dal v. 9 è stato "suscitato" da Dio. A questo verbo "suscitare" ora si affianca il fatto che tutto ciò che Otniel farà per liberare Israele sarà compiuto sotto l'influenza dello spirito, il quale "è sopra di lui". La liberazione di Israele non è pertanto il frutto dell'iniziativa autonoma di un guerriero coraggioso, così come Otniel poteva già essere conosciuto da Israele per le sue innumerevoli gesta, ma di questo stesso guerriero ricolmato però di una forza nuova che suscita in lui un vigore senza il quale non avrebbe potuto adempiere al nuovo ruolo di giudice al servizio di Dio. In questo versetto è pertanto chiaro che si vuole attribuire a Dio il dono della "fortezza spirituale" di Otniel, riverbero della "fortezza divina", che

¹⁵ MORALDI, *Giudici*, cit., p. 710.

¹⁶ VIRGILI, *Per leggere i libri storici*, cit., pp. 151-152.

¹⁷ HERTZBERG, *Antico Testamento. Giosuè, Giudici, Rut*, cit., p. 255.

si aggiunge alla sua “forza umana”. Come rilevano L. Monloubou e F. M. Du Buit, «questa forza divina scende [...] su Otniel incitandolo a partire in guerra per liberare Israele»¹⁸.

Il versetto 3,11 descrive il periodo di pace che va dalla liberazione di Israele fino alla morte del giudice Otniel. Ciò potrebbe attestare la stabilità del “dono” di Dio legato alla vita del giudice, e la sua effettiva efficacia che permane in Israele anche al di là dell’azione straordinaria da cui esso era scaturito grazie all’azione operata da Dio sul giudice. Il *dono* sarebbe proprio la pace, la tranquillità. Il numero arrotondato “quaranta” fa riferimento preciso alla durata di una generazione, anche se l’espressione “il paese rimase in pace per quarant’anni” è stereotipata in quanto ricorre allo stesso modo anche in altri passi del Libro. Vi è da notare infine che nella storia di Otniel «manca in particolare, [...] la notizia sull’ubicazione della [sua] tomba»¹⁹.

5. La *rûah* nel contesto ampio dell’Antico Testamento

Il termine “*rûah*-spirito” contiene una vasta gamma di significati, ciò è desumibile anche dal fatto che nella fenomenologia delle religioni esso compare in molteplici accezioni. A partire da esse emerge che la *rûah*, in un senso religioso generico, è una realtà interiore che coinvolge l’uomo in tutte le sue dimensioni, di cui egli fa esperienza, ma che tuttavia non può mai dominare a suo piacimento. Lo spirito è in lui ma anche sfugge dal suo auto-controllo quando questo viene sollecitato dal divino rendendosi testimone di realtà soprannaturali. L’utilizzo del termine nell’Antico Testamento ricorre 378 volte; nella specificità del libro dei Giudici 10 volte. Il significato fondamentale vetero-testamentario della *rûah* è “vento” e “respiro”: in entrambe i casi però non si tratta di qualcosa di realmente presente in senso materiale e localizzato, bensì della forza che si avverte nell’urto del respiro o del vento, forza di cui rimane enigmatico da dove venga e dove vada. Il punto fermo della questione è che la *rûah* è una forza in movimento che come tale suscita altro movimento in tutto ciò che “investe”; infatti i verbi che indicano la sua azione sono sempre dinamici.

¹⁸ L. MONLOUBOU - F. M. DU BUIT, *Dizionario Biblico. Storico/Critico*, ed. it., a cura di R. Fabris, Borla, Roma 1987, p. 956.

¹⁹ HERTZBERG, *Antico Testamento. Giosuè, Giudici, Rut*, cit., p. 256.

Rispetto all'uomo il vento assume i tratti di ciò che è inafferrabile e sfuggente; l'uomo lo può certo osservare, constatare, subirne l'azione (cf. 2Re 3,17; Qo 11,4), ma non può disporne o essere lui stesso l'artefice del sorgere e del muoversi del vento (cf. Qo 8,8). Dobbiamo però dire che in casi molto rari la *rûah* può essere usata come espressione dell'azione o della vitalità interiore dell'uomo, tuttavia si tratta in questi casi di un agire insensato: "semina vento" (cf. Os 8,7), "erediterà vento" (cf. Pr 11,29). La forza misteriosa e l'origine sconosciuta della *rûah* induce a vedere in essa e nei suoi effetti l'azione di Dio.

Secondo R. Albertz e C. Westermann, se si escludono tutti gli usi specifici del termine nelle sue varie accezioni, rimane la possibilità di configurarne il suo uso teologico in riferimento a questi passi: Gdc 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14; 1Sam 10,6; 16,13.14; 2Sam 23,2; 1Re 22,24 = 2Cr 18,23; Is 11,2; 61,1; 63,14; Ez 11,5; Mi 3,8; 2Cr 20,14²⁰. In essi la *rûah* è collegata a due ambiti della storia di Israele: 1) quello della guida carismatica (come nel nostro testo di Gdc 3,7-11); 2) quello del profetismo estatico. In ambedue i casi emerge, come abbiamo già rilevato, che la *rûah* è una potenza dinamica, travolgente, che prende possesso di un uomo e per breve tempo lo mette in condizioni di compiere atti particolari, rivelativi di un'azione di Dio in lui.

6. Il tema dello spirito, la *rûah Jhwh*, in Gdc 3,7-11

Per capire cosa si intenda con l'espressione "lo spirito del Signore fu su di lui", dobbiamo ora concentrare la nostra attenzione prima di tutto sui caratteri semantici della parola "spirito".

Il testo ebraico di Gdc 3,10 usa l'espressione *rûah Jhwh* la quale va tradotta con "spirito di Jhwh". La *rûah* che ricorre per ben 10 volte nel contesto di tutto il Libro dei Giudici e prevalentemente connessa a questo significato.

In questo passo tuttavia l'espressione si configura, a detta di Albertz e Westermann, secondo un uso teologico specifico che possiede delle peculiari caratteristiche. La prima è che la *rûah Jhwh*

²⁰ Cf. R. ALBERTZ - C. WESTERMANN, *Spirito*, in ID., *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, 2 voll., ed. it. a cura di G. L. Prato, Marietti, Casale Monferrato 1982, vol. II, pp. 654-668.

è una potenza dinamica, esplosiva, che si impadronisce di un uomo, e lo mette in condizioni di compiere per breve tempo atti particolari. Il carattere dinamico è sottolineato dal verbo usato [...], *hjh 'al*, “venire sopra”²¹.

La seconda è che questa potenza dinamica conferisce allo schema a “successione costante” del redattore deuteronomista, di cui abbiamo già parlato, una trasformazione che sta proprio nel fatto che la teologia deuteronomista originaria sottesa ad esso si viene a configurare ora come storia di salvezza suscitata dalla *rûah Jhwh* la quale, nella specificità della pericope di Gdc 3,7-11, è assunta come esperienza programmatica “innovativa” di tutto il Libro. Pertanto,

il Deuteronomista premette ai racconti sui giudici un passo programmatico (Gdc 3,7-11) nel quale il suo schema apostasia-giudizio-lamento-salvezza (2,11-16) subisce una trasformazione significativa: la *rûah Jhwh* è venuta su Otniel (3,10)²².

La terza caratteristica è che essendo l’azione di liberazione operata da Otniel suscitata dal “venire sopra” di lui della *rûah Jhwh*, ciò potrebbe intendersi che tra la valenza antropologica della *rûah* (caratterizzata da effetti psico-fisici) e la sua valenza teologica esiste uno stretto collegamento, ossia la nuova forza umana di Otniel esprimerebbe la forza divina che agisce in lui.

Il passo programmatico di Gdc 3,7-11 si ripercuote così lungo tutto il resto del testo con una esplicitazione coerente della simbiosi di forze antropologico-teologiche che agiscono insieme; da questa sinergia nasce la funzione carismatica di Otniel. Come specifica E. Kamlah,

questa forza dinamica penetra nell’uomo (Gdc 14,6), lo riveste (Gdc 6,34), cioè sostiene l’uomo così come questi porta un vestito [...], lo investe (Gdc 13,25); tutto questo indica un’azione di Dio sull’uomo che lo trascina in un’esperienza estatica al di là di ogni possibilità. In questa esperienza rientra l’azione salvifica dei giudici (Gdc 3,10; 6,34; 11,29)²³.

Si tratta di un’azione salvifica certamente operata da una realtà umana, ma che al contempo coincide con l’azione salvifica di Dio stesso

²¹ *Ibid.*, pp. 669.

²² *Ivi.*

²³ E. KAMLAH, *Spirito*, in AA. VV., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, EDB, Bologna 1989, p. 1786.

che entra in campo attraverso l'uomo, che si coinvolge con l'uomo e a favore dell'uomo. Come affermano anche Albertz e Westermann,

il fenomeno della guida carismatica nei primi tempi di Israele è necessariamente legato alla *rûah* Jhwh. Esso rappresenta il modo con cui in quest'epoca Jhwh effettua la salvezza del suo popolo: gli uomini che ne sono afferrati diventano mediatori dell'opera di salvezza. Nelle loro azioni belliche Jhwh in persona sembrava prendere il comando, le loro guerre in ultima analisi erano guerre di Jhwh²⁴.

La quarta caratteristica è che l'azione di Dio passa in un certo senso da un piano esteriore a un piano interiore. È lo stesso Dio dell'Esodo che opera ma ora, "venendo sopra" l'uomo, inizia a operare dal di dentro dell'uomo. Così, per mezzo delle mani dei giudici e del loro spirito, gettando ora un ponte verso la comprensione della *Rûah* che emergerà nella rivelazione neotestamentaria, possiamo dire che nel libro dei Giudici

lo Spirito di Dio prolunga l'epopea dell'esodo e del deserto, assicura l'unità e la salvezza di Israele, e viene così trovarsi alla sorgente del popolo santo. La sua azione è già interiore, quantunque ancora designata con immagini che sottolineano l'influsso improvviso e straordinario²⁵.

Conclusione

Da quanto esposto non è difficile considerare in ultima istanza che diverse caratteristiche anticotestamentarie della *rûah* Jhwh le possiamo ritrovare anche nel Nuovo Testamento quando si parla dello Spirito Santo non solo come Spirito di Dio, ma come realtà divina personale che non può essere separata dal Padre dal Figlio e che con il Padre e il Figlio è un solo Dio, un solo Signore.

Se dunque nell'Antico Testamento la *rûah* ancora non la si può identificare con la terza Persona della Santissima Trinità, poiché la rivelazione dell'identità divina della *Rûah* non si è ancor compiuta, tuttavia essa già presenta dei tratti caratteristici che possiamo trovare nell'uno e nell'altro Testamento.

²⁴ ALBERTZ - WESTERMANN, *Spirito*, cit., pp. 699-670.

²⁵ J. GUILLET, *Spirito di Dio*, in AA. VV., *Dizionario di teologia Biblica*, a cura di X. L. Dufour, Marietti, Casale Monferrato 1971, p. 1233.

In particolare, rimanendo nell'ambito biblico da noi indagato, possiamo affermare che come nell'Antico Testamento e in particolare nel libro dei Giudici la *rûah* è una «forza divina che trasforma le personalità umane per renderle capaci di atti eccezionali»²⁶, nel Nuovo Testamento, e in particolare negli Atti degli Apostoli, la *Rûah*, lo Spirito Santo,

è la forza che spinge la Chiesa nascente “sino all'estremità della terra” (1,8); ora egli si impadronisce direttamente dei pagani (10,44), dimostrando in tal modo che è “effuso su ogni carne” (2,17), ora manda in missione coloro che sceglie, Filippo (8,26.29s), Pietro (10,20), Paolo e Barnaba (13,2.4). Ma non si trova soltanto al punto di partenza: accompagna e guida l'azione degli apostoli (16,6s), dà alle loro decisioni la sua autorità (15,28). Se la parola “cresce e si moltiplica” (6,7; 12,24), la sorgente interna di questo slancio è lo Spirito (13,53)²⁷.

Luigia Masi
Eremo Madonna di Valcora,
62025 Fiuminata (MC)
suorginamasi@gmail.com

Parole chiave

Spirito, *rûah Jhwh*, Israele, Giudici, Otnièl, Spirito Santo, Chiesa.

Keywords

Spirit, *rûah Jhwh*, Israel, Judges, Otnièl, Holy Spirit, Church.

²⁶ *Ibid.*, p. 1234.

²⁷ *Ibid.*, pp. 1240-1241.



LA CROCIFISSIONE DI GESÙ VISTA DAI NON CRISTIANI.
IL CROCIFISSO DEL PALATINO E IL *PAEDAGOGIUM* DI GIOVANNI PASCOLI

THE CRUCIFIXION OF JESUS SEEN BY NON-CHRISTIANS.
THE CRUCIFIX OF THE PALATINE AND THE *PAEDAGOGIUM* OF GIOVANNI PASCOLI

Elena Olivari*

Abstract

An anonymous graffiti from the III century A.D. discovered in Rome on the Palatine Hill represents a young man worshipping a crucified man with the head of a donkey, as a parody of the crucifixion of Jesus Christ. At the beginning of the 20th century, this ancient caricature inspired the poet Giovanni Pascoli who imagined the story of the two characters from the graffiti in the short poem titled *Paedagogium*.

Un graffito anonimo risalente al III secolo d.C. scoperto a Roma sul colle Palatino raffigura un giovane intento a venerare un uomo crocifisso con la testa di asino, come parodia della crocifissione di Gesù Cristo. Agli inizi del 1900 questa antica caricatura ha ispirato il poeta Giovanni Pascoli che ha immaginato la storia dei due personaggi del graffito, nel poemetto intitolato *Paedagogium*.

1. Il graffito del Palatino

Un interessantissimo graffito venne rinvenuto a Roma sul colle Palatino nel 1856 all'interno di un edificio chiamato *Paedagogium*, che si trova tra la Domus Augustana e il Circo Massimo e di cui purtroppo non si hanno notizie dalle fonti antiche. Il *Paedagogium* doveva essere un edificio verosimilmente destinato ad un uso pubblico, forse l'aula di una scuola o più probabilmente un luogo dove vivevano e ricevevano la loro formazione gli schiavi della famiglia imperiale. Oggi conservato nell'Antiquarium del Palatino, all'interno del parco archeologico del Colosseo, questo particolare graffito fu

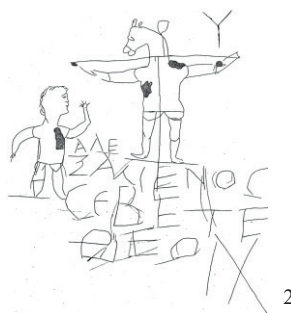
* Laureata in Lettere classiche; collaboratrice presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

scoperto per la prima volta dal gesuita Raffaele Garrucci, il quale ne diede una prima interpretazione, che in generale rimane valida ancora oggi.

Il disegno, tracciato sulla parete con uno strumento appuntito, rappresenta una figura umana vista di spalle, vestita con un *colobium* (abito servile) senza maniche, con la testa di un asino (o cavallo): questo uomo-asino, con la testa piegata verso sinistra, le braccia allargate e le gambe divaricate è rappresentato - in modo molto rozzo e sommario - inchiodato ad una croce a forma di T, anch'essa disegnata in maniera più che approssimativa e tuttavia inconfondibile¹.

Più in basso a sinistra vediamo un'altra figura umana, vestita allo stesso modo, in atto di preghiera, con una mano tenuta abbassata e l'altra invece rivolta verso l'uomo-asino sulla croce. Al di sotto delle due figure c'è un'epigrafe in greco che recita così:

Ἀλεξάμενός σεβέτε θεόν - Alexamenos adora il (suo) Dio.



¹ La prima pubblicazione che riguarda il graffito è di R. GARRUCCI, *Il crocifisso graffito in casa dei Cesari ed il simbolismo cristiano in una corniola del secondo secolo*, Coi Tipi della Civiltà Cattolica, Roma 1857. Cf. inoltre: R. A. LANCIANI, *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*, Macmillan & company, London 1890; AA.VV., *Graffiti del Palatino*, a cura di V. Väänänen, vol I, *Paedagogium*, a cura di H. Solin e M. Itkonen-Kaila, Typis Expressit Tigmann, Helsinki 1966; G. SACCO, *Il graffito blasfemo del Paedagogium nella domus augustana del Palatino*, in AA.VV., *Le iscrizioni dei Cristiani in Vaticano*, a cura di I. Di Stefano Manzella, LEV, Città del Vaticano 1997; M. A. TOMEL, *Museo Palatino*, Electa, Milano 1997; M. BEARD - J. NORTH - S. PRICE, *Religions of Rome Volume 2: A Sourcebook*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; T. AMODEI, *La Passione di Gesù nell'Arte italiana*, Edizioni Palumbi, Teramo 2017; C. CARLETTI, *Alessameno e Zvani: Il graffito blasfemo del Palatino*, in «Vetera Christianorum» 55 (2018), pp. 33-38.

² Foto e rilievo del *Graffito di Alexamenos sul Palatino*, Roma, II-III sec. d.C., cf. <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1838620>. Foto del graffito di Marco Gentilozzi (Archivio personale).

In alto, sopra la traversa destra della croce si legge una lettera Y che ha posto molti problemi agli studiosi e rimane tuttora di difficile interpretazione:

è difficile assegnare un significato chiaro e certo all'Y nel contesto caricaturale del graffito del Palatino. In ogni caso, serve ricordare la predilezione dei cristiani per i simboli letterali e numerici, che accentuarono la tendenza dei Greci ad attribuire valore simbolico a talune lettere³.

Il Garrucci attribuì al graffito Palatino e alla sua relativa iscrizione una datazione tra la fine del II e gli inizi del III secolo d.C., ovvero l'epoca in cui a Roma regnava la dinastia dei Severi. La sua interpretazione del graffito, ancora oggi sostenuta dalla maggior parte degli studiosi, è quella di una burla da parte di uno schiavo nei confronti di un compagno cristiano, Alessameno appunto, disegnato nell'atto di adorare un dio-asino crocifisso.

Meno convincente è la tesi sostenuta da Richard Wünsch, ripresa da Salomon Reinach, secondo la quale il graffito non era una caricatura del Cristo, bensì un omaggio reso al dio egizio Seth-Tifone da parte di uno dei suoi adoratori, in base ad una sorta di sincretismo tra il culto egizio e quello cristiano, di cui sarebbe però l'unico esempio⁴. I cristiani infatti di solito non rappresentavano pubblicamente la crocifissione di Gesù Cristo in modo esplicito, almeno fino all'epoca dell'imperatore Costantino: con il graffito del Palatino siamo di fronte ad una delle prime - e rare - immagini della crocifissione che conosciamo e dunque di fronte ad una testimonianza di enorme interesse storico-religioso. Tito Amodei definisce lo schizzo come «una caricatura del più drammatico momento della Redenzione e un insulto alla fede del cristiano nella divinità di Cristo»⁵: in effetti questo graffito

³ SACCO, *Il graffito blasfemo del Paedagogium*, cit., p. 194. Sulle difficoltà di interpretazione della lettera Y ricordiamo solo un paio di ipotesi: Y come grido di dolore, oppure Y come segno mistico di origine pitagorica, simbolo del cammino della vita che si biforca nelle due vie del bene e del male.

⁴ Cf. R. WÜNSCH, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Druck und Verlag Von B. G. Teubner, Leipzig 1898; S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, Éditions Robert Laffont, Paris 2000, pp. 649-650. Dello stesso avviso sembra anche M. SMITH, *Gesù messia o mago? Indagine sulla vera natura del Nazareno*, Gremese Editore, Roma 2006, pp. 92-93.

⁵ AMODEI, *La Passione di Gesù nell'Arte italiana*, cit., p. 9.

esprime un'accusa nei confronti dei cristiani molto diffusa all'epoca, cioè quella di onolatria⁶.

Una diceria di questo tipo naturalmente poteva trovare maggior seguito in un ambiente come quello del Paedagogium, frequentato da uomini giovani e pertanto forse più aperto allo scherzo e alla derisione tra pari.

Questo schizzo blasfemo spiega più cose. Intanto, che anche sui cristiani circolava la calunnia già lanciata contro i giudei che adorassero un asino; inoltre, che anche dai nemici della nuova fede era colto con stupore che la salvezza fosse connessa con lo scandalo della croce. [...] Non si può dire che questa raffigurazione sia significativa per intrinseci valori artistici, né che abbia collegamenti col mondo espressivo di allora. L'arte ufficiale e meno ufficiale seguiva un suo corso ben individuabile, anche se non eccelso, nella cultura dell'epoca [...]. Così lo storico dell'arte con disappunto deve prendere atto che nel rappresentare la crocifissione i pagani batterono sul tempo i cristiani i quali, peraltro, in quel momento avevano delle precise reticenze a farlo, dato che la croce non godeva di buona fama tra la gente in cui vivevano ed essi avevano tutto l'interesse a difenderne il mistero⁷.

L'intento derisorio del graffito è ben chiaro ed emerge non solo dal fatto che il crocifisso viene rappresentato con la testa di un asino, ma anche dagli abiti servili con cui sono vestiti i due personaggi e dalla posa di Alessameno, che si rivolge al crocifisso non con il gesto di preghiera proprio dei cristiani, ma con quello tipico con cui i romani erano soliti mandare baci⁸.

⁶ Senza soffermarci sull'origine di questa accusa da parte dei pagani nei confronti dei cristiani, rimandiamo a S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, cit., pp. 647-650. È però opportuno sottolineare che questa calunnia era stata rivolta prima al popolo ebreo, forse a causa di un passo di Tacito in cui Mosè e gli ebrei, banditi dall'Egitto e sul punto di morire di sete nel deserto, vengono salvati da un branco di asini selvatici e in seguito innalzano un santuario all'asino che diviene simbolo di salvezza. Cf. TACITO, *Storie*, BUR, Milano 1996, V, 3-4. Non sono tuttavia da escludere anche altre interpretazioni possibili, dal momento che il simbolo dell'asino riveste sin dalle antiche culture egizie e mesopotamiche innumerevoli sfumature sia negative sia positive. Cf. P. ISOTTA, *Asino, divino buffone. Medico e maestro di pazienza*, in «Il Regno-Attualità» 22 (2019), pp. 667-671; J. BOUGH, *L'asino*, Edizioni Nottetempo, Milano 2018; A. VIRGILLI, *Culti misterici e orientali a Pompei*, Gangemi Editore, Roma 2008.

⁷ AMODEI, *La Passione di Gesù nell'Arte italiana*, cit., p. 9.

⁸ Il gesto di preghiera di Alessameno non è quello tipico dei primi cristiani, che pregavano con entrambe le mani aperte e sollevate, ma probabilmente quello più romano e orientale di "iactare basia" cioè "mandare baci". Bisogna però anche tenere presente che l'autore

Nell'autore anonimo del graffito possiamo dunque verosimilmente riconoscere un giovane pagano che traccia un disegno su una parete con lo scopo di prendersi gioco di un suo compagno, di nome Alessameno, deriso per il suo credo religioso, in un periodo storico, quello in cui il potere imperiale è in mano alla dinastia severa, in cui non solo il cristianesimo era diffuso a Roma e in molte regioni dell'impero, ma molti cristiani erano ormai entrati a far parte della classe dirigente romana e avevano acquisito notevole visibilità agli occhi dei pagani⁹.

2. Una storia ispirata al graffito del Palatino: il *Paedagogium* di Giovanni Pascoli.

La scoperta del graffito nel 1856 deve aver suscitato molto interesse non solo tra archeologi e studiosi di antichità greche e romane ma anche tra tutti coloro che si fossero imbattuti in questo eccezionale ritrovamento o negli studi che ne sono seguiti. Non ci stupisce dunque che anche un grande poeta italiano come Giovanni Pascoli, ormai nel pieno della sua maturità poetica, sia rimasto evidentemente colpito dal graffito palatino, tanto da decidere di comporre un poemetto che narrasse la storia di due compagni di studi del *Paedagogium*, una sorta di “prequel” del graffito stesso.

Il componimento in questione si intitola, appunto, *Paedagogium* e fa parte di una serie di poemetti detti *poemata christiana*¹⁰, composti dal 1901 al 1911, dunque durante gli ultimi anni di vita del poeta (che morirà nel 1912), scritti in latino. I sette poemetti cristiani «segnano l'impatto del cristianesimo coi grandi temi della poesia pascoliana, radicati nelle angosce e nelle contraddizioni esistenziali del Pascoli»¹¹: tra di essi, se ne possono individuare tre (*Paedagogium*, del 1903; *Pomponia Graecina*, del 1909 e *Thallusa*, del 1911) legati dallo stesso fil rouge, ovvero il rapporto sofferto e irrisolto del poeta con la speranza cristiana della vita oltre la morte e con una fede che non era riuscito ad avere nella sua tormentata esistenza.

del graffito forse ignorava il modo in cui i cristiani erano soliti pregare e perciò lo ha rappresentato secondo la maniera “romana” di venerare gli dei. Cf. GARRUCCI, *Il crocifisso graffito in casa dei Cesari*, cit., pp. 17-18.

⁹ Cf. M. SORDI, *I Cristiani e l'impero romano*, Jaca Book, Milano 2017, pp. 117-134.

¹⁰ In riferimento ai poemetti pascoliani cf. G. PASCOLI, *Poemi cristiani*, Bur, Milano 1984. Nella suddetta edizione il titolo del poemetto “*Paedagogium*” viene tradotto “*Il collegio*”. Esiste anche una edizione più recente: G. PASCOLI, *Poemi cristiani*, Lindau, Torino 2014.

¹¹ A. TRAINA, *Introduzione*, in G. Pascoli, *Poemi cristiani*, Rizzoli, Milano 1984, p. 28.

Paedagogium è ambientato nella reggia imperiale, dove vengono portati come schiavi molti giovani provenienti dalle più disparate province dell'impero, destinati ad essere formati ed educati come futuri servitori della famiglia imperiale. Tra questi ci sono i due giovani protagonisti, il pagano Careio e il cristiano Alessameno. Il primo invita il secondo ad unirsi agli altri a giocare con la palla, ma quest'ultimo declina gentilmente l'offerta per ripassare la lezione e non incorrere nel rimprovero del maestro. Careio insiste, Alessameno non cede all'invito e nasce una discussione, provocata da Careio, che inveisce contro l'altro:

C'è che tu adori una bestiacca, come quei becchini là, che mangiano il pane col sangue sopra. Certo, perché te ne stai per conto tuo, cosa borbotti sempre? Perché allontani i compagni, scappi?¹².

Il riferimento alla fede cristiana di Alessameno è esplicito: in poche battute Careio critica violentemente il compagno per il fatto di adorare una bestia (secondo la ben nota accusa di onolatria), di mangiare il pane con il sangue sopra (alludendo chiaramente al sacramento dell'eucarestia) e di starsene in disparte a borbottare da solo (riferendosi verosimilmente all'atteggiamento di preghiera dei cristiani dell'epoca).

Scoppia una rissa tra i due, si azzuffano, un assistente corre a separarli e Careio viene chiuso per punizione in una stanza. Qui, in preda alla rabbia e all'impeto del momento traccia un graffito sulla parete.

Ed ecco, prende lo stilo e graffia la parete ruvida. Due ferite al muro, una croce è fatta. Sulla croce inchioda un corpo, con le braccia spalancate, però con una linea dritta che ne sorregge i piedi. Dopo di che sull'uomo inchiodato pianta collo e testa d'asino con le orecchie lunghe. Gli occhi del disegnatore sono già asciutti. Dopo, fa un ragazzo in piedi che con la sinistra manda alla bestia inchiodata al tronco baci o magari incenso. Careio non singhiozza più. "Si può dire che non è quel ragazzo là, - dice - fatto e sputato? Però a scampo di dubbi è bene scriverci il nome. Con quel greco mi servirò delle parole e dell'alfabeto greco" [...]. E, libero dalla nube della malinconia, scrive: ALEXAMENOS SEBETE THEON, approvandosi molto¹³.

Durante la notte però Careio non riesce a prendere sonno, preso dalla nostalgia per la sua patria lontana e per i suoi affetti più cari, e nel silenzio

¹² PASCOLI, *Poemi cristiani*, cit., pp. 111-113.

¹³ *Ibid.*, pp. 113-115.

sente qualcuno che sussurra delle parole: è Alessameno che sta pregando. Careio chiede scusa al compagno, riconoscendo di aver sbagliato nei suoi confronti e confessandogli di essere molto infelice e di conseguenza anche molto aggressivo perché sa di non avere speranze di tornare a casa e riabbracciare sua madre. I due si abbracciano e si riconciliano, riconoscendosi nella medesima sventura che li ha portati in quel luogo come schiavi, ma Alessameno dice all'amico di credere che esista un aldilà, dove potrà ricongiungersi con i suoi cari, e quindi di avere conforto nella speranza e nella fede in Dio. I due si confidano, parlano della morte e di Dio; Careio pone molte domande all'amico, che spiega puntualmente la ragione della sua fede e della sua speranza nella vita eterna, finché si addormentano.

Il mattino successivo, forse in seguito alla scoperta del graffito sulla parete, Alessameno viene chiamato dal maestro per difendersi dall'accusa che gli era stata rivolta, cioè quella di essere seguace del cristianesimo, e quindi di adorare un uomo morto sulla croce: gli viene chiesto di maledire Cristo e di rendere onore invece all'imperatore ma lui si rifiuta dicendo che la sola legge per lui è il Cristo e il suo unico Signore è Dio. Alessameno viene cacciato, ma a questo punto c'è il colpo di scena: anche Careio si dichiara cristiano, prende la mano dell'amico e lo segue¹⁴.

3. Considerazioni sul poema pascoliano

L'interesse che questo poemetto suscita, al di là del fatto che sia stato composto in latino da uno scrittore profondamente conoscitore e amante della cultura classica, è legato alle tematiche che propone: il testo, come è stato detto, racconta la conversione al cristianesimo da parte di un pagano, ma è stato scritto da un autore che possiamo definire, senza dubbio, ateo. Di formazione essenzialmente positivista e inserito a pieno titolo nella corrente del Decadentismo europeo, Pascoli non fu mai credente: dal cristianesimo, specie quello primitivo, si limitava a trarre degli insegnamenti morali - come quello secondo cui il dolore e la sofferenza purificano l'animo umano, o quello per cui il perdono è sempre da preferire rispetto all'odio e alla vendetta -, ma senza mai riuscire ad abbracciare la dimensione teologica e trascendente della fede cristiana¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 118-119.

¹⁵ Sul rapporto tra Pascoli e la religione cristiana cf. L. RUSSO, *La religione del Pascoli*, in «Belfagor» XIII (1958), n. 2, pp. 129-138; D. BIANCHI, *Giovanni Pascoli poeta di*

Nelle opere pascoliane, oltre ad un nesso molto forte tra il dolore e l'amore, emerge uno struggimento, anzi, una vera e propria ossessione per la morte, che accompagna il poeta durante tutta la sua vita, tormentata e costellata di lutti. Esprime bene questo concetto Alfonso Traina, nell'introduzione ai *Poemi cristiani* di Pascoli:

Che è il cristianesimo per questi personaggi? Quello che sarebbe stato per Pascoli, se ci avesse creduto. In una lettera del luglio 1893 al cugino Gaetano diceva dei suoi morti: "Io li amo sempre e mi struggo di rivederli! Eppure non ho la fede" [...]. All'ossessione pascoliana della morte è mancata la promessa cristiana dell'immortalità¹⁶.

Eppure in *Paedagogium* Pascoli fa pronunciare a Careio, il giovane pagano, alcune domande cruciali, le stesse che probabilmente tormentavano il poeta e alle quali lui stesso, nel corso della sua vita, non era riuscito a dare risposta. Nel dialogo notturno tra i due protagonisti, Careio pone ad Alessameno alcune domande molto puntuali e riceve delle risposte sintetiche ma molto significative:

Careio dice: "Perché io soffro di rabbia più spesso di te?". "Fratello, perché io sono meno infelice di te" dice Alessameno [...]. "Dio ha questo nome solo, per noi" (dice Alessameno). "Ed è proprio più forte della morte?" (chiede Careio) "La morte ormai non è più libera, è schiava, anzi proprio lei ci ricondurrà a casa, prima o poi".

Il dialogo notturno tra Alessameno e Careio, ormai riconciliati, fa emergere alcune domande cruciali nell'animo del giovane pagano, a cui l'amico cristiano risponde secondo i principi della sua fede.

Careio si interroga sulla sua rabbia, strettamente connessa con la sua infelicità e la totale mancanza di speranza nel futuro, sull'ineluttabilità della morte e sulla potenza di Dio di fronte ad essa. Careio in cuor suo cerca un conforto, una speranza, una promessa di salvezza che evidentemente non era riuscito a trovare nei suoi dei e riti pagani. A ben guardare, le domande insistenti di Careio sono le stesse che l'uomo si è posto da sempre, dall'alba dell'umanità, da quando fin dal Paleolitico disegnava graffiti nelle grotte,

religione, «Aevum» 30 (1956), 5/6, pp. 525-549.

¹⁶ TRAINA, *Introduzione*, cit., pp. 31 e 37. Traina, quando si riferisce ai personaggi, intende qui Alessameno e Careio, Pomponia e Tallusa, protagonisti dei tre poemetti cristiani a cui abbiamo accennato.

ergeva megaliti, scolpiva statuette votive e seppelliva i morti seguendo regole e rituali ben precisi¹⁷.

Sono le stesse domande che presumibilmente si sarà posto anche lo stesso autore anonimo del graffito del Palatino il quale, mentre scarabocchiava sul muro quella assurda figura, forse si sarà chiesto come mai i cristiani amassero così follemente - in alcuni casi fino a dare la vita - un uomo morto in croce ormai molti anni prima in una lontana e insignificante provincia come la Palestina.

Infine, le medesime domande sul dolore, sulla morte, sull'aldilà e sulla speranza di una vita che vada oltre quella terrena, sembrano aver angosciato anche l'animo fine e tormentato di Pascoli, il quale, forse, si sarà rammaricato di non essere riuscito ad avere nel corso della vita quella fede in Dio che il poeta stesso ha immaginato per Careio nel finale del poemetto ispirato al crocifisso del Palatino.

Elena Olivari
Via Carducci 17
62022 Castelraimondo (MC)
elena.olivari@hotmail.it

Parole chiave

Graffito del Palatino, crocifissione, cristianesimo, Giovanni Pascoli.

Keywords

Graffiti on the Palatine, crucifixion, Christianity, Giovanni Pascoli.

¹⁷ Cf. D. COGONI - E. OLIVARI, *L'uomo, anelito all'infinito*, collana "Studi e ricerche", Cittadella Editrice, Assisi 2020.



SEZIONE “EVENTI”



PRAYER AND WITNESS IN THE LIFE OF THE CHURCH; THEIR RELEVANCE IN POST-MODERN SOCIETY

PREGHIERA E TESTIMONIANZA NELLA VITA DELLA CHIESA; LA LORO RILEVANZA NELLA SOCIETÀ POST-MODERNA

Anca-Mariana Nechita*

Nel contesto delle restrizioni causate dalla situazione pandemica degli ultimi due anni, la necessità di enfatizzare la pratica della preghiera nella vita della Chiesa e dei singoli fedeli è diventata ancora più evidente in ambito europeo. Tale enfasi, come esprime il Vescovo di Roma Francesco, «nasce dalla fiduciosa presa in carico della *realtà* da parte dei credenti, ancorati alla sapiente Tradizione vivente della Chiesa»¹, nella quale, la preghiera è una fonte di gioia e di forza spirituale, una fonte di pace e di amore per Dio e per il prossimo, ma più di tutto il respiro spirituale dell'anima vivente in Dio.

Luminose risultano a riguardo le parole del Patriarca della Chiesa Ortodossa Rumena Daniel Ciobotea:

Se invociamo il Signore Gesù Cristo con perseveranza nella preghiera, dicendo: “Signore, salvaci!”, allora Lui, con la sua grazia, viene nella nostra anima, ci illumina e ci rafforza. Tutte le buone azioni e i pensieri puri del cristiano sono frutto della sua preghiera e di coloro che pregano per lui: sacerdoti, genitori, amici, fratelli².

* Ispettrice del personale e delle risorse umane presso la sede episcopale ortodossa di Caransebeș e il Patriarcato di Bucarest.

¹ FRANCESCO, Discorso ai partecipanti al simposio “Per una teologia fondamentale del sacerdozio”, Aula Paolo VI, giovedì 17 febbraio 2022; cf. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/february/documents/20220217-simposio-teologia-sacerdozio.html>

² PATRIARCA DANIEL CIOBOTEA, *Discorso nella Cattedrale Patriarcale di Bucarest in occasione della proclamazione nel Patriarcato rumeno del 2022 come “Anno omaggiale della preghiera nella vita della Chiesa e del cristiano e anche Anno Commemorativo dei santi esicasti: Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palamas e Paisios di Neamt”*, sabato, 1° gennaio 2022; cf. <https://ziarullumina.ro/actualitate-religioasa/mesaje-si-cuvantari/2022-anul-omagial-al-rugaciunii-in-viata-bisericii-si-a-crestinului-si-anul-comemorativ-al-sfantilor-isihasti-simeon-noul-teolog-grigorie-palama-si-paisie-de-la-neamt-168144.html>

La Chiesa Ortodossa, ancorata alla Santa Tradizione, è da sempre consapevole dell'importanza della preghiera ed è questo il motivo per il quale, nel Patriarcato rumeno, il 2022 è stato proclamato *Anno omaggiale della preghiera nella vita della Chiesa e del cristiano* e anche *Anno Commemorativo dei santi esicasti: Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palamas e Paisios di Neamț*.

Sintonizzata su questo evento, la Diocesi Ortodossa rumena di Caransebeș - guidata dal Vescovo Lucian Mic - insieme alla Facoltà di Teologia "I. V. Felea" di Arad, ha organizzato il 2-3 maggio 2022 un Simposio Internazionale dal titolo "Preghiera e testimonianza nella vita della Chiesa; la loro rilevanza nella società post-moderna". Sono convenuti al simposio docenti provenienti da Università e Istituti culturali di diversi Paesi Europei, ortodossi, ma anche cattolici, tutti motivati dalla comune consapevolezza che l'uomo che riesce a rafforzare la sua fede e la sua preghiera attraverso motivazioni personali e comunitarie può diventare egli stesso un punto di riferimento per consolidare la fede e rinnovare la preghiera anche nel suo ambito sociale e così aiutare la collettività ad uscire da una vita sempre più superficiale, saturata da una noia continua e da una monotonia permanente, per ritrovare un contenuto più sostanziale. Solo nella preghiera l'esistenza umana può rafforzare le sue radici affondandole ancor più nella profondità di una vita spirituale, senza la quale, l'esistenza umana rischia di essere amorfa e priva di senso³.

Una particolarità di questo periodo storico, segnato da numerosi eventi drammatici, è che l'uomo si sente molto più solo rispetto al passato, dove non mancava, a livello generale, una più vivida preoccupazione per Dio che caratterizzava tutta la vita sociale. Probabilmente è proprio questa solitudine che spinge il credente di oggi a desiderare di pregare forse più che in passato, perché sperimenta che proprio attraverso la preghiera si salva dalla morsa della solitudine sempre molto difficile da sopportare. Egli trova nella preghiera il mezzo per essere in comunione con Dio e così riscoprirsi non più solo ma nella più sublime compagnia. Nella preghiera il credente ha Dio stesso che dialoga con lui. Solo chi prega prende

³ Cf. D. STANILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (trad. *La preghiera di Gesù e lo Spirito Santo*) Deisis, Sibiu, 2003, ed. 2.

coscienza delle proprie radici che affondano nella realtà tri-personale e infinita di Dio, evitando così di cadere preda delle onde superficiali della vita, di una vita chiusa solo nell'orizzonte terreno.

Solo chi prega può infatti riempire la sua vita di contenuti infiniti⁴. Il Simposio, affrontando sotto molti aspetti il tema della preghiera, ha desiderato intercettare gli aneliti più profondi dell'uomo moderno, dando voce a tutte le dimensioni che lo caratterizzano, ma ha anche cercato di rispondere al quesito su come la Chiesa possa educare alla preghiera. La partecipazione cattolica al Simposio, molto desiderata dagli organizzatori, ha costituito un grande dono per tutti, un segno vivo di unità spirituale tra coloro che si riconoscono fratelli in Cristo.

La presenza cattolica ha rivestito un ruolo essenziale nell'incessante ricerca di comunione ecumenica tra tutti i figli di Dio rigenerati nella grazia del battesimo. Il livello alto delle relazioni e della teologia espressa, il contributo fruttuoso delle riflessioni dei rappresentanti della Chiesa Ortodossa e Cattolica in profondo ascolto reciproco, hanno evidenziato un vero collegamento tra l'Oriente e l'Occidente mettendo in risalto come da più parti - a seguito di un confronto ecumenico ormai pluridecennale condotto dalla Commissione mista internazionale per il Dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa - si è sempre più propensi a ritenere che la Chiesa di Cristo sia costituita, al di là delle dolorose divisioni, da tutti coloro che sono battezzati nel Nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e vivono nella fedeltà alla Tradizione Apostolica⁵.

È nella comunione reale tra i battezzati che, sempre e ovunque, la preghiera alimenta il rapporto personale con Dio, il dialogo accorato con Colui al quale ci si rivolge certi di essere amati e accolti, *perché Egli* «è

⁴ Ivi.

⁵ Cf. D. RADU, *Participari ale delegațiilor bisericii ortodoxe române la întrunirile ecumenice: dialogul dintre biserica Ortodoxă și biserica Romano-catolica cu privire la uniaticism*, in BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, «Buletinul Oficial al Patriarhiei Române» 4-6 (1993), pp. 43-69; BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, «Buletinul Oficial al Patriarhiei Române» 7-9 (1993), pp. 218-219; A. PLĂMĂDEALĂ, *Uniatismul, metoda de unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni. Documentul de la Balamand, text, și comentariu*, Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1993, pp. 75-110. Cf. inoltre in parallelo a testi citati: COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Dialoghi Cattolici - Ortodossi calcedonesi*, in AA.VV., *Enchiridion Oecumenicum* n. 1, EDB, Bologna 1986, pp. 1027-1037; ID., *Enchiridion Oecumenicum* n. 3, EDB, Bologna 1995, pp. 777-815.

Amore» (Gv 4,8). Come presenza e opera dello Spirito Santo, che accende il fuoco divino nel cuore dell'uomo e porta conforto, pace e gioia, è proprio la preghiera che unisce i credenti battezzati nella Santissima Trinità, fonte di gioiosa fraternità e di vita eterna. Ma la preghiera unisce anche all'unica vera Chiesa di Cristo, Una Santa, Cattolica e Apostolica di ogni tempo e luogo, animata dallo Spirito Santo e protesa verso il Padre.

Senza preghiera non c'è Chiesa, né vita cristiana, perché la preghiera è comunione con la Sorgente della vita. La preghiera, se vissuta nell'amore, più di ogni altra attività *pone in contatto con Colui che è Vita*. Al contempo, la preghiera scaturisce e rimanda al mistero della Santa Liturgia e dei sacramenti, alveo nel quale scorre ogni esperienza spirituale. Una liturgia viva che genera una preghiera viva, consolida l'esistenza di una Chiesa viva.

Prima di dare l'avvio alle comunicazioni plenarie, il vescovo ospitante Lucian Mic, ha esposto alcuni passi degli "Inni all'amore divino", opera lirica di san Simeone il Nuovo Teologo, uno dei tre esicasti ricordati nella Chiesa ortodossa rumena durante questo *Anno omaggiale*.

I suoi inni e le sue preghiere - ha ribadito il vescovo Lucian - si presentano come una confessione pubblica, profonda e personale, di una limpidezza estrema, come raramente i credenti sono disposti a fare davanti alla loro guida spirituale. Gli Inni di san Simeone evidenziano con una spontaneità rara, la realtà di una nuova vita, di una nuova luce. Ogni inno - ha continuato il vescovo - inizia con un appello a Dio in forma di conversazione dell'anima con Lui, riverente riflessione in cui il Santo pone domande e riceve risposte, forma di preghiera umile e ardente da cui emerge la sincera conversione del cuore all'Amore, conversione che troviamo ben presente anche in un altro grande santo, Agostino di Ippona. In Agostino la sua conversione è stata resa nota nella sua opera "Confessioni", testo inimitabile, di straordinaria profondità, di lucido sentimento spirituale e di umile sincerità, redatto dal Santo con lo scopo di riconoscere i suoi peccati e di glorificare la Misericordia di Dio. Anche Agostino, come san Simeone il Nuovo Teologo riconosce le vie meravigliose della provvidenza di Dio nella sua vita e dà lode e ringraziamento a Lui per la Sua Misericordia. Bello a riguardo è apparso il breve ma opportuno paragone offerto dal vescovo Lucian tra gli "Inni all'amore divino" e le "Confessioni".

Dopo le ecumeniche considerazioni del Vescovo Lucian, offerte in riferimento ai padri della Chiesa, tante sono state le riflessioni offerte dai relatori del Simposio.

In particolare si possono ricordare qui in modo sommario, per la loro rilevanza ecumenica apprezzata in ambito ortodosso, i contenuti offerti dal vescovo romano cattolico Sua Ecc.za Mons. József Csaba Pál, dal vescovo greco cattolico Sua Ecc.za Mons. Călin Ioan Bot, e dai teologi cattolici don Daniele Cogoni e don Francesco Pierpaoli.

La semplice ma profonda riflessione, di mons. József Csaba Pál, Vescovo della Diocesi Cattolica Romana di Timișoara, intitolata *La preghiera, relazione con Dio*, giungendo dritta al cuore degli uditori, ha sottolineato l'importanza della meditazione spirituale nella preghiera. Il cristiano deve pregare il più possibile poiché la preghiera sostenuta dalla meditazione della Parola di Dio porta nel cuore la verità e molto amore, unisce al Dio misericordioso, aiuta a vedere in ogni persona un fratello e una sorella e in ogni bellezza del creato un dono di Dio da apprezzare e valorizzare. La preghiera illuminata dalla Parola di Dio aiuta ad affrontare le difficoltà della vita e a "pre-vedere" già in questo mondo la luce e la gioia della risurrezione e della vita eterna. Nulla può sostituire la preghiera e nessuna attività è più preziosa della preghiera, perché la preghiera illuminata dalla Parola ci dà l'ispirazione e la forza per esprimere belle parole e per fare buone azioni.

La Parola di Dio posta al centro anche nel discorso di Mons Călin Ioan Bot, Vescovo ausiliare della Diocesi Greco-Cattolica di Lugoj, dal titolo *Signore, insegnaci pregare* (Lc 11,1), ha aiutato a comprendere che solo il Cristo e lo Spirito Santo ci insegnano veramente cosa è la preghiera e come pregare rivolti al Padre. Nella Sacra Scrittura troviamo innumerevoli esortazioni alla preghiera. Nell'Antico Testamento, nel libro dell'Ecclesiastico, il saggio Gesù, figlio di Siracide, dice dell'uomo che prega: «Il suo cuore si alzerà al mattino verso il Signore che lo ha creato e pregherà davanti all'Altissimo. Aprirà la bocca in preghiera e pregherà per i suoi peccati» (Sir 39,6-7). Nel Nuovo Testamento, vediamo il Signore Gesù Cristo partecipare sia alle funzioni sinagogali (cf. Mc 1,21) sia pregare in solitudine: «E si ritirò nel deserto a pregare» (Lc 5,16). In questo

modo egli ci ha testimoniato, con il suo esempio, l'importanza della preghiera, ma anche ha insegnato ai suoi discepoli il *Padre Nostro*, fonte di ispirazione per tutte le altre preghiere. Nelle epistole di San Paolo Apostolo, si possono trovare poi numerosi consigli e richieste per l'esercizio di una preghiera incessante. In riferimento al Cristo la preghiera appare come il fondamento della vita e della crescita spirituale dell'uomo, essa è salvifica e santificante, perché ci riempie della presenza e dell'amore di Dio Trinità: «La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2Cor. 13,13).

L'accurata riflessione *Il cuore della missione della Chiesa è la preghiera*, presentata da don Daniele Cogoni, docente di Teologia Dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano aggregato alla Pontificia Università Lateranense e presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, ha offerto *precise descrizioni* archeologiche, storiche, teologiche e spirituali che hanno messo in evidenza i tratti dell'uomo orante lungo la storia dell'umanità, sviluppando un appello affinché si possa riscoprire, attraverso la preghiera, la gioia della conversazione costante con Dio. Pregare significa rivestirsi dell'uomo nuovo, a immagine e somiglianza di Dio; pregare è rigenerarsi in una nuova coscienza, in una nuova personalità, divenendo in Cristo una nuova creazione. L'elevata qualità del discorso, dedicato alla preghiera, ha identificato la *perseveranza nel pregare* come la risposta al comando divino contenuto nella Sacra Scrittura. Partendo dall'esortazione dell'Apostolo Paolo: "Pregate incessantemente!" (1Tes 5,17) sotto la guida dello Spirito Santo e attraverso la pratica spirituale dei Santi Padri, don Daniele è giunto alla sottolineatura della preghiera: "Signore, Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore", chiamata sia "preghiera del Nome di Gesù", che "preghiera del cuore", evidenziando come essa sia diventata uno dei modi più diffusi per illuminare l'anima e santificare la vita di ogni cristiano. Rilevante il fatto che tale preghiera sia stata assunta con particolare vigore oggi anche nella Chiesa d'Occidente, grazie alle ultime esortazioni di papa Francesco volte a valorizzare la bellezza della preghiera del Nome di Gesù sottolineando quanto il Catechismo della Chiesa Cattolica aveva già espresso sull'importanza di tale preghiera:

Abbiamo tutti da imparare dalla costanza di quel pellegrino russo [...] il quale ha appreso l'arte della preghiera ripetendo per infinite volte la stessa

invocazione: “Gesù, Cristo, Figlio di Dio, Signore, abbi pietà di noi, peccatori!” Ripeteva solo questo. Se arriveranno grazie nella sua vita, se l’orazione si farà un giorno caldissima tanto da percepire la presenza del Regno qui in mezzo a noi, se il suo sguardo si trasformerà fino ad essere come quello di un bambino, è perché ha insistito nella recita di una semplice giaculatoria cristiana. Alla fine, essa diventa parte del suo respiro⁶.

Papa Francesco, in sintonia con la tradizione *filocalica* orientale, ribadisce inoltre, facendo riferimento ai *Racconti di un pellegrino russo*, che la preghiera “Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore!”, è «una semplice preghiera, ma molto bella! Una preghiera che, a poco a poco, si adatta al ritmo del respiro e si estende a tutta la giornata»⁷, divenendo una preghiera incessante accessibile a tutti. L’esposizione profonda offerta da don Daniele nel suo insieme ha dimostrato certamente un’attenzione speciale al fatto che la preghiera del cuore appena richiamata è legata sostanzialmente alla fede e all’amore e ad una intensa vita sacramentale.

Don Francesco Pierpaoli, docente di liturgia presso l’Istituto Superiore di Scienze Religiose “Redemptoris Mater” di Ancona, aggregato alla Pontificia Università Lateranense, ha sviscerato il significato profondo e le implicazioni dell’espressione “*actuosa participatio*”, ereditata dal Concilio Vaticano II, la quale presuppone nel cuore dei credenti un lungo cammino di comprensione del valore fondativo della liturgia per la vita della Chiesa, ma anche esprime la capacità di ritrovare in modo consapevole nel contesto liturgico la fonte di ogni preghiera. Il materiale esposto sotto il titolo: “*Actuosa Participatio*”. *La Liturgia viva per una chiesa viva. Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, sottolinea che la liturgia, che è il cuore della Chiesa, nel suo complesso cristallizza storicamente il vivere e il credere della Chiesa stessa. La *participatio* dell’uomo alla vita divina che si rende presente nei Santi Misteri, si può definire *actuosa*, nella compressione della fede ecclesiale che la liturgia esprime e quindi inserita nel dinamismo delle tre *lex, orandi, vivendi e credendi*, nel loro reciproco interagire.

⁶ Cf. https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210421_udienza-generale.html. Cf. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1993, nn. 2616; 2667.

⁷ Ivi.

Non è possibile in questa sede fare una carrellata dei contenuti offerti dai relatori ortodossi convenuti al Simposio, avendo preferito evidenziare qui solo quelli pervenuti da parte cattolica a motivo, come già espresso, del loro valore ecumenico per le diverse Chiese Ortodosse, apertamente disposte a percorrere la via dell'unità, così come dichiarato anche al "Santo e Grande Sinodo Ortodosso di Creta" del 2016 che ha riconosciuto il prezioso lavoro svolto dalla Commissione "Fede e Costituzione" del Consiglio Ecumenico mondiale delle Chiese, l'organo principale che si occupa del dialogo della verità, il cui attuale segretario generale *ad interim* è p. Ioan Sauca, appartenente alla Chiesa Ortodossa Rumena:

La Chiesa Ortodossa vuole rafforzare il lavoro della Commissione "Fede e Costituzione" e con particolare interesse segue il contributo teologico fornito fino ad oggi. Valuta positivamente i documenti teologici da essa redatti, col prezioso contributo dei teologi ortodossi, cosa che rappresenta un passo importante nel Movimento Ecumenico verso l'avvicinamento dei Cristiani⁸.

Non si può tuttavia non citare almeno un'ultima frase di quanto esposto con fervore dal Vescovo di Caransebeș Lucian Mic, il quale ha concluso semplicemente con queste intense parole, volte a dare all'Intero Simposio uno sviluppo pratico e testimoniale:

Se ci limitiamo ad ascoltare queste bellissime relazioni, riflessioni e meditazioni e non andiamo oltre per predicare la Parola di Dio ai nostri fedeli, per pregare come il Signore ci insegna, per amare tutti come Lui ci ha amati, credo che questo Simposio non abbia raggiunto il suo scopo. Il comandamento è l'amore, non la *tolleranza*.

Tutto il discorso sulla preghiera culmina dunque nel vero amore per il prossimo e nel coraggio di annunciare al prossimo, sempre e comunque, la Verità che è Cristo Gesù, un annuncio che va condotto con le parole, con le opere e con la preghiera.

⁸ GRANDE E SANTO SINODO DI CRETA, *Relazioni della Chiesa Ortodossa con il resto del mondo cristiano*, n. 21, in http://www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=article&id=2306:relazioni-della-chiesa-ortodossa-con-il-resto-del-mondo-cristiano&catid=316:documenti-ufficiali-in-italiano&lang=it.

La preghiera è in un certo senso come la terra, che permette a tutti i semi delle virtù di attecchire e di crescere. Quando l'uomo, divenuto discepolo di Cristo, amerà Lui, e in Lui il Padre e lo Spirito Santo, amerà senza dubbio anche tutte le creature di Dio Trinità. È in questo amore, come diceva Olivier Clement, che egli troverà il valore, al cospetto di Dio, del suo prossimo.

Anca-Mariana Nechita
325400 Caransebeș
Str. N. Corneanu, nr. 5, Romania
ancuta.campean2010@gmail.com



SEZIONE “RECENSIONI”



RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

N. MASETTI, *Che cosa confesso? Il sacramento della riconciliazione*, EDB, Bologna 2021, pp. 65, EAN 9788810714584, € 4,50.

Come riscoprire un sano senso del peccato in una società post-cristiana nella quale pare emergere solo il senso di colpa? E come vivere di conseguenza nel contesto attuale il Sacramento della Riconciliazione da ormai troppo tempo considerato un sacramento in crisi? Sono queste le domande principali emergenti dal breve saggio *Che cosa confesso? Il Sacramento della Riconciliazione* scritto da don Nardo Masetti presbitero dell'Arcidiocesi di Modena-Nonantola. Il saggio si presenta come un *vademecum* accessibile a un vasto pubblico ma soprattutto è espressamente rivolto a chi non è un assiduo frequentatore del sacramento della Penitenza, avendo come intento quello di aiutare una sua rivalutazione all'interno dell'esperienza della fede. A tal fine esso offre diversi spunti: per esempio chiarisce la non sempre compresa distinzione tra peccato mortale e veniale (o secondo un altro linguaggio, tra peccato grave o lieve).

Al fine di ridestare interesse e desiderio di frequentazione del sacramento della Riconciliazione l'Autore evidenzia come esso abbia attraversato la storia della Chiesa sin dai primi decenni attestandosi come sacramento tutt'altro che periferico. Il fatto che oggi esso sia percepito, soprattutto tra le nuove generazioni, come un aspetto marginale all'interno della fede cristiana evidenzia non solo lo stato di "crisi" che lo attraversa, ma piuttosto il dramma molto più rilevante rinvenibile nel fatto che i cristiani di oggi sempre meno ritengono necessario ottenere il perdono delle proprie colpe da parte del Signore attraverso la Chiesa. È come se la comunità cristiana si sia disabituata a riflettere sul mistero Pasquale come mistero di Misericordia, ma anche sulla grazia dei sacramenti come sacramenti pasquali, non riuscendo più a individuare nel sacramento del Perdono la via maestra per riconciliarsi non solo con il Signore Misericordioso, ma anche con la comunità dei credenti e con se stessi.

L'Autore auspica una pastorale in cui si possa riscoprire non al cospetto del proprio senso di colpa, ma al cospetto del Cristo crocifisso morto per i nostri peccati ma poi risorto per donarci la sua misericordia, una rinnovata capacità di esaminare la propria coscienza, lasciandosi illuminare dalla certezza che il desiderio più grande di Dio è "perdonare". Alla luce della centralità della Misericordia di Dio, don Masetti ripercorre

anche l'importanza della salvezza eterna offerta a tutti, ma sperimentabile solo da coloro che si lasciano riconciliare con Dio e che a partire da tale riconciliazione sanno vivere anche le relazioni umane in modo riconciliato. In un passaggio del testo così si legge: "Secondo i padri della Chiesa il peccatore è come un membro canceroso, che danneggia tutta la comunità ecclesiale: essa ha interesse a farlo tornare sano".

La sanità del credente è certo dono della Misericordia di Dio che passa attraverso l'azione sacramentale della Chiesa, la quale fa passare l'uomo peccatore da una condizione di peccato a una condizione di grazia. Da qui l'invito a vivere con convinzione la pratica del Sacramento della Penitenza avendo come proposito, nel momento stesso in cui si riceve la Misericordia di Dio, quello di non peccare più in avvenire. Si comprende che il vivere con convinzione il sacramento del Perdono va di pari passo con un convinto esame di coscienza che precede e accompagna la celebrazione sacramentale. Tra i suggerimenti più preziosi offerti dall'Autore per vivere un'esistenza volta al sincero accoglimento della Misericordia di Dio, vi è quello di dedicarsi alla lettura della Parola di Dio e di opere spirituali, alla preghiera quotidiana ma anche, come già ribadito, a esaminare tutte quelle imperfezioni che separano da Dio.

L'esortazione di don Masetti, rivolta a tutti coloro che si accostano alla Penitenza ma anche all'Eucaristia, è di viverle con una consapevolezza autentica e non affrettata. In conclusione si può dire che il *vademecum* offerto, proprio grazie alla sua brevità e facilità di lettura, può ottenere effetti benefici presso i lettori, molto più che un voluminoso trattato.

DANIELE COGONI

M. VINAI, *Il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione*, Ed. Palumbi, Teramo 2021, pp. 192, ISBN: 9788872983317, € 12.

L'agile ma approfondito testo in esame, scritto da Matteo Vinai, giovane studioso di filosofia e teologia della diocesi di Imperia (laureato con lode in filosofia presso l'Università di Genova, con una tesi sulla concezione dell'uomo nel *De vera religione di Sant'Agostino*), cerca di fornire una visione il più possibile completa e approfondita del sacramento della penitenza, in un tempo in cui, come è risaputo, la Chiesa si interroga sul perché del suo abbandono da parte di un numero sempre più alto di fedeli. Il testo, preceduto dalla prefazione di S. E. Mons. Antonio Suetta,

Vescovo di Ventimiglia - San Remo, è sostenuto da un ricco impianto bibliografico che agevola la messa in luce dei tratti costitutivi del sacramento della penitenza sia dal punto di vista storico che dottrinale; tuttavia la riflessione che ne emerge rimane positivamente ancorata all'orizzonte più vasto del percorso della conversione che si innesta nella vita di ogni credente in Cristo.

L'approfondimento delle dinamiche celebrative del sacramento della riconciliazione nonché di quelle riguardanti la sfera interiore di coloro che ne sono coinvolti, viene condotto dall'Autore tenendo conto del desiderio di conoscere, delle domande, ma anche dei dubbi e delle problematiche che emergono quando ci si immerge abitualmente o saltuariamente nel sacramento della confessione, o quando, dopo tanti anni, ci si riaccosta ad esso. Le fonti principali utilizzate per tale approfondimento sono individuabili nella Sacra Scrittura, nella Tradizione e nel Magistero della Chiesa, nonché nel Catechismo della Chiesa Cattolica. Nell'affrontare l'argomento, ponendosi in linea con gran parte del pensiero antropologico contemporaneo, l'Autore riafferma il primato della coscienza, evidenziando come il sacramento della penitenza unito alla sincerità e all'umiltà del cuore è in grado di far approdare il penitente alla sua più autentica bellezza, quella che si scopre nell'alveo dei consigli evangelici che la Chiesa, aldilà di ogni gloria o miseria che segna la sua storia, annuncia inseparabilmente dal messaggio centrale della Redenzione: "Cristo è morto per i nostri peccati per ricondurci al Padre" (cf. 1Cor 15,3). È alla luce della Pasqua di Cristo che si manifesta da un lato l'infinito Amore di Dio e dall'altro il rapporto tra peccato, Misericordia e perdono. Alla luce del Mistero Pasquale l'Autore non indugia a ritenere che in una storia umana scombinata dall'individualismo solipsistico e dalla mancanza di relazione e di amore, solo la celebrazione del sacramento della riconciliazione può portare alla maturazione della coscienza, e con essa alla vera conversione, al rinnovamento della relazione con Dio e con il prossimo e da qui, infine, ad una trasformazione positiva delle relazioni interpersonali, ecclesiali e sociali.

Non si può negare che Vinai abbia in fondo nel suo riflettere anche un'intenzione pratica, la quale, nello spiegare anche ai profani di teologia sacramentaria che cosa sia il sacramento della penitenza, in fondo vuole anche evidenziare a che cosa esso serva, quale sia la sua incidenza concreta nella qualità della vita umana.

Venendo alla struttura del testo esso consta di due parti ben armonizzate tra loro.

La prima è dedicata all'analisi del sacramento nei suoi fondamenti costitutivi, senza però trascurare di gettare lo sguardo anche sulle questioni critiche ad esso congiunte. Essa inizia con un affondo generale su temi riguardanti che cosa sia un sacramento, ma anche che cosa sia la grazia, il peccato (e perché esso appartenga all'esperienza umana), la responsabilità morale dell'uomo di fronte al peccato, come interviene la grazia del sacramento nella penitenza nella vita dell'uomo chiamato alla conversione, e infine se questo sacramento sia stato istituito da Gesù Cristo. Evidentemente l'approfondimento di questi argomenti molto generali risulta necessario per una corretta comprensione della dottrina sul sacramento del perdono, sulla quale si riflette subito dopo analizzando il sacramento nei suoi elementi specifici, ossia gli atti del penitente (contrizione, esame di coscienza, proponimento di non peccare più, accusa dei peccati, soddisfazione) e la funzione del ministro ordinato. Al completamento di questa prima parte si offre una spiegazione sulle sanzioni ecclesiastiche, sugli effetti del sacramento della riconciliazione in rapporto alle indulgenze e infine vengono considerate le varie forme di celebrazione di questo sacramento come previste dall'attuale rituale (con dei minimi riferimenti alla storia del rito della penitenza lungo i secoli).

La seconda parte si prefigge di esemplificazione quanto esposto nella prima parte, facendo riferimento ad un caso concreto seppur tratto dalla letteratura manzoniana. L'Autore infatti, si dedica all'analisi della conversione dell'Innominato descritta ne "I promessi sposi". Mediante essa si mostrano gli elementi sostanziali che compongono soprattutto gli atti iniziali del penitente (che conducono alla confessione e che caratterizzano in parte il sacramento stesso). Analizzando gli atti del penitente a partire dalla vicenda dell'Innominato, l'Autore riesce ad evidenziare molto bene alcuni aspetti psicologici e spirituali legati al complesso e tormentato processo interiore che porta alla celebrazione del sacramento e da qui alla riconquista della gioia vera.

Certamente il testo di Viani è destinato a un lettore maturo che desidera approfondirne seriamente i tratti costitutivi del sacramento. Per la semplicità e la chiarezza di esposizione il testo non si sottrae ad una cerchia ampia di lettori ma, al tempo stesso, richiede la disposizione ad un approccio all'argomento che sia completo e approfondito.

DANIELE COGONI

S. VITALINI - A. STECCANELLA - F. FERRARIO, *I sacramenti aiutano a vivere come esseri umani?*, Cittadella Editrice, Assisi 2022, pp. 94, ISBN 978-88-308-1849-1, € 3,50.

Il testo in esame è il frutto del lavoro congiunto di tre teologi con caratteristiche biografiche, culturali e professionali diverse: Sandro Vitalini è un teologo sistematico svizzero, Assunta Steccanella una teologa pastorale italiana e Fulvio Ferrario un teologo dogmatico italiano. I primi due studiosi sono di fede cattolica, il terzo è valdese. Tutti e tre sono accomunati da una vivacità intellettuale e una passione educativa che si manifestano nel libretto prodotto insieme. Esso si propone come strumento agile e divulgativo per suscitare domande e stimolare riflessioni sulla tematica offerta all'attenzione dei lettori: il significato e il valore dei sacramenti per la vita del cristiano e più in generale di ogni uomo. «[Qui] non vi sono trattazioni scientifiche del tema dei sacramenti cristiani né delle loro caratteristiche teologiche, antropologiche, sociali e culturali [...]. Chi leggerà quanto segue potrà trovarvi una serie di sintetiche informazioni esplicative sulla fisionomia di ciascun sacramento. Vengono proposte anche alcune sottolineature circa “luci” e “ombre” nella concezione dei sacramenti, nella loro celebrazione e nel loro rapporto con la fede e la cultura, in chiave storica e nella contemporaneità, nella Chiesa di Gesù Cristo e nella società» (p. 7). Il taglio del testo che gli autori ci offrono è quindi sintetico, dialogico, attualizzante e da questo punto di vista è un elemento di ricchezza anche la loro diversità confessionale e di provenienza geografica, perché si mostrano aperti al dialogo e all'accoglienza delle due prospettive di fede: cattolica e protestante. Il volume si compone di tre saggi di lunghezza molto diversa.

Il primo, più esteso degli altri, è di S. Vitalini e s'intitola: *I sacramenti per la vita di tutti*. In esso l'autore ripercorre i temi principali della sacramentaria cristiana inserendo il discorso nella struttura domanda-risposta: offre le risposte a quesiti frequenti, che ogni uomo potrebbe porsi: che cos'è un sacramento? Perché i sacramenti sono sette? Ci sono sacramenti più importanti degli altri? Successivamente ripercorre quelli che ritiene gli aspetti fondamentali di ogni sacramento, scegliendo quest'ordine e questi nomi: Battesimo, Confermazione o Cresima, Eucaristia o santa cena, Riconciliazione, Matrimonio, Ordine, Unzione degli infermi. Infine si chiede in che cosa possa essere identificato il cuore della fede e della vita cristiana. Vitalini sottolinea con forza il valore della fede e il rapporto decisivo tra la dimensione liturgica e quella della vita

concreta, nel servizio al prossimo e nell'amore fraterno. Propone delle riflessioni molto attuali e condivisibili, soprattutto in un'ottica di dialogo con la Chiesa Riformata. «Se il cristianesimo fosse stato fedele, come nei primi secoli, al Vangelo, ci avrebbe lasciato come vestigia non delle cattedrali, ma degli ospedali, nei quali il Cristo era accolto e curato. La liturgia fiorisce dalla diaconia. Per l'assemblea liturgica abbiamo bisogno di un luogo decoroso, nel quale si possa "mangiare la Pasqua" (Lc 22,11), fermo restando che essa è vera nella misura in cui si prolunga nel servizio del prossimo nel bisogno: "Chi non ama il fratello che vede, non può amare Dio che non vede" (1Gv 4,20)» (p. 11). Chiedendosi quale sia il cuore imprescindibile, essenziale, della fede cristiana, senza il quale non c'è effettivo cristianesimo, l'Autore afferma: «La risposta è una sola parola, luminosa e difficile, impegnativa ed esaltante: l'amore del Nazareno vissuto, morto e risorto essenzialmente per gli esseri umani [...]. Tale amore deve stimolare la vita di ascoltatori, lettori e fedeli, persone tutte diverse e peculiari nelle loro doti e nei loro difetti, nelle loro identità culturali e spirituali, ma capaci di ricercare la verità di questo amore secondo le modalità più varie» (p. 61). Tali riflessioni sono apprezzabili soprattutto in un tempo, come il nostro, in cui la crisi del Covid ha messo in luce come la partecipazione alla vita sacramentale della Chiesa sia stata vissuta da molti cristiani in modo vuoto, come una pratica priva di significato e di autentica ricaduta esistenziale. Tanto è vero che la vita sacramentale è stata abbandonata senza troppi problemi dai fedeli e ora si manifesta la fatica di un suo recupero, sul quale anche Papa Francesco ha richiamato l'attenzione. Allo stesso tempo però l'Autore semplifica troppo la complessità e la profondità di alcune problematiche centrali per la sacramentaria della Chiesa, risultando impreciso in alcune affermazioni e anche poco chiaro in alcuni punti del suo scritto. Quando risponde alla domanda su che cosa sia un sacramento, richiamando le verità riguardanti la creazione del mondo da parte del Verbo-Logos di Dio e poi la sua Incarnazione dice: «Il mondo sacramentale è di fatto il mondo in cui viviamo e le benedizioni che pronunciamo sull'acqua, sul fuoco, sui cibi, sulle macchine ci ricordano che dobbiamo sempre ringraziare perché l'amore trinitario vuole sempre divinizzarci. Mi auguro che noi abbiamo a vedere come sacramento ogni essere umano e ogni altra creatura, scoprendo in ciascuno la divina presenza vivificatrice» (pp. 11-12). Questo discorso però non rende ragione di cosa sia un sacramento secondo la Chiesa cattolica e di quale ne sia il valore di salvezza derivante direttamente dal Mistero Pasquale di Cristo. In un altro passo Vitalini tenta

di approfondire il rapporto tra il Battesimo e il peccato originale, ma sembra ridurre un mistero così grande, fondato sulla Scrittura, all'insegnamento di Agostino nella polemica contro i pelagiani: «Agostino, in polemica coi pelagiani [...], per proclamare la necessità della redenzione per tutti inventa un “vizio” che sarebbe trasmesso col seme maschile. Questa strana dottrina non è oggi compatibile con il buon senso: gli uomini non derivano da rapporti incestuosi tra fratelli e sorelle, ma il ceppo (supposto che sia unico) è formato da migliaia di coppie che evolvono da una vita di ominidi a una vita di uomini nel corso di milioni di anni» (pp. 20-21). Presentandola in questo modo la verità dogmatica del peccato originale risulta completamente sminuita. Quando poi presenta il sacramento della Riconciliazione l'Autore afferma che non si può ammettere che Dio venga offeso dal peccato dell'uomo dicendo: «Si dice che questo sacramento concede il perdono di Dio. Ma Dio può essere offeso dall'essere umano così che lo stesso essere umano debba essere da lui perdonato? Dio è l'eterno e immutabile perdono» (p. 36). Vitalini sostiene che ci può essere un'“autoguarigione” dal peccato attraverso la contrizione. «La maggioranza degli esseri umani è chiamata ad ottenere questo perdono solo con l'autoguarigione derivata dalla contrizione. In quest'opera di contrizione possiamo essere aiutati da persone che ci correggono, ci spronano, ci confortano» (pp. 36-37). Ma questo non corrisponde all'insegnamento della Chiesa nella quale il concetto stesso di autoguarigione non esiste. Va ricordato che la contrizione “perfetta” ottiene, senza che sia richiesto nient'altro, solo il perdono solo delle colpe veniali. Se concede il perdono anche dei peccati mortali è solo se accompagnata dalla ferma risoluzione di ricorrere appena possibile alla confessione sacramentale.

Il secondo contributo, di A. Steccanella, s'intitola *L'importanza dei sacramenti per la vita cristiana*. Esso contestualizza la riflessione sui sacramenti nella contingenza storica che stiamo vivendo, in cui la pandemia ha messo in luce alcune basilari carenze della vita ecclesiale: «Nelle comunità cristiane, l'esperienza del blocco subito dalla pastorale corrente, la sospensione della liturgia, la chiusura delle chiese hanno fatto emergere, tra le altre cose, un senso di vuoto nel quale abbiamo verificato, concretamente, quello che veniva denunciato da papa Francesco già all'inizio del suo pontificato: il diffuso predominio della “sacramentalizzazione senza altre forme di evangelizzazione”. È stato come se, cessata la liturgia, fosse finito tutto e di converso come se, prima, nella partecipazione ai sacramenti e ai riti fosse risolto il tutto dell'essere

cristiani» (p. 66). Per questo l'Autrice sottolinea la necessità di uscire dall'errore di considerare i sacramenti come eventi puntuali, fermi nel tempo, e riscoprirli piuttosto come *azioni*, eventi dinamici che introducono alla pienezza della vita cristiana: «I sacramenti non sono fine a se stessi, non sono un punto di arrivo: attraverso e nella dinamica sacramentale, veniamo introdotti alla vita cristiana; i sacramenti sono per la vita cristiana, sono una via privilegiata attraverso cui lo Spirito di Dio ci compenetra e ci trasforma, perché possiamo sempre più corrispondere all'immagine nella quale siamo creati» (pp. 69-70). Inoltre l'esperienza sacramentale dovrebbe coinvolgere la persona umana nella sua interezza: dimensione cognitiva, affettiva, pratica, corporea. La riflessione proposta dalla Steccanella risulta lineare, semplice, limpida e pienamente condivisibile.

L'ultimo saggio di F. Ferrario è costituito dalla raccolta di 12 tesi poste sotto il titolo: *I "sacramenti" in una prospettiva protestante. Dodici tesi illustrative*. L'autore sintetizza alcuni punti in cui si mettono l'una di fronte all'altra le prospettive cattolica e protestante a proposito dei sacramenti. Il testo è semplice nella comprensione, sintetico e utile per chi, pur non essendo esperto in ambito teologico, desidera farsi un'idea delle differenti prospettive sacramentarie delle due confessioni cristiane.

Nel complesso il libro proposto dai tre Autori si presta a una lettura veloce e lineare. Molto apprezzabile risulta il richiamo all'importanza della fede nella vita sacramentale della Chiesa e la sottolineatura a proposito della necessità che i sacramenti incidano sulla dimensione esistenziale concreta di chi li riceve: che essi si traducano in una testimonianza di reale amore fraterno.

MICHELA TIRANTI

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

G. DI GESARO, *Resilienza e fede. Forza della vita e audacia della speranza nel libro delle Lamentazioni*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 151, ISBN 977-88-308-1764-7, € 14,90.

Sempre più frequentemente si sente parlare di resilienza. Il termine, proveniente dall'ambito della tecnologia dei materiali, è anche adottato in ambito psicologico, e oggi appare spesso sia nella letteratura specialistica che in quella più divulgativa, nonché nel linguaggio giornalistico per indicare iniziative e fenomeni di tipo sociale ed economico. Pensiamo solo all'attuale PNRR (Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza) che il governo italiano sta elaborando per far fronte alla crisi economica e sociale causata dalla pandemia. Anche in teologia e, specificamente, nell'ambito degli studi biblici, si usa la prospettiva della resilienza per ripensare, ad esempio, la storia dell'Israele biblico e delle prime comunità cristiane, con i relativi corpi letterari che da essi sono scaturiti, come accade nell'opera di David M. Carr, *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020, (l'originale in inglese è del 2014).

In tale contesto culturale il saggio di Giusy Di Gesaro si propone di declinare il dinamismo della resilienza, quale reazione alla sofferenza e al dolore causati da vicende storiche che minano l'esistenza di individui o collettività, nell'analisi di un libro della Bibbia.

Nell'introduzione l'Autrice espone esplicitamente l'ipotesi sulla quale fonda il suo progetto: verificare come "la sinergia tra resilienza e fede" possa suscitare la capacità di reagire davanti a situazioni drammatiche o tragiche e, a volte, assurde. Punto di riferimento fondamentale per tale studio è il testo biblico delle Lamentazioni, nel quale trova voce l'esperienza di Israele nella catastrofe della distruzione di Gerusalemme ad opera dei Babilonesi nel 586 a.C.

L'opera si articola in tre parti: *Parte prima* - Resilienza: la forza della vulnerabilità; *Parte seconda* - Il libro delle Lamentazioni: tra profondo lamento ed invincibile fiducia; *Parte terza* - Resilienza e fede. Un popolo resiliente e un Dio pieno di iniziativa.

Nella Prima parte (*Resilienza: la forza della vulnerabilità*, pp. 21-49) vengono presentate le linee fondamentali per comprendere il significato e il valore della resilienza in termini psicologici, che viene

subito così definita nel testo: «la resilienza psicologica si riferisce a tutti quei comportamenti di adattamento positivo che la persona mette in atto ogni qual volta si trova a dover affrontare difficoltà significative che minacciano la sua incolumità fisica e/o psicologica» (pp. 23-24). La prospettiva psicologica specifica che muove lo studio dell'autrice è quella della Gestalt, caratterizzata dalla "competenza al contatto" «con *l'altro significativo* e l'ambiente in genere come basi fondamentali per lo sviluppo della resilienza» (p. 24).

Per la Di Gesaro «parlare di resilienza non significa negare il dolore, ma asserire la possibilità di accoglierlo, trasformarlo, per non rimanervi incastrati» (p. 35). Mentre nel mondo culturale odierno la vulnerabilità viene allontanata e, a volte, umiliata, nel testo si vuole contribuire a dare un senso alle ferite e ai traumi della vita, che non devono essere fuggiti ma attraversati, sentiti non come danni ma come risorse.

In questo cammino di resilienza viene enfatizzato il ruolo della narrazione quale espressione di un lavoro di rielaborazione interiore della propria esperienza. È la proposta di un narrare che è un raccontarsi nel «ricordare il passato, gestire il presente e prospettare il futuro» (p. 37), recuperando così il filo della propria esistenza. La narrazione può avvenire a diversi livelli. È un narrarsi all'*altro* in quanto capace di ascolto e "facilitatore di narrazioni". Questo racconto può avvenire anche nella comunità ecclesiale tramite l'ascolto reciproco, e anche nella lettura orante della Bibbia in un accompagnamento spirituale di gruppo. Infine, viene indicato il valore della scrittura come «abilità di trascendere gli eventi e i relativi vissuti, nonché di trascendere la sofferenza stessa, potendola risignificare e dunque superare» (pp. 42-43).

Nelle ultime pagine di questa prima parte vengono indicati "gli elementi capaci di generare, sostenere e incrementare la resilienza" per essere capaci di scoprire "la forza della vulnerabilità". Essi vengono individuati in questi elementi: consapevolezza, indipendenza, relazioni, iniziativa, creatività, humor, etica.

Nella Seconda parte (*Il libro delle Lamentazioni: tra profondo lamento ed invincibile fiducia*, pp. 51-110), la più estesa del libro, si presenta in modo serio, ma senza indulgere nello specialismo, il testo biblico delle Lamentazioni. Si danno innanzitutto alcune chiavi di lettura generali. Il libro biblico viene presentato come esposizione poetica di quanto narrato in 2Re 24,20-25,30: gli eventi tragici della caduta di Gerusalemme e il successivo esilio in Babilonia, visti come effetto delle colpe di Israele. Il libro delle Lamentazioni viene presentato come libro di

preghiera in uno strenuo confronto tra il popolo di Giuda e il Signore considerato come il soggetto che punisce il suo popolo per la sua infedeltà.

A livello strutturale si rilevano all'interno del testo due domande, come cornice tematica; all'inizio: «Come?» (o “Come mai?”, in traduzione letterale dall'ebraico, Lam 1,1) e alla fine: «Ma tu davvero ci hai rigettato, ti sei sdegnato con noi oltre misura?» (5,22). Tra questi due punti un incessante “domandare ragione” caratterizza infatti il testo, in bocca a diversi soggetti parlanti che formulano «domande su Dio, sull'uomo e sulla sofferenza». È una sofferenza di popolo, collettiva, quella del libro delle Lamentazioni, come collettivo è anche «il carattere... del suo valore terapeutico» perché «la sofferenza è terapeutica solo se condivisa ed elaborata» (p. 61). L'Autrice focalizza poi la sua attenzione su ciascuno dei cinque capitoli del libro delle Lamentazioni, enucleando di ognuno le linee fondamentali.

In Lam 1 si mette in rilievo la richiesta di compassione (in prima persona singolare e poi in terza singolare) che proviene dalla città di Gerusalemme travolta dalla distruzione e dall'umiliazione.

In Lam 2 si enfatizza l'ira, la rabbia di Dio verso Gerusalemme, città infedele e peccatrice, alla quale viene contrapposta la rabbia del poeta e il suo sgomento davanti a un Dio, sentito come “nemico” perché causa della tragedia nazionale. L'Autrice, con un'immagine molto evocativa ed efficace, presenta Sion come «una donna viva e ribelle... una donna resiliente» e, tramite la sua voce, «il poeta cerca di rianimare le sue pietre e di infondere nei lettori del poema la realtà della resistenza e la memoria di speranza che questa resistenza ospita» (p. 81).

In Lam 3 il poema trova la forza del lamento individuale e comunitario, caratteristico di molti Salmi, nei quali si sperimenta anche il silenzio di Dio. Al centro del capitolo emerge però il Dio dell'alleanza, sempre fedele anche quando punisce: «Il Signore non rigetta mai» (3,31). L'Autrice mette qui in evidenza il cambiamento radicale, per cui il Dio silente e assente viene ora presentato come vicino nel ricordo della sua azione nel passato. E qui si rileva anche il genere letterario dell'invettiva perché il Signore agisca a favore di Sion e la vendichi dei suoi nemici.

In Lam 4 prende campo la descrizione della tragicità della situazione di Gerusalemme che sperimenta «una sofferenza così pervasiva e senza limiti da divenire crudeltà» (p. 97), una sofferenza che disumanizza e la cui causa è attribuita ancora a Dio stesso.

Infine, in Lam 5 la presentazione del dolore di un popolo si diffonde nella descrizione dell'infamia e della vergogna vissute e da questa

situazione emerge la preghiera: «un'invocazione che implora la ripresa del rapporto tra Dio e il suo popolo e getta uno sguardo, persino speranzoso, verso il futuro» (p.106).

Lam è visto come libro capace di dar voce senza remore al dolore e alla sofferenza di una collettività travolta da eventi storici, voce che si erge davanti a un Dio sentito come assente e nemico, per cui «la sfida di Lamentazioni è quella di coniugare il Dio compassionevole con il Dio nascosto» (p. 198).

Letto in questa prospettiva, ben delineata dall'Autrice, il testo biblico può fare da specchio a vicende nazionali, di popoli, di gruppi etnici vittime di vicende sociali, economiche e politiche anche nella nostra epoca. La tragedia di un popolo portata davanti a un Dio con cui si entra in conflitto e si lotta, come Giobbe, o come Giacobbe nella notte sulle rive dello Iabbok.

Nella Terza parte (*Resilienza e fede. Un popolo resiliente e un Dio pieno di iniziativa*, pp. 111-137), si parla di “sinergia tra resilienza e fede” e partendo «dal testo di Lamentazioni la resilienza è stata tratteggiata in relazione a quattro aspetti della vita di Israele: il dolore, il lamento, la rabbia, la fedeltà» (p. 137). Si fa qui riferimento all'ira di Dio e alla sua giustizia, segni del suo amore per l'umanità e per Israele, in particolare. Questo popolo, nonostante la prova cui è sottoposto a causa della sua infedeltà, continua a rivolgersi a Dio, sicuro che ritornerà a mostrare la sua misericordia. Alla radice di questa visione si trova «la relazione tra il Dio di Israele e il suo Dio come il rivelarsi di una 'co-creazione' tra un popolo resiliente e un Dio pieno di iniziativa» (p. 113). La resilienza si configura così come la capacità, nelle fede, di rinascere come nuove creature. Emerge il valore dell'affidarsi a Dio, misericordioso e compassionevole, anche nella tragedia individuale e nazionale, in quanto è possibile credere in Lui, nonostante tutto, e ripartire nella speranza.

Il testo ci sembra ben riuscito nel tentativo di coniugare psicologia e studi biblici, in un efficace stile divulgativo, conseguito grazie a un linguaggio preciso e una struttura letteraria organica.

Anche se solo in un punto, però, si usano termini oggi ormai ritenuti giustamente non corretti, perché divulgatori di stigma sociale, per identificare categorie umane che vivono nella loro vita realtà di sofferenza ed esclusione (cf. p. 39: *handicappati, barboni*).

Nel libro poi si dice in diversi momenti che, davanti anche a una sofferenza personale e collettiva tanto dura e implacabile, si può riuscire a trovare elementi di positività e di crescita, perché «tutto ha un senso e può

facilitare la propria maturazione» (cf. ad es. p. 36). Come forma di dialogo con l'Autrice, credo che certe forme di dolore e sofferenza, soprattutto per cause umane e storiche, non abbiano un senso e rimangano come eventi irricevibili e incomprensibili per la loro disumanità. Ci sono tragedie che non hanno un senso se non quello di suscitare domande senza risposta. Sicuramente la resilienza, come la Di Gesaro afferma, può aprire dei varchi in oceani di dolore, ma non libera la scena umana da enigmi laceranti che neanche la fede cristiana può risolvere e, per la quale, tali rimangono.

C'è poi un dubbio, più che una domanda (teologica), che sorge leggendo il testo: sottesa alle argomentazioni, sembra ancora apparire, più o meno consapevolmente, la legittimazione (anche se in qualche punto viene mitigata) dell'idea di un Dio che per far maturare e correggere i credenti in lui possa farli soffrire o guidi la storia in modo che essi soffrano, seguendo un pensiero costante del libro biblico delle Lamentazioni. Forse occorre ancora riflettere (e non parlo solo di quest'opera) per non continuare a proiettare in Dio le logiche umane (presenti anche nella Bibbia) configurando così un Dio in fondo violento che è molto, troppo simile a noi.

LUCA SPAGNE

J. L. SKA - F. DALLA VECCHIA - E. MANICARDI, *Un Dio da raccontare*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2020, pp. 129, ISBN 9-788880-712329, € 14,50.

Questo periodico trimestrale è frutto dall'attività del Centro di Informazione Biblica (CIB), nato nel 1986 per iniziativa di un gruppo di laici allo scopo di valorizzare la Bibbia come "grande codice" (W. Blake, Northop Frye) culturale di ampio respiro e non soltanto come libro religioso. Ogni anno il CIB organizza un ciclo di conferenze su un tema biblico, poi pubblicate nella collana *Sussidi Biblici* delle *Edizioni San Lorenzo* di Reggio Emilia. Il tema di questa monografia a tre voci verte sull'efficacia del racconto per parlare di Dio. Dopo una presentazione del Direttore responsabile, presidente emerito, Alberto Bigarelli, sacerdote di Carpi, ex-insegnante di AT presso la Scuola Diocesana per laici San Bernardino Realino di Carpi, contempla tre contributi di tre specialisti competenti di narratologia come metodo di analisi applicato alla Bibbia, fondato su una solida esegesi di testi scelti. Nella sua Presentazione (pp.

7-12) il presidente del CIB, A. Bigarelli, a partire dalla monografia di Luciano Zappella, *Manuale di analisi narrativa biblica* (Torino 2014), secondo cui la Bibbia è costituita per il sessanta per cento da narrazione, trova l'approccio narratologico legittimo e non irriguardoso, anche se non esclusivo ed esaustivo. La Bibbia è una grande narrazione di un'esperienza che diventa anche esperienza di una narrazione. Tale approccio è finalizzato a far risaltare l'inestricabile intreccio tra discorso narrativo e discorso teologico. Una analisi che intende far risaltare i racconti in modo sincronico nella loro qualità "estetica", mentre il metodo storico critico li indaga in modo diacronico nella loro evoluzione "genetica". In passato i due metodi venivano contrapposti, oggi invece vengono colti e apprezzati nella loro alleanza e complementarità. L'esperienza proposta oltrepassa la mera lettura e si configura come incontro con Dio che crea un'alterità: mondo ed essere umano. La Bibbia è la narrazione di Dio nella storia mediante delle storie. Citando il compianto Paolo de Benedetti, l'intero ebraismo si rispecchia nel racconto. In questo modo si mantiene viva la "catena della ricezione", alla stregua della haggadah di Pasqua e del memoriale cristiano.

Il primo articolo "*Dal pozzo al trono*" (pp. 15-43) è del padre J. L. Ska, docente emerito di AT al Pontificio Istituto Biblico di Roma, a sua volta autore di un manuale di narratologia biblica, *I nostri padri ci hanno raccontato. Analisi narrativa dell'Antico Testamento* (EDB, Bologna 2012), aggiornamento dell'opera in inglese (1990). Egli si sofferma sulla parabola di Giuseppe (Gn 37-50) riprendendo vari contributi in merito offerti nel passato. L'Autore fa emergere come questo romanzo, di epoca della diaspora, è un'autentica opera d'arte, un racconto eccellente e ne fa emergere le tecniche narrative, e i diversi *topoi* (come ad es. la preferenza del padre Giacobbe per il minore, l'odio dei fratelli gelosi che si spingono alla sua uccisione ma poi si arrestano alla sua vendita a mercanti, la caduta del protagonista dal trionfo al tonfo per poi riassurgere al trionfo, la convergenza nella riconciliazione con i fratelli di una trama di riconoscimento (*anagnorisis*) e di risoluzione (*peripeteia*), secondo i canoni aristotelici), mediante le quali si possono raccogliere vari elementi per raccontare lo stile dell'opera di Dio nella storia. Importante è il commento di Gn 50 che compendia la lettura di Giuseppe, del disegno di Dio su di lui e sulla propria famiglia. L'Autore rinvia a tre testi fondamentali di narratologia biblica R. Alter, *L'arte della narrativa biblica* (Biblioteca Biblica, Queriniana, (non Paideia) Brescia 1990), traduzione italiana dall'originale americano (1983), M. Sternberg, *The*

Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading (Indiana Literary Biblical Series; Bloomington, IN 1985), pp. 365-440 e P. Astorga Guerra, *Anagnorisis en la historia de Josè (Gn 37-50). Una aproximación desde la narratología cognitiva* (Asociación Bíblica Española 63, Editorial Verbo Divino, Estella Navarra 2015).

Il secondo articolo “*Una testa nella bisaccia*” (pp. 45-73) è di don Flavio Dalla Vecchia, docente di Sacra Scrittura al Seminario teologico di Brescia e di letteratura e lingua ebraica nella Università Cattolica di Milano. Il titolo allude alla testa del generale Oloferne, potente generale dell’esercito di Nabucodonosor, mozzata dall’eroina Giuditta e portata nottetempo nella città di Betulia, come segno dell’impresa compiuta, mediante lei, da Dio. Il libro, accolto dalla tradizione cristiana tra i libri canonici, a differenza di quella ebraica e delle perplessità di Girolamo, esalta le gesta di una giovane vedova, forte della sua fede, integrità ed avvenenza, che trasforma le sue fragilità di donna in una grande forza inedita di vittoria. L’Autore come altri, non elude le diverse incongruenze storico-geografiche, ma mette in rilievo il ricordo della coscienza giudaica delle svariate liberazioni del popolo ebreo. L’Autore evidenzia come la trama narrativa del libro, di cui ha curato un pregevole commento (*Giuditta*, Ed. San Paolo, Milano 2019), sia ricca di insegnamenti e snodi di riflessione. Nel contempo, propone la struttura generale del racconto e il genere letterario e ne illustra le varie tecniche narrative. Sulla scia della definizione di M. Helmann e B. Otzen, Giuditta sarebbe una “legenda”, cioè «un racconto breve con un rapporto piuttosto vago con la storia, ma nello stesso tempo avente come centro di gravità l’edificazione religiosa dove il messaggio del racconto è un appello a confidare in Dio» (p. 67). I personaggi acquistano valori di “tipo”: Dio può salvare il suo popolo mediante intermediari che ripongono la loro fiducia in lui, tramite stranieri ed ebrei, attraverso gente a prima vista secondaria che resta fedele alla Torah; questo asseriscono con determinazione i discorsi di Achior e Giuditta. Il nome di Achi-or (“mio fratello è luce”) rivela il suo ruolo di illuminare Oloferne, che però non ne accetta l’avvertimento di desistere dall’assedio di Betulia. Nel caso della vedova Giuditta, ci troviamo dinanzi a una donna armata solo del suo fascino, di tatticismo ed astuzia, come mostra il suo stesso modo di vivere. Il centro teologico del libro sta nell’incontro tra lei e i capi della città (Gdt 8,9-36), dei quali denuncia la loro pusillanimità, mormorazione e il loro ricatto a Dio, invece di affidarsi alla sua lealtà all’alleanza. Qui l’Autrice mette in luce varie parentele intertestuali con altri capi d’Israele che hanno preferito cedere agli umori

impauriti e protervi del popolo (pp. 52-53). Il Dio degli umili, il difensore dei deboli e degli emarginati e relitti della vita, rimane fedele alla sua solidarietà salvifica sino alla fine. I temi centrali sono i conflitti umani in rapporto al potere divino, la minaccia come prova e l'atteggiamento del credente, l'invito alla comunità a mantenersi incontaminata e fedele.

Il terzo articolo "*Racconti sulla risurrezione di Gesù: diversità e conflitti*" (75-124) è di mons. Ermenegildo Manicardi, già rettore dell'Almo Collegio Capranica e docente di NT presso l'Università Gregoriana, attualmente Vicario generale della Diocesi di Carpi-Modena. Come si evince dal titolo, l'Autore affronta il conflitto delle narrazioni della risurrezione di Gesù riferite dalle donne testimoni al sepolcro, dai soldati posti a guardia, ma corrotte a suon di quattrini dalle autorità giudaiche per dare una versione alternativa di trafugamento del corpo, come ci tramandano le narrazioni evangeliche, ma anche di testi più antichi nell'arco del NT. La differenza è incontestabile. Con ogni plausibilità subito dopo l'evento pasquale, furono fatte circolare in Gerusalemme versioni alternative che contrastavano il racconto dei discepoli di Gesù (Mt 28,15). I testi più antichi che parlano della risurrezione sono quelli di San Paolo, nel primo scritto del NT che è la Prima lettera ai Tessalonicesi (1Ts 1,9) e nella prima lettera ai Corinzi (1Cor 15,13-17). L'Apostolo insiste sul fatto che gli è stata accordata una speciale rivelazione personale da Dio che lo ha introdotto nel possesso di un privilegio escatologico, vale a dire proprio la conoscenza ed esperienza di Gesù risuscitato dai morti. L'Autore però si focalizza sui racconti evangelici, in particolare di Marco e Matteo, che in fin dei conti reputa i due sinottici in senso più vero (p. 77). Cinque sono i racconti delle apparizioni ufficiali che riguardano i discepoli riuniti e tre i racconti di apparizioni private che concernono singoli. Alcune apparizioni avvengono in Galilea, altre a Gerusalemme. L'azione del Risorto si diversifica, le reazioni di chi lo contempla spaziano dalla paura alla gioia. Non tutti i racconti citano un pasto conviviale. Il confronto tra queste narrazioni suscitano inevitabilmente domande sul motivo della loro diversità. Ma questo rientra in una caratteristica fondamentale della Bibbia nella sua interezza che è la polifonia. L'essenziale è comprendere che la presenza del Risorto è la rivelazione suprema del mistero di Gesù e l'attestazione che Egli ha perfettamente compiuto l'opera che il Padre gli aveva affidato, dal quale ha ricevuto il riconoscimento della sua fedeltà ed obbedienza. L'analisi letteraria del Nuovo Testamento rivela che i racconti non sono l'elemento cronologicamente primario. L'elemento che sta alla base di tutto è la fede

che Gesù sia risorto dai morti e che i discepoli lo abbiano incontrato. Con la risurrezione l'umanità di Gesù sflogora di una gloria destinata un giorno ad ogni credente che la crede e la vive nella speranza. Una menzione speciale merita il Sig. Aldo Peri, segretario del CIB nella sua scelta dei relatori, nella trascrizione e revisione delle relazioni.

ANTONIO NEPI

D. M. D'HAMONVILLE, *Jonas*, Cerf, Paris 2021, pp. 137, ISBN 978-2-204-14239-7, € 14.

Questo piccolo e agile commento al libro profetico di Giona rientra nella collana "Il mio ABC della Bibbia. Che cosa so della Bibbia?", pubblicata dalle edizioni Du Cerf. Sino ad ora sono stati editati 8 commenti a libri dell'AT, in corrispondenza ad altrettanti commenti per il NT. L'autore è frater David Marc di Hamonville, monaco del monastero benedettino di En Calcat, ai piedi della Montagna Nera a Dourgne, nel dipartimento di Tarn in Occitania, di cui è stato abate dal 2016 sino al 2020. D'Hamonville quattro anni fa aveva altresì commentato per la stessa collana il libro dei Proverbi. I quattro capitoli del libro di Giona ben si attagliano a un commento puntuale di 101 pagine che ne rispettano il ritmo e la sequenza. Come nello stile deliberato della collana, mira a una divulgazione semplice, ma di solida base scientifica, presso chi si avvicina al libro di Giona, uno dei più noti del Primo Testamento, ma anche uno dei più misconosciuti.

L'Autore conduce il lettore a incuriosirsi e assaporare, senza tecnicismi, questo libro definito OBNI (acronimo francese per "oggetto biblico non identificato"). Come guida, si nutre della sua grande cultura esegetica, della sua sensibilità letteraria e della sua lunga esperienza monastica, che traspaiono dall'Introduzione seguita da 11 capitoli e suggellata da una conclusione.

Nell'*Introduzione* (p. 9) si riporta il giudizio di Lutero su questo libro sconcertante, secondo cui, il fatto di essere annoverato tra i libri sacri lo sottrae al rischio di essere scambiato per una fiaba di fate. 2500 anni dopo la sua redazione il libro è Parola di Dio, inalterabile, nuovo come il primo giorno, che parla al cuore di ogni lettore. Questo scritto singolare, classificato nel canone ebraico nella categoria dei Profeti, anziché degli Scritti trova la sua chiave ermeneutica in Cristo risorto dal sepolcro.

Cap I, *Prima di aprire il libro* (pp. 13-21). L'Autore parte dall'analogia con il Pinocchio di Collodi, ingoiato e poi sputato dalla balena, così come il profeta da "un grande pesce" (mai si menziona una balena!). Come Pinocchio viene espulso dalla balena perché cuoce del pesce all'interno del pesce, facendolo starnutire con il fumo, così le domande umane sono ricche di soluzioni inattese. Il libro di Giona termina con una domanda aperta, che Dio ha posto al profeta. Fino a che punto arriva la misericordia divina e fino a che punto la meschinità umana è capace di sfigurarla? Per il suo arsenale d'immagini il libro di Giona è affine ai miti, ma palesa un *humour* che non si disancora mai dal reale quotidiano; *humour*, umano, e *humus* hanno la stessa radice e questo ci riporta sempre alla terra da dove siamo tratti. Il libro appare come un testoseme, enigmatico nella sua concisione, ma incredibile nella sua fecondità (p. 14). Rintracciare la sua genesi storica e la sua figliolanza spirituale è alquanto arduo. Possiamo evincere alcuni aspetti: l'autore si staglia per la sua originalità, ironia e fantasia nell'insieme del corpus biblico. Si tratta di "*un long mashal et d'une parabole déroutante*" (p. 15), di una riflessione sapienziale che spiazzava il lettore. Il narratore non è ingenuo ma gioca sul piano dell'intertestualità in particolare con il messaggio fondamentale del profetismo in Israele. Gli elementi storici forniti dal libro sono scarsi:

a) *Ninive*. La storia e l'archeologia ci informano che questa "grande città" fu distrutta nel 612 a.C. Le sue rovine sono visitabili nell'odierna Mossul, in Iraq. Il titolo "re di Ninive" è un neologismo del libro, mai ricorrente negli annali assiri che parlano piuttosto del "re di Assur".

b) Tarsis e il porto di Giaffa sono citati in altri passi biblici più antichi, ma non permettono nessuna precisione per datare l'epoca dell'avventura di Giona, né la redazione del libro omonimo.

c) Anche il "tempio santo" resta vago. Si tratta di quello di Bet-El o di Gerusalemme? Nel libro, non abbiamo nessuna allusione alla separazione del popolo in due unità politiche distinte, eppure così pregnanti nei Libri dei Re anche dopo Salomone. L'incoerenza sembra molto forte.

Il libro è una *fiction* letteraria. Non è un oracolo ai Niniviti, ma un insegnamento destinato ai correligionari Giudei del narratore, parecchi secoli dopo, che hanno accesso al tempio dopo l'Esilio babilonese. L'autore si presenta come "figlio di Amittai di Gat Hefer"; nell'AT compare altre due volte in 2 Re 14,23-29 sotto Geroboamo re d'Israele (783-743 a.C.). Se storicamente la sua figura è fittizia, importante è il suo ruolo politico che lo vede fautore della riconquista israelita dei territori

perduti a causa della debolezza della Siria che li aveva conquistati (2 Re 14.25.28), ma che dopo la morte di Giona riconquistò Samaria. Nel canone biblico Giona è il quinto dei Dodici Profeti Minori, precedendo Naum che annuncia la distruzione di Ninive. Mai viene chiamato “profeta”, ma in realtà ne ha le caratteristiche d’inviato (p. 17). Funge da cerniera tra i profeti anteriori e i posteriori. La trama dei quattro capitoli del libro è nota. In Gio 1 il Signore comanda a Giona di predicare a Ninive, ma egli fugge a Tarsis su una nave che rischia di colare a picco a causa del Signore. Giona coraggiosamente svela che la colpa del naufragio è sua a causa della sua disobbedienza al Signore. In Gio 2 Giona è gettato in mare, ma “un grande pesce” lo inghiotte. Giona resta nel ventre del pesce tre giorni e notti e rivolge a Dio il suo salmo, prima di essere vomitato sulla spiaggia. In Gio 3 Giona predica ai Niniviti, che contro ogni aspettativa gli credono e fanno penitenza, vestiti di sacco, a cominciare dal re. Ma Giona, non contento del perdono divino, deluso chiede al Signore di farlo morire. In Gio 4 Giona si siede dinanzi alla città e attende gli eventi. Segue il sollievo del ricino che con la sua ombra protegge Giona, ma subito la pianta è rosa da un verme e muore, come lezione per Giona: se egli si rattrista per un ricino, Dio non dovrebbe rattristarsi per l’eventuale morte di centoventimila persone? La trama resta “aperta”, perché non sapremo mai se Giona entra nella logica della misericordia di Dio. Ma resta aperta per ogni lettore. Più che un oracolo (come quello di Naum), il racconto di Giona è uno scritto sapienziale, didattico, di cui la forma, l’ironia, ma anche il carattere enigmatico e fantastico concorrono all’efficacia del messaggio. Il parallelo più pertinente è il testo di Dn 2-6. Giona è una rilettura di altri testi e figure bibliche: basti pensare alla riluttanza iniziale del profeta che ricorda quella di Mosè (Es 4,10), di Gedeone (Gdc 6,15), di Isaia e Geremia (Is 6, Ger 1). La descrizione della tempesta ha un precedente in Sal 107,23-30, la preghiera-salmo di Giona è un autentico centone di stichi salmici (vedi p. 21). Evidente è il calco di figure bibliche, in particolare Elia e Caino. Tutto il libro è un lavoro di “*couture et broderie et d’ironie cinglante*”.

Cap. II, *Un racconto solidamente strutturato* (pp. 25-29). Sulla cospicua scia di altri, l’Autore presenta la struttura del libro nella sua struttura trasparente e solidamente strutturata in un quadrattico di quattro unità regolari nitidamente delimitate: 1) Giona nella tempesta (16 versetti); 2) Giona nella balena (11 versetti); 3) Giona a Ninive (10 versetti); 4) Giona e il ricino (11 versetti). La distribuzione dei ruoli prevede Giona come l’«eroe» del libro sempre in scena, ma ironicamente senza dubbio un anti-eroe; il protagonista è Dio che prende l’iniziativa e muove le fila degli

eventi, nella sua sovranità cosmica e umana; muove anche gli altri personaggi che sono collettivi: i marinai della nave, gli abitanti di Ninive. Il narratore limita al minimo le sue intrusioni. La trama è un percorso binario in forma di viaggi, come dice altresì R. Vignolo “dall’umido al secco”. Il racconto progredisce in un tempo globale assai vago, ma lineare. I primi due capitoli si svolgono nel mare, gli ultimi due sulla terra. Abbiamo un raddoppiamento del dinamismo drammatico.

Il Cap. III, *Parola del Signore parola degli uomini* (pp. 33-44), si sofferma sul potere performativo della Parola di Dio. Essa comincia con il ricordarci che Dio ha un volto, Egli vede e intende, anche se noi, come Giona siamo volutamente ciechi e sordi (Sal 10,11, 73,11, 94,7). Dio non entra nel nostro gioco mimetico. Mediante Giona “s’imbarca” nell’umano e realizza ogni volontà divina come ricorda Is 55,11. La Parola di Dio ha una costante, vera per Giona, come lo fu per Abram, Mosè, Elia, Giuseppe e molti altri: quella di farci alzare prima di metterci in marcia (“alzati e va”). La Parola di Dio ha il potere di far nascere un dialogo fecondo, perché è per sua natura creatrice (Gn 1). Il narratore biblico d’altro canto non è un manipolatore di marionette, ma un attento uditore delle parole che ogni essere umano pronuncia e che cambiano il corso della sua vita. In Giona questo dialogo assume la forma di un processo: egli è sottoposto a una seria inchiesta, come evidente nell’interrogatorio del capitano della nave. Qui emerge un altro filo rosso del racconto che è il “timore di Dio”, da intendere non come paura, ma come rispetto, venerazione religiosa, una gravidanza semantica che spesso ancora sfugge alle moderne traduzioni. Nell’interrogatorio emerge lo scacco di Giona, ma è luogo di rivelazione per i marinai pagani che alla fine riconoscono il Dio professato a parole da Giona, come il loro stesso Dio da adorare. Nel resto del racconto, la Parola che agisce suscita preghiera e obbedienza. La parola di Giona ha l’effetto di “*boule de neige*” (p. 41), interpella i Niniviti, i quali a loro volta coinvolgono il re, il quale la fa proclamare in un decreto in cui tutta la popolazione grida verso il Signore.

Cap IV, *Giona il profeta* (pp. 47-56). Il fatto che Giona non venga mai esplicitamente designato come “profeta” o “inviato” è assai eloquente. Egli è un profeta problematico poiché a volte si mostra recalcitrante in modo singolare ma anche perché la sua missione intrapresa malvolentieri è subito coronata da successo. Il suo pessimo carattere, la sua meschinità, colorata di tratti umoristici sono al servizio di uno svelamento più significativo. Giona, come accennato, ha tutti i tratti di un anti-eroe, passivo, che non esita ad auspicare la morte per un verme che ha usato

rosicchiare il suo ricino preferito. Giona significa “colomba” e questo rinvia a Noè. Solitario come quest’ultimo, Giona-la colomba, rappresenta l’insieme del popolo giudeo dinanzi alle nazioni (Os 8,8; Is 40,8, Ct 6,9), mentre Noè è un nuovo Adamo capace di discernere il bene dal male, la giustizia dalla corruzione (p. 49). Giona è figlio di Amittai, nome che significa “le mie verità”. Giona è simbolo di un giudaismo che è chiamato a rimettere alcune sue verità o concezioni di tipo esclusivista nei confronti di altre nazioni entrando nella logica delle verità di Dio, misericordioso nei confronti dei pagani. Giona risulta poi avere tratti dell’inflexibile e geloso profeta Elia. La tradizione rabbinica in tal senso rafforzerà tale affinità. Trasformando Giona nel figlio della vedova di Zarepta! Nel libro tale corrispondenza emerge in Gio 4, dove Giona ripete le stesse parole di Elia che il Signore riprenda il suo respiro, perché ambedue stremati da una missione che li deprime (1 Re 19,4; Gio 4,8.). In fondo due figure spietate verso i pagani che il Signore ridimensiona e smentisce, perché Egli è misericordia.

Il Cap. V, *Dall’elezione all’esclusione* (pp. 59-68), affronta la solitudine di Giona come segno dell’elezione del popolo di come Israele distinto dalle nazioni. Il narratore però evita definizioni etniche come “Israele” o “israelita”, conservando come dato identitario solo la qualifica di “ebreo”. Giona, con la sua gelosia mortale, rischia di essere un altro Caino. Ma, gettato in mare dalla barca, poi inghiottito dal grande pesce, rappresenta il sacrificio dell’eletto, che apporta la salvezza ai pagani. La vicenda di Giona, il rapporto unico e singolare che ha con il suo Dio, si estende a tutti gli altri pagani (p. 67).

Il Cap. VI, *Il mondo secondo Giona* (pp. 71-80), più che incentrato sui punti cardinali, risulta imperniato sul contrasto tra “umido e secco” (mare e terra) e su una terza dimensione spaziale, quella dell’abitato. Giona non vuole uscire dalla sua bolla. La sua tensione verso spazi interiori protetti, assomiglia a una regressione uterina, altra espressione della disobbedienza del profeta, che preferisce morire, anziché vivere. Qualcuno ha ravvisato nella storia di Giona un antico mito solare. Egli fugge a occidente, traversa il mare della notte, poi risorge bruscamente a oriente (p. 79). Il tempo di Giona è un tempo non storico, ma esistenziale: il tempo della vita e della morte.

Cap. VII, *La vita e la morte* (pp. 83-90). Il racconto accorda grande spazio agli elementi della creazione, con una sensibilità verso ciò che è grande e piccolo, attento alla dimensione precaria della vita. Il narratore esprime la potenza del male sotto vari aspetti. Senza negare la morte, il

male ha la possibilità di orientare ogni essere vivente (simboleggiato da Giona) verso una nuova creazione che è la conversione. Dio stesso si pente, cambia, per donare vita.

Cap. VIII, *Il segno di Giona*, (pp. 93-100). La permanenza di Giona per tre giorni e notti nel ventre della balena ha avuto un grande sviluppo cristologico nel NT (Mt 12,40: Lc 11,29-32), perché preannunciano e confermano la risurrezione di Gesù, oltre a contrapporre la pronta conversione dei niniviti e dei marinai all'incredulità dei suoi contemporanei. Giona, proveniente dalla Galilea, come Gesù, è la smentita di avversari che negavano qualsiasi figura profetica galilaica, (cf. Gv 1,46; 7,41-52). L'espressione rimarca la debolezza derisa di Gesù, servo sofferente di Yhwh, che sulla croce diventa segno di contraddizione, segno della Parola, segno di conversione.

Il Cap. IX, *Enjeux Spirituels* (pp. 103-107), paragona il libro a una piccola chiave d'oro capace di aprire il cuore dei lettori alla verità, alla speranza, al Vangelo. Il testo ci aiuta a saper affrontare le "sfide spirituali" che comportano i nostri incontri con Dio e gli altri, i due polmoni della nostra vita. Sinteticamente è un percorso di disillusione, di rivelazione e di apertura, che approda alla scoperta che ogni Eletto lo è in funzione dell'Escluso. Giona è questa Parola-seme che ingloba la storia d'Israele, ma anche la nostra storia

Il Cap X, *La recezione di Giona* (pp. 11-119), è una brevissima panoramica sulle interpretazioni che il libro ha avuto nel Cristianesimo, a partire dai Padri della Chiesa, e nell'Islam. Alcuni testi fondamentali: diversi Padri esaltano principalmente i due temi della predicazione, della conversione e della risurrezione oltre a discettare su quale fosse la pianta che protesse Giona (ricino, ginestra, edera, ginepro?). Stupefacente è l'abbondante recezione positiva del libro nel giudaismo: varie le letture che da rilettura simbolica del passaggio del Mare, alla conversione di tutto il mondo pagano, approda al Midrash che apporta molti dettagli assenti nel testo originale. Il nome di Giona, in arabo Yunus, appare quattro volte nel Corano, soprannominato "l'uomo del pesce" (sura 10) e richiamato nelle sure 21 e 37. Il Corano spiega che Giona fu sputato dal pesce perché si rammaricò di aver disobbedito, e gli attribuisce la forma del *dikhr*, ovvero dell'unità di Dio, della sua gloria, della confessione del proprio peccato e della richiesta di perdono.

Il Cap. XI, *Il libro di Giona. Chiavi per comprendere la nostra cultura* (pp. 123-128), offre un sintetico elenco di riscritture del libro di Giona nel corso dei secoli in chiave artistica, letteraria, musicale, da V.

Hugo, a Collodi, da A. Camus a J. Gros Jean e P. Bouthron. Ovviamente l'elenco è parziale e decisamente destinato ai lettori francofoni. Il lettore italiano può integrarlo con M. BOCIAN, *Dizionario Illustrato dei Personaggi biblici* (Casale Monferrato 1991). Questo denso commento è suggellato da una conclusione, che però si può apprezzare solo dopo aver letto il testo. Un breve *Lessico e Riferimenti storici* aiutano il lettore alle prime armi a capire certi passaggi; una cartina storica, pur nella vaghezza topografica del testo, offre le coordinate essenziali. Un'ultima notazione da parte nostra. L'Autore evidenzia come il grosso pesce (*dag*) ad un certo punto sia presentato nel genere femminile (*daggah*), a segnalare la "morte" come matrice di vita. Ma, a nostro avviso, non va dimenticato che il pesce come ideogramma della lingua assira, designa proprio Ninive. Un altro punto, tralasciato, è il senso ironico che assume la profezia di Giona: *ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta*. Il verbo distruggere (*hapak*), qui significa propriamente "ribaltare, trasformare". La parola del profeta si compie suo malgrado, perché Ninive non sarà distrutta, ma convertita.

ANTONIO NEPI

N. REALI, *Idee per un'antropologia teologico-pastorale*, Marcianum Press, Venezia 2021, pp. 153, ISBN 978-88-6512-812-1, € 16.

Il saggio di Nicola Reali muove da una breve ma fondamentale ricostruzione di tipo storico nella quale egli mostra alcuni importanti passaggi culturali avvenuti nella modernità. La Chiesa ha da sempre concepito la propria azione pastorale come il compito di testimoniare la morte e risurrezione di Gesù Cristo in quanto momento decisivo della storia umana e apice della rivelazione veterotestamentaria. Nell'ottica ecclesiale l'uomo è il destinatario dell'azione salvifica di Dio. I cristiani hanno strutturato la propria missione sulla centralità dell'iniziativa di Dio e sulla novità che l'adesione di fede all'evento della morte e risurrezione di Gesù realizza nella vita dell'uomo. Essi hanno sperimentato che aderire a tale proposta è «anzitutto un dono che genera una prossimità con Dio e tra gli uomini capace di trasformare, attraverso una carità effettiva, la convivenza umana» (p. 20). Gradualmente, però, il cristianesimo è divenuto la religione dominante e istituzionale dell'Impero romano ed ha iniziato a concepirsi come una forma religiosa fra le tante, diversa dalle altre solo per la legittimazione politica di cui era depositaria e per il profilo

istituzionale sempre più spiccato e prevalente. Come è noto, per taluni secoli tale percorso ha condotto la Chiesa a considerarsi un tutt'uno con la società civile. L'Europa ha conosciuto tempi - come osserva Charles Taylor ne *L'età secolare* - in cui era impossibile essere cittadini senza essere anche cristiani. Dopo la Riforma luterana e soprattutto a partire dalla rivoluzione francese la Chiesa ha iniziato a perdere il monopolio culturale e sociale che deteneva e ha assistito impotente al formarsi di un mondo nel quale il cristianesimo è diventato una forma religiosa qualsiasi. Oggi siamo pienamente all'interno di questa fase storica in cui l'essere cristiani è spesso concepito come un'opzione tra le tante a disposizione di tutti coloro che decidono di vivere religiosamente la propria vita.

Di fronte alla prospettiva di una società secolarizzata, la Chiesa ha iniziato ad argomentare la proposta della fede a partire, per così dire, da una antropologia "adeguata" che avrebbe dovuto favorire l'adesione al cristianesimo evidenziando le "ragioni" secondo le quali essere cristiani sarebbe l'unica scelta plausibile. L'Autore obietta però che un simile atteggiamento è in fondo un modello analogo rispetto a quello che lo ha prodotto e che si vorrebbe contrastare. In altre parole, se il cristianesimo viene concepito come una delle numerose possibilità di vita religiosa tra quelle mondanamente accessibili, occorrerà poi mettere in conto che la scelta degli individui possa andare o meno in questa direzione piuttosto che in altre. Finché si concepisce l'essere cristiani come la scelta di una delle tante possibilità messe a disposizione dalla cultura contemporanea si resta intrappolati dentro il presupposto che ha generato l'epoca secolare. Si tratta di un approccio che tutte le Chiese stanno percorrendo, non solo quella cattolica, ma che svilisce la singolarità del fatto cristiano: «Tale impostazione non cerca di caratterizzare la singolarità cristiana sull'azione di Dio, ma sulla definizione del profilo antropologico capace di indirizzare la scelta dell'uomo sul cristianesimo anziché su un'altra forma di vita religiosa (o irreligiosa)» (p. 23).

Qui Reali analizza la tendenza nichilista del nostro tempo a partire da alcuni scritti di Friedrich Nietzsche, il quale, come è noto, aveva dato dei valori giudeo-cristiani una valutazione negativa in quanto rappresentanti il declino e la conservazione. Sono chiamati "reattivi" perché nascono dal "risentimento" nei confronti della vita che ha introdotto nel mondo un principio organizzatore fallace rappresentato dalla morale giudeo-cristiana. Il nichilismo si condensa nella presa di coscienza dello svanire dei valori tradizionali attraverso la svalutazione operata dalla volontà di potenza. Non c'è più alcun valore da valutare positivamente o

negativamente, giacché tutti i valori, vecchi e nuovi, sono svalutati. Da qui la presa di coscienza che non rimanga altro che il nulla. In che senso la posizione di Nietzsche mette in crisi l'antropologia cristiana? Secondo Reali, il nichilismo è la postura culturale di gran lunga dominante il nostro tempo. Lo si vede precisamente dal fatto che «l'epoca contemporanea [...] non ha nessuna intenzione di combattere pro o contro i valori, poiché l'unico valore che riconosce coincide con quello che di volta in volta l'uomo può scegliere per poi svalutarlo e, dunque, superarlo. Tutto ciò non può non traumatizzare chiunque ha pensato (e pensa) che la vita degli uomini debba regolarsi su dei valori» (p. 26).

È così spiegato il motivo per cui il tentativo della Chiesa di ridursi alla proposta di un modello antropologico che dovrebbe essere scelto da tutti o dai più su base razionale è destinato all'insuccesso. Soprattutto, osserva Reali, vi è il rischio di condizionare l'annuncio evangelico alla sua accettazione o al suo rifiuto, che sono in tutti i casi il frutto di una valutazione. Ma il prodotto di questa tendenza è sotto gli occhi di tutti: il cristianesimo è passato da una valutazione positiva e largamente maggioritaria del passato a una sostanzialmente negativa del tempo presente, che ha reso irrilevanti i valori cristiani per la maggioranza delle persone del nostro tempo. In questo processo non è venuto meno il valore in sé dell'ideale cristiano, che la Chiesa continua a annunciare in tutti i modi, ma è cambiata profondamente la valutazione che di questo ideale è stata data. Insomma, è come se il valore dell'ideale non esistesse più e la stessa Chiesa vi abbia rinunciato accettando la valutazione dei valutatori come l'unica istanza autorizzata a stabilirne il valore. Chiaramente la comunità cristiana ha continuato ad assegnare all'ideale cristiano un valore in sé, indipendentemente dalla valutazione negativa che ne veniva data, ma di fatto tale ideale è stato collocato in una sorta di *pantheon* contemporaneo in cui ciascuno è libero di scegliere. Il nichilismo, nell'accezione che qui chiama in causa Reali, è esattamente questo: «L'unico valore che il mercato è disposto a riconoscere, è quello della valutazione che i valutatori danno nel momento che scelgono questo o quel prodotto» (p. 29). La sfida introdotta da Nietzsche ha fortemente condizionato, anche se a volte inconsapevolmente, la presenza del cristianesimo nel mondo. A questo proposito, l'Autore ricostruisce il percorso che va dalla Riforma protestante ai testi del Vaticano II come il tentativo della Chiesa di reagire alla perdita di centralità sociale e culturale che la modernità ha portato con sé. La riflessione di Reali volge a questo punto a sottolineare la necessità di un principio teologico che qualifichi l'agire pastorale della Chiesa.

Più che tematizzare un'antropologia adeguata, occorre infatti porre al centro la domanda sulla comprensione teologica dell'agire umano. Da questo tentativo l'Autore lascia scaturire tre "risonanze teologiche": la creazione dell'uomo, l'incarnazione del Verbo, incarnazione e antropologia. Tale percorso trova il suo apice nella carità. È l'amore infatti la dimensione costitutiva della coscienza credente che deve riscoprire sempre più la sua connotazione essenzialmente pratica. Nell'amore «viene alla luce la specificità della comprensione cristiana del nuovo inizio che Dio concede in Cristo all'umanità: una novità che non definisce essenzialmente l'uomo, semmai gli dona *nuovamente* e, quindi, *sempre* la possibilità di vivere la sua esistenza dando fiducia (o non dando fiducia) all'opera di Dio» (p. 136). È l'esperienza unilaterale dell'amore di Dio il criterio dell'agire della Chiesa. I cristiani si sforzano di operare un discernimento di tutto ciò che accade nella realtà muovendo dal rapporto che Dio in Cristo ha istituito con il mondo, non da quello che il mondo stabilisce con Dio. Barthianamente, Nicola Reali osserva che «non c'è nulla quindi nell'uomo che possa in qualche modo anticipare l'azione di Dio» (p. 137). Tale coscienza, quella di essere abbracciati da un amore assoluto, è l'unica che permetta il superamento delle categorie religiose tradizionali e di fare spazio all'unico agire salvifico realmente possibile, ossia la condivisione della carità.

L'interessante saggio di Reali contribuisce indubbiamente a provocare nella comunità credente quel necessario ripensamento che obbliga ogni giorno a rimotivare il proprio agire come assenso alla proposta originaria di Dio.

ENRICO BRANCOZZI

A. M. LUPO, *La donna e il femminile di Dio nell'A.T.*, Cittadella Editrice, Assisi 2022, pp. 276, ISBN 9788830818262, € 19,9.

Prezioso e coraggioso: due aggettivi che potrebbero descrivere il testo di Angela Maria Lupo, intitolato "*La donna e il femminile di Dio nell'Antico Testamento*", edito da Cittadella Editrice.

Passionista di san Paolo della Croce, docente di Sacra Scrittura nell'Istituto Superiore di Catechesi e Spiritualità Missionaria della Pontificia Università Urbaniana, Angela Maria Lupo ci offre un contributo *prezioso* perché nel panorama socio-culturale contemporaneo - in cui si

parla molto delle donne ma in maniera spesso fuorviante o controversa - questa opera propone un punto di vista *originale* dell'universo femminile (partendo dall'analisi delle donne che compaiono nell'Antico Testamento) e *coraggioso* perché studia le caratteristiche più intime e profonde delle donne bibliche, addentrandosi in questioni a volte spinose ma sempre con estrema coerenza e rispetto del Testo Sacro.

Nuria Calduch Benages, che ha curato la prefazione, dice giustamente che questo non è "l'ennesimo libro sulle donne bibliche". In effetti questo saggio biblico è frutto di una scelta strutturale originale e di una ricerca che scende in profondità nell'esplorare il "femminile di Dio": l'obiettivo è quello di far emergere, attraverso le storie delle donne dell'A.T. prese in esame, quei "tratti femminili" di Dio che riverberano nelle creature e che, per troppo tempo, sono stati sottaciuti o perfino dimenticati.

Composto da sette capitoli, l'opera propone un percorso in cui il tema del femminile viene affrontato nel rapporto della donna con l'uomo, con Dio, con il mistero della vita, con la forza e la debolezza, con l'amore e le sue diverse sfaccettature, con il dolore, e infine con la sapienza e la follia. Ogni capitolo a sua volta è diviso in più paragrafi, ciascuno dedicato ad una figura femminile, tra cui spiccano Sara, Rebecca, Susanna, Miriam, Ruth, Ester, Tamar, Giuditta, Rachele, e molte altre.

Questo impianto facilita senza dubbio la lettura rendendola più piacevole e scorrevole. Ci sono inoltre dei paragrafi che offrono degli approfondimenti su tematiche di carattere generale, legate alle figure delle donne che vengono prese in esame: ad esempio il paragrafo dedicato a Tamar (che dopo la morte di due mariti non si rassegna all'idea di non avere una discendenza e quindi escogita un inganno nei confronti del suocero per poter avere un figlio) offre un approfondimento sulla pratica della prostituzione nella cultura ebraica; oppure il paragrafo che riguarda Rizpà (che vede morire i suoi figli e veglia sui loro cadaveri per circa sei mesi, impedendo che i loro corpi vengano profanati dagli animali selvatici, fino a che non possano ricevere infine una degna sepoltura), è seguito da una spiegazione sulla pratica di esporre i corpi dei condannati a morte secondo la legge ebraica.

Sono paragrafi interessanti e utili, che aiutano a comprendere meglio le scelte e i comportamenti delle donne descritte nell'opera, alla luce di un contesto storico - giuridico - culturale e religioso (quello ebraico dell'A.T.) notevolmente distante da noi e spesso di difficile comprensione per chi non è specialista della Sacra Scrittura.

L'Autrice sceglie di non scendere nell'analisi esegetica del testo biblico - che risulterebbe troppo tecnica per un comune lettore - ma è attenta a fornire un quadro chiaro delle storie delle donne bibliche prese in esame, nonché gli strumenti necessari ad eventuali approfondimenti da parte del lettore, a partire da una bibliografia cospicua e pertinente. L'unico aspetto negativo è che alcune figure femminili finiscono per essere trattate più volte all'interno del libro (ad esempio Miriam e Rachele) e questo rischia di lasciare il lettore a volte un po' disorientato. Bisogna riconoscere però che l'Autrice dichiara fin da subito di non voler fare un'analisi diacronica dei singoli brani biblici ma di voler invece mettere in luce «un aspetto inesplorato dell'essere divino, una realtà presente in Dio che corrisponde alla femminilità e a tutto ciò che essa comporta» (p. 9).

Molto apprezzabile risulta l'uso di termini in lingua ebraica o greca che, senza appesantire il testo ma anzi conferendo uno spessore maggiore alla ricerca, spiegano in maniera più precisa e puntuale il significato di alcune parole e quindi rendono più comprensibili alcuni testi biblici, mettendo in luce delle sfumature semantiche che nella traduzione italiana andrebbero inevitabilmente perdute.

Alla luce delle sue conoscenze e competenze nel campo delle Sacre Scritture, la professoressa Lupo offre un prezioso contributo agli studi sulle donne dell'A.T., sulla loro vocazione e sulla loro missione, non solo offrendo una ricerca sui testi biblici ma anche, - ed è questo che interessa anche chi non è esperto del settore ma si interroga su molti aspetti che riguardano la vocazione e la missione delle donne di oggi - notevoli spunti di riflessione sul ruolo della donna nella società odierna, nella famiglia, nel mondo del lavoro, nella Chiesa. Bisogna riconoscere all'Autrice il coraggio e la determinazione di aver affrontato nel libro temi come quello del dolore, della maternità, del rapporto uomo-donna... con delicatezza ma anche con fermezza, rimanendo sempre saldamente ancorata al testo biblico.

Alla luce delle storie di alcune figure bibliche femminili come Tamar, Miriam e Raab, che difendono la vita altrui a tutti i costi, l'Autrice ribadisce che

riscoprire il mistero della maternità della donna significa non fermarsi soltanto all'aspetto fisiologico. Occorre riconsiderare che la donna è trasmittitrice di vita continuamente. [...] L'essere madre per la donna non si traduce soltanto con il portare a termine una gravidanza, ma con il continuare la sua vita nell'altro, sia l'altro da lei partorito, sia ogni altro

che intesse profonde relazioni con lei. [...] Il dato della maternità della donna deve essere riaffermato oggi più che mai a causa delle varie teorie sul gender che vogliono neutralizzare la differenza tra i sessi. Non ci si può illudere di poter scegliere a quale sesso appartenere! La donna è tale fin dalla nascita e ritrova se stessa quando si apre alla vita. Quando realizza la sua maternità biologica e/o spirituale (pp. 120-121).

L'opera di Angela Maria Lupo si innesta a pieno diritto nel dibattito attuale su tematiche come quella del valore della donna nella Chiesa e della società: un tema antico come il mondo ma perennemente irrisolto e fonte di controversie quotidiane sotto tanti punti di vista, richiamato più volte anche da papa Francesco.

Su ciò che riguarda il ruolo della donna nella famiglia, nella politica, nella società, assistiamo ad una costante discussione che non accenna a placarsi, la quale, di per sé, potrebbe essere anche produttiva e fruttuosa ma che spesso finisce per sfociare in una grande confusione e generare un senso di frustrazione, tanto nelle donne quanto negli uomini.

Espressioni come "diritti delle donne", "femminismo", "pari opportunità" rischiano di divenire ormai nient'altro che slogan fumosi, vuoti di significato, oppure, - e questo è ancora peggiore - finiscono per significare quasi l'opposto rispetto a quello per cui si erano rese necessarie, facendo sì che nei fatti e nella realtà nulla cambi mai per davvero.

Di fronte a tutto ciò, questo libro offre il suo piccolo ma significativo contributo. Sarebbe auspicabile che tutte le persone di fede, uomini e donne, leggessero il testo della Lupo e tenessero bene a mente almeno questo passaggio:

Non serve che la donna rivendichi il diritto di fare tutto ciò che fa l'uomo o che si costituisca quale antagonista dell'uomo per poter essere se stessa; ciò suppone, infatti che l'uomo sia per la donna il suo modello di perfezione. La donna dev'essere se stessa, nella femminilità che le è propria. [...] La vita di ogni essere umano ha il suo modello in Dio. [...] Per tale motivo la donna tradirebbe se stessa se cercasse di sviluppare il suo essere femminile prendendo come modello l'uomo; ella deve invece realizzare la sua femminilità facendo trasparire la perfezione di Dio attraverso le sue qualità specificatamente femminili (pp. 10-11).

ELENA OLIVARI

B. PETRÀ, *Una futura morale sessuale cattolica. Infedeltà all'apostolo Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 128, ISBN 978-88-308-1810-1, € 11,90.

Il volume in esame del professor Petrà costituisce una proposta nuova riguardo alla morale sessuale cattolica a partire in particolare dal pensiero di San Paolo e da una rilettura di alcuni dei brani più conosciuti del *corpus paolino* dedicati a questo tema. Lo stesso Autore dichiara nella sua Prefazione che lo spunto alla base di questa opera è voler porre rimedio ad una distanza facilmente riscontrabile tra la prassi e i dettami morali cristiani su temi di sessualità, in particolare nell'orizzonte normativo e del diritto matrimoniale.

Attorno a questi temi ci sono tanti pregiudizi e insieme anche poca conoscenza del dato biblico e magisteriale, che causano poi prese di distanza nette rispetto alla morale sessuale cristiana, e una riflessione su questi aspetti non può che essere accolta favorevolmente anche perché condotta con rigore dottrinale e scrupolosità di metodo.

Il saggio è diviso in tre parti, che costituiscono la sostanza del lavoro di Petrà, a cui poi vengono allegate in conclusione quattro Appendici su temi monografici in qualche modo afferenti al tema principale.

La *prima parte* intitolata «L'etica sessuale cattolica tra diritto e morale. Dall'apostolo Paolo ad oggi» presenta una analisi storico-biblica mettendo in evidenza i passaggi principali che la Chiesa e la dottrina morale hanno compiuto a partire da San Paolo, passando per la riflessione tridentina fino ad arrivare al Concilio Vaticano II e il magistero attuale di papa Francesco, in particolare con *Amoris Letitia* sul tema della morale sessuale e il diritto matrimoniale.

Nella *seconda parte* si analizza nello specifico la visione paolina sulla morale sessuale e il principio di realtà espresso dall'Apostolo nei suoi scritti. Dopo aver esposto il pensiero paolino si cerca di mostrare come nel corso dei secoli questo sia stato modificato e applicato a situazioni differenti e secondo un linguaggio che diventa giuridico e normativo dimenticando il principio di realtà su cui esso si fondava. La tesi centrale di Petrà è che il valore del legame sponsale risiede nella relazione d'amore e nella accoglienza reciproca di entrambi nel nome di Cristo così come viene espresso nella formula del consenso matrimoniale.

Nella *terza parte* l'Autore cerca di fare sintesi delle sue analisi cercando di «essere fedeli a Paolo oggi in una cognizione della realtà

sessuale diversa da quella di Paolo»; così facendo si cerca di recuperare il pensiero paolino non applicandolo alla lettera in una realtà complessa come la nostra e culturalmente assai differente a quella in cui è vissuto Paolo, ma piuttosto cogliendone gli elementi teologici e etici essenziali così da non perdere il tesoro nascosto nelle sue parole e nella sua spiritualità sponsale. Le quattro appendici arricchiscono il saggio e forniscono ulteriori piste di riflessione e di ricerca su un campo oggi molto dibattuto e che richiede chiarezza espositiva e linee di crescita per tutti i battezzati.

Il volume è scritto con competenza accademica e di facile comprensione ad un pubblico ampio di lettori. È certo un tema specifico e non immediatamente decodificabile per la vita di coppia ordinaria o per una pastorale del sacramento del matrimonio ma al suo interno fornisce spunti interessanti per ripensare un linguaggio giuridico e pastorale che superi rigidità e preconcetti anche rifacendosi al pensiero paolino a volte in modo indebito. Petrà ci permette di capire meglio cosa intendeva Paolo nei suoi scritti riguardo alla condotta morale sulla sessualità e anche come oggi questo pensiero può essere recuperato e attualizzato per una nuova evangelizzazione sul matrimonio e non solo.

In sintesi si può affermare che l'opera proposta dal professor Petrà è frutto dei suoi studi di morale e possiamo ipotizzare che egli trovandosi ad approfondire il tema della dottrina paolina riguardo alla morale sessuale abbia deciso di farne poi un libro per una divulgazione più ampia con lo scopo di animare il dibattito e superare alcune posizioni oggi troppo rigide e manualistiche. Si consiglia la lettura del testo a tutti gli operatori pastorali che si occupano di matrimonio e famiglia ma anche a catechisti e canonisti interessati in particolare al pensiero di San Paolo e alla sua dottrina morale.

DAVIDE BARAZZONI

G. DI GESARO - M. CASONE, *Vizi, Virtù e Psicopatologia. Meglio santi o peccatori?*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 232, ISBN 978-88-308-1799-9, € 17,90.

Mi è capitato già di recensire per questa rivista altri volumi appartenenti alla collana promossa dalla Cittadella Editrice dal nome «tra Bibbia e Psicologia» di cui fa parte anche il presente saggio e ritengo in

generale che questa collana sia molto interessante e che affronti temi di spiritualità e di pastorale molto attinenti al vissuto attuale con un linguaggio comprensibile e di agile lettura.

Il tema preso in questione è un tema oggi molto dibattuto anche se affonda le sue radici nella spiritualità biblica e antica dei padri della Chiesa. Si recuperano già nel titolo due termini classici del lessico cristiano afferenti alla dimensione etico-morale della fede ovvero “i vizi e le virtù” a cui fanno eco nel sottotitolo altre due categorie classicamente contrapposte quali “santi o peccatori”; la domanda retoricamente provocatoria del sottotitolo, «*meglio santi o peccatori?*», prova a superare un approccio spesso moralistico o perfezionista dove le virtù sembrano essere in realtà degli atteggiamenti impossibili, riservati a pochi, che nulla hanno a che fare con la gioia di vivere e la capacità di amare, mentre i vizi nascondono un fascino tutto particolare e colorito verso il quale tutto sommato vale la pena cedere per godersi un po’ la vita. Tutto questo tema di cosa sia “virtù” e cosa sia “vizio”, e di cosa sia giusto o sbagliato, cosa ci conduce alla santità e cosa invece ci rende persone “dannate”, viene ulteriormente messo in relazione con il linguaggio della psicologia e della psicopatologia, sottolineando che esistono malattie della mente così come malattie dell’anima e spesso le une sono legate alle altre.

Su questo fronte del rapporto tra malattie del corpo, dell’anima e della mente ci sono parecchie pubblicazioni uscite di recente.

Uno degli autori che ha pubblicato già diversi volumi su questo tema è il francese Jean-Claude Larchet e tra le sue opere più conosciute troviamo «*Teologia della malattia*» (Queriniana 1993), «*Terapia delle malattie spirituali*» (San Paolo 2003) e «*L’inconscio Spirituale*» (San Paolo 2006). Anche un autore molto conosciuto come Anselm Grun ha dedicato a questo tema un volume molto interessante dal titolo «*Risanare le ferite dell’anima*» (Queriniana 2018), così come il gesuita Giovanni Cucci che nella sua opera «*Il fascino del male. I vizi capitali*» (AdP 2008) descrive con rigore di forma e di contenuto le dinamiche legate ai vizi e alle virtù. Infine degno di nota è il lavoro dottorale condotto dalla dottoressa Anna Meo all’interno dei suoi studi alla Pontificia Università Lateranense dal titolo «*Diagnosi e terapia di una malattia dell’anima: l’akedia. Dalla filautia all’agape*» (Lateran University Press 2016).

Come molti di questi saggi ora citati anche l’opera di Di Gesaro e Cascone dopo aver introdotto il tema generale e aver dichiarato l’approccio metodologico ed epistemologico multidisciplinare adottato nell’analisi del contenuto prosegue con la trattazione dei sette vizi capitali,

dedicando ad ognuno di essi un capitolo, secondo però un ordine “inconsueto” ovvero partendo dalla superbia, che solitamente è l’ultimo ad essere trattato poiché “madre di tutti i vizi”, e concludendo con l’accidia.

Sappiamo come l’elenco dei vizi capitali, così come lo conosciamo noi in occidente, è riconducibile agli scritti di Giovanni Cassiano, in particolare nelle sue «*Istituzioni Cenobitiche*» (Qiqajon 2007); lui stesso però dichiara che le istruzioni contenute nel suo volume rivolte ai monaci in realtà si rifanno alla spiritualità dei padri del deserto e in particolare agli scritti di Evagrio Pontico. Fu lui il primo a stilare un elenco di “pensieri malvagi”, nel numero di otto, e a costruire attorno ad essi un itinerario di purificazione e di guarigione per poter camminare verso la strada della santità e della pace interiore.

Il tema dunque dei sette vizi capitali (o otto pensieri malvagi come alcuni preferiscono definire) è un tema che ha attraversato i secoli e la dottrina cattolica fornendo di volta in volta interpretazioni e piste di analisi differenti. Nel nostro tempo, in cui gli studi psicologici e di medicina neurologica hanno fatto grandi scoperte e passi avanti, è interessante notare come diverse di queste analisi e diagnosi siano congruenti con il pensiero dei monaci, descritte con diversi linguaggi e parametri ma pur sempre accostabili e sovrapponibili.

Di Gesaro e Cascone cercano di presentare questa operazione recuperando il dato biblico e teologico legato a questi temi e all’analisi dei vizi capitali per confrontarli poi con gli studi terapeutici e di analisi condotti in questi ultimi anni. L’operazione nel complesso è interessante anche se a tratti l’analisi si fa un po’ sbrigativa e superficiale. Andando infatti a trattare diversi temi legati ai vizi capitali a volte si sollevano questioni complesse e di non facile lettura che poi vengono lasciate in sospeso senza una trattazione approfondita e dettagliata.

È comunque da apprezzare molto la volontà con cui è nata l’opera ovvero ricordare come il mondo dei vizi riguarda tutti e che nel nostro tempo essi spesso vengono presentati come qualcosa di affascinante e per nulla dannoso, mascherando così diverse delle conseguenze psicologiche e patologiche legate ad essi e di cui vediamo gli effetti più devastanti nei giovani e nei soggetti più fragili. Tante delle dipendenze diffuse nel nostro mondo occidentale, come l’alcool, la droga, il sesso, la ludopatia e da ultimo le dipendenze tecnologiche, sono legate a dinamiche interiori che già secoli fa i padri del deserto avevano descritto e verso il quale ci avevano messo in guardia e che si riassumono facilmente nell’elenco dei sette vizi capitali.

Il libro dopo aver descritto nel primo capitolo cosa si intende per vizio e per virtù e dopo aver chiarito alcuni errori di concetto legati ad un'impostazione troppo moralistica e farisaica condotta a volte su questo tema, tratta i singoli vizi secondo uno schema ripartito sempre allo stesso modo: descrizione della dinamica viziosa a partire dal dato biblico e patristico e conseguentemente piste per come prendersi cura di sé nonché vie di uscita da queste "trappole dell'anima". Si parla della superbia, per poi passare all'avarizia, e poi alla lussuria, invidia, gola, ira e accidia. Nelle pagine finali del volume si riporta anche una breve bibliografia per ogni vizio per chi fosse interessato ad approfondire in particolare uno degli atteggiamenti.

Per il suo linguaggio e la sua struttura è certamente un saggio da poter consigliare anche ai giovani, alle prese con i passaggi di crescita umana e spirituale, così come lo ritengo molto adatto per tutti coloro che si trovano a svolgere un servizio di accompagnamento spirituale e vocazionale.

DAVIDE BARAZZONI

M. IIRITANO, *Teologia dell'ora nona. Il pensiero di Sergio Quinzio tra fede e filosofia*, Castelvechi, Roma 2021, pp. 276, ISBN 9788832903966, € 25.

Nella saggistica in generale la seconda edizione di un'opera è un traguardo raro da raggiungere; ma nel caso della *Teologia dell'ora nona* di Massimo Iiritano i meriti si combinano con una sorta di necessità. Da una parte l'amico (e allievo) di Sergio Quinzio riporta l'attenzione su un grande intellettuale del nostro tempo, oggi dimenticato dal dibattito culturale nonostante i suoi libri vengano continuamente ristampati. Dall'altra parte emerge la necessità di affrontare con rinnovata determinazione l'ora nona, cui rimanda il titolo del saggio. È l'ora della crocifissione di Gesù, l'ora che genera un'angoscia suprema anche nel Figlio di Dio, e peraltro connaturata alla coscienza di qualsiasi creatura: quella di essere stata abbandonata dal Padre.

Della prospettiva tragica della croce Quinzio ha fatto il centro della sua riflessione, a partire dal suo *Commento alla Bibbia* (1976). Dio, secondo Quinzio, è stato sconfitto dalla storia perché il Regno di giustizia promesso non è venuto, e già le prime generazioni cristiane sono state

costrette a rielaborare in senso spirituale il concetto della redenzione. A ciò si aggiunge la permanenza del male nella vicenda umana, non tanto nelle forme in parte comprensibili dei limiti del mondo naturale, quanto in quelle totalmente prive di senso, come la sofferenza assurda dei bambini, o la distruzione sistematica di interi popoli ritenuti inferiori sulla base di pregiudizi ideologici.

Ma la consapevolezza contemporanea della debolezza di Dio, contrapposta a secoli di onnipotenza postulata da gran parte della teologia, apre la strada verso una fede basata sulle "cose ultime". Per Quinzio, infatti, il piano dell'esistenza individuale si intreccia in modo indissolubile con quello della storia, che è poi il medesimo terreno su cui si realizza il rapporto fra Dio e l'umanità. Non un Dio fuori dal tempo che pensa sé stesso, come diceva Aristotele, ma un Dio *nel* tempo, che mostra la sua natura abbassandosi fino alla croce. A questo punto l'errore - che forse sarebbe meglio definire tentazione - che ha percorso e continua a percorrere lo stesso sentiero della Chiesa, è quello di pensare che la salvezza sia già così avanzata da non attendere più la *parusia* di Cristo: l'unico evento, parafrasando l'ultimo Heidegger, che ancora può salvare l'umanità dall'abisso del nichilismo.

Un altro merito del saggio di Iiritano, a questo riguardo, è l'aver restituito la ricchezza del dialogo intrattenuto da Quinzio con filosofi e teologi come Nynfa Bosco, Bruno Forte, Daniele Garota, Massimo Cacciari e molti altri. Sullo sfondo ci sono le grandi questioni del ripensamento dell'ontologia tradizionale, che dall'essere si sposta verso la libertà. Si stagliano le figure dei maestri, da Heidegger a Pareyson, che ridefiniscono i paradigmi della riflessione filosofica. Ma verso nessuno di questi Quinzio sembra riconoscere un debito particolare. Anzi, più di una volta il suo atteggiamento è stato quello di considerare anche la filosofia come una forma culturale destinata a svanire. Non si tratta, infatti, di trovare un modo più o meno ingegnoso di riempire il vuoto di senso derivato dalla "morte di Dio", ma di tenere aperta l'attesa verso l'intervento di Dio, con un'ostinazione che rimanda a tanta parte della tradizione rabbinica: in altre parole, che finalmente Dio faccia quella parte che è solo sua e di nessun altro.

«Quel che all'inizio cercava l'ebraismo-cristianesimo - scrive ancora Quinzio in un altro suo libro fondamentale, *La Croce e il nulla* (1984) - non è poi così diverso da quel che cercava Nietzsche. Una pienezza di vita non sottoposta ai sudari della cultura, sottratta alle mediazioni della conoscenza e dell'arte». Chiedere di meno della "pienezza di vita" è

proprio quello che Quinzio si è sempre proposto di evitare. È il rischio del tradimento della fede dall'interno: fuori conserva tutti gli orpelli e le apparenze, ma dentro è sepolta sotto la polvere del cinismo e dell'incredulità. Probabilmente questo "non chiedere di meno" della consolazione delle vite umane, ferite dall'assurdità della sofferenza e del male nel giorno eterno della Resurrezione che solo Dio può far sorgere, resta uno dei suoi insegnamenti più fecondi.

Del pensiero di Quinzio, così denso e originale ancorché carico di problemi più che di facili soluzioni, Iiritano è un interprete fedele e intelligente, che non evita di soffermarsi anche sugli aspetti più contraddittori. Perché la scelta della fede, ieri come oggi, non può poggiare solo su una serie di rassicuranti certezze - pena l'annullarsi in una delle tante etiche umane prodotte nella storia - ma anche sulla lotta contro il male nelle sue forme più subdole, come anche sul rischio che ogni gesto di affidamento pieno porta con sé.

FABRIZIO CHIAPPETTI

R. TAGLIAFERRI, *"I segni dei tempi". Una innovazione ecclesiale inquietante e sovversiva*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, pp. 218, ISBN 978-88-308-1723-4, € 17,50.

Il teologo don Roberto Tagliaferri, docente presso l'*Istituto di Liturgia pastorale Santa Giustina* di Padova, è autore di numerosi libri tra cui il presente: *"I segni dei tempi". Una innovazione ecclesiale inquietante e sovversiva*, che fa parte della collana *Leitourgía, sezione antropologica*, della Cittadella Editrice.

In questo testo l'Autore cerca di affrontare vari temi importanti riguardanti la vita della Chiesa, leggendo la realtà attraverso il metodo pastorale suggerito dal Concilio Vaticano II e cercando di individuare in essa i *segni dei tempi* che interpellano la pastorale odierna.

Tagliaferri chiama *segni dei tempi* alcune realtà attraverso le quali Dio "si fa sentire" nel mondo, anche al di fuori della mediazione della Chiesa. Come egli afferma: «L'originalità del Concilio è che la Rivelazione come storia non è chiusa, ma si è mantenuta aperta alle dinamiche storiche mutevoli attuali. Addirittura si riconosce che la Chiesa può ricevere un aiuto prezioso dal mondo contemporaneo (cf. GS n. 44), prospettiva inedita e di portata epocale. Questi aiuti sarebbero i "segni dei

tempi”, veri e propri luoghi teologici (*kairoi*), in cui si fa sentire la voce dello Spirito che parla alle chiese» (p. 8). In tutto il libro l'Autore sottolinea che la Chiesa fa fatica a riconoscerli e uno dei motivi, a suo avviso, è il fatto che se essi fossero riconosciuti le imporrebbero un cambiamento radicale su alcuni aspetti: «La stessa locuzione “segni dei tempi” è diventata oggi desueta per molti motivi inconfessabili, come la resistenza al cambiamento e alla smobilitazione del quadro interno, ma era esattamente questa la sfida pastorale lanciata dal Concilio! La strategia di ascolto dei “segni dei tempi”, che prometteva novità, è diventata col passare del tempo talmente destabilizzante che si è preferito neutralizzarla. La scommessa del rischio ha ceduto il posto alla più rassicurante strategia delle certezze di sempre» (p. 7). Il teologo evidenzia con una critica severa che: «il vero nodo insoluto è l'incapacità di usare il metodo pastorale, richiamato solo di principio, ma difficilmente attuato nelle questioni di fatto. Quel che manca alla discussione e alle decisioni ecclesiali è la capacità di immettere materiale innovativo e prospettive esterne in un confronto multiplo mai deciso già in partenza. Se prendiamo in esame qualsiasi documento della Santa Sede o delle diocesi si rimane sconcertati dalla pletora di citazioni di altri documenti ecclesiastici, in un esercizio autoimmunizzante in cui la forza del discorso verrebbe garantita dal principio di autorità della tradizione. È rara una riflessione nuova, una provocazione illuminante, un criterio esterno che metta in crisi le verità interne indubitabili. Una vera e propria “strategia di autoimmunizzazione”, che sconfessa il metodo pastorale del Concilio Vaticano II» (pp. 9-10).

Il libro è diviso in tre parti, ma la seconda parte risulta molto più corposa della prima e della terza, offrendo essa la metà dell'ammontare delle pagine del testo.

Nella prima viene ripercorsa la storia del Vaticano II in riferimento ai *segni dei tempi* e alla novità del metodo pastorale che il Concilio ha proposto, successivamente viene analizzata anche la situazione post-Conciliare. L'Autore riflette in vari momenti su come la proposta del Concilio è stata innovativa anche se ancora si fa fatica a mettere in pratica il metodo pastorale: «l'esito della ricerca dovrebbe consolidare l'ipotesi che la grande intuizione pastorale del Concilio ha nell'attenzione ai “segni dei tempi” un grande futuro di creatività e di sviluppo, nonostante le difficoltà a cogliere la sua portata rivoluzionaria» (p. 19); certamente è stata proprio questa «istanza pastorale che ha cambiato le carte in tavola, che impedisce tuttora un'impostazione dottrina ai problemi ecclesiali e che avvalora un metodo di ascolto e di dialogo col mondo» (p. 31). Le

argomentazioni più consistenti di Tagliaferri ruotano intorno ad una analisi molto accurata della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, analisi che attinge alle maggiori personalità teologiche del momento. Interessanti le battute finali di questa prima parte: «L'enunciazione autorevole del Concilio che la Chiesa non solo dà, ma riceve dal mondo per una maggiore fedeltà alla sua missione è un fatto inaudito per la portata storica di tale svolta. Si potrebbe parlare di un quarto cristianesimo, dopo quello giudaico, quello ellenistico romano, quello luterano moderno. Il punto saliente della svolta è il valore attribuito alla prassi, anziché alla dottrina, e il metodo interno-esterno per cui il dialogo col mondo è biunivoco e la Chiesa non si presenta più con un atteggiamento totalitario e fondamentalista [...]. Ovviamente il problema di elaborare criteri pastorali con l'ausilio delle scienze umane diventa il lavoro preminente che dovrebbe impiegare gran parte dell'intelligenza teologica» (pp. 46-47).

Nella seconda parte, la più corposa ma anche la più provocatoria del libro, l'Autore analizza vari *segni dei tempi* che interrogano la Chiesa di oggi e che sono: *la scoperta del rito per la liturgia; l'emancipazione femminile; un mondo ecocompatibile; la sessualità per la tenerezza e la gioia di vivere; la separazione tra Dio e Cesare; Body-Mind: l'unità di corpo e mente contro il dualismo; i new-media e l'immaginario simbolico*. Questa seconda parte del testo è meno scorrevole e più complessa. In essa viene esposta la riflessione di Tagliaferri a riguardo di alcuni *segni dei tempi* che egli ritiene poco considerati dalla Chiesa di oggi. Nel fare questo l'Autore è audace, pervaso da una capacità di analisi molto lucida, ma utilizza uno stile forse eccessivamente provocatorio e polemico a riguardo di alcuni temi. Ad esempio, quando parla dell'emancipazione femminile nella Chiesa scrive: «Oggi l'emancipazione femminile, anche nella Chiesa, ha denunciato i limiti di un maschilismo autocentrato ed escludente, che usa la tradizione a proprio favore in nome della Rivelazione» (p. 76); oppure: «La Chiesa ha un bel dire nel difendere ovunque i diritti dell'uomo se poi al suo interno opera discriminazioni sessuali con coperture teologiche molto labili» (p. 80). A riguardo di questi aspetti richiamati, presi come esempio, l'Autore nel denunciare nella Chiesa la piaga, purtroppo esistente, del maschilismo, sottolinea eccessivamente l'aspetto del potere "degradato", inteso non come servizio, secondo l'insegnamento di Gesù, ma piuttosto in senso mondano, innestando nella riflessione una visione alquanto ombrosa nei riguardi della gerarchia ecclesiastica. Su di essa scrive ancora: «in questo schema antropologico maschilista è clamorosa la diversa interpretazione del

servizio ecclesiale, inteso per gli uomini come potere e per le donne come mansioni subalterne e spesso degradanti (p. 77). A seguito di questa affermazione emerge la personale lettura di Tagliaferri nei confronti di diversi documenti magisteriali, che però andrebbero colti in una luce ben diversa e certamente più ampia. Egli solo vede che «il nocciolo della questione consiste nella difficile articolazione del principio di tradizione declinato al maschile con il principio di innovazione dei “segni dei tempi”, avendo come tema la donna emancipata» (p. 81). Nell'impossibilità di poter riportare qui le diverse argomentazioni dell'Autore su molti fronti, possiamo solo ribadire che lo stile “battagliero” che caratterizza in alcuni passaggi il libro, e che il lettore è chiamato costantemente a vagliare, offre in ogni caso delle provocazioni che spingono comunque ad una riflessione attenta, aperta, fuori da schemi di pensiero precostituiti, come è quello dell'Autore in ordine ai vari temi trattati. La sua capacità di stimolare “pensiero” - e di fare questo sospinto da una sincera preoccupazione per la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo -, rimane certo l'aspetto che riequilibra un orizzonte “critico” che non è, in ogni caso, mai fine a se stesso.

Nella terza parte del libro Tagliaferri fa una riflessione interessante sul tema dei *migrantes*, da lui definito «segno dei tempi controverso» (p. 163). Successivamente affronta l'argomento dei nemici *dei segni dei tempi*, che sono i tradizionalisti ed i progressisti, e infine si sofferma sui criteri di discernimento dei *segni dei tempi* avanzando una riflessione sul rapporto tra “Rivelazione chiusa”, definita dal canone scritturistico e dalla sua corretta interpretazione, e “rivelazione aperta”, intendendo a riguardo di quest'ultima la costante «esperienza spirituale [...] attestata dalla Chiesa nella liturgia e nella mistica» (p. 198).

Il ritorno più rilevante, in finale, è comunque sul tema portante della prima parte: «inedita è la linea pastorale che invita la Chiesa a leggere i “segni dei tempi” e a imparare dal mondo accogliendo eventi salvifici diffusi ovunque» (p. 196); «la teologia dei “segni dei tempi” è sovversiva proprio per questa bifocalità della fede tra tradizione e innovazione» (p. 199); «così nella Chiesa la sicurezza di essere nella verità e di interpretare rettamente i “segni dei tempi” non deve diventare un'arroganza mal riposta, che forza Dio ad essere dove non vuole e occulta Dio dove decide di abitare. Il criterio dunque è quello delle due spade: quella della passione evangelizzatrice capace di discernere secondo il Vangelo i segni del suo passaggio e quella critica della prudenza perché l'errore è dietro all'angolo [...]. Ovviamente il lavoro sulla identificazione dei segni dei tempi è un

laboratorio senza soluzione di continuità, che ha un'enorme importanza per non lasciare la fede in balia unicamente dei suoi ormeggi che la legano solo al passato» (p. 206).

Concludendo possiamo dire che il tema dei *segni dei tempi* affrontato dall'Autore in lungo e in largo è certo interessante. Il libro tuttavia non è proponibile per un pubblico vasto a causa della sua difficoltà di linguaggio, che a volte è molto complesso, e non sempre di immediata comprensione, anche per via del fatto che la lettura in certe parti richiede una conoscenza previa di molti argomenti attinenti a diverse sfere del sapere che l'Autore padroneggia con notevole facilità.

Gli argomenti che egli affronta sono indubbiamente stimolanti, anche se il lettore, a fronte di certi passaggi potrebbe chiedersi - laddove la polemica si fa così forte e la critica nella lettura della realtà ecclesiale talmente radicale da risultare poco costruttiva - se nella Chiesa cattolica c'è ancora qualcosa di positivo. Affrontando il testo sorge la domanda se forse non sarebbe stato più opportuno un linguaggio più pacato ed anche più valorizzante il servizio che già la Chiesa svolge verso l'umanità, servizio certamente perfettibile, ma non per questo da screditare in vista di un meglio auspicabile ma in molti casi non ancora possibile. Forse l'afflato spesso tagliente dell'Autore, costituisce proprio il contributo che egli ha voluto offrire a quel processo di rinnovamento tanto augurato da papa Francesco, sebbene non proprio nei termini del sottotitolo offerto dal libro: *"I segni dei tempi". Una innovazione inquietante e sovversiva.*

JOANA STANCIUTE

G. MANCINI, *Sinodalità. Esercizi per la parrocchia*, Effatà, Cantalupa 2020, pp. 96, ISBN 978-88-6929-615-4, € 10.

Il testo di Giacinto Mancini, ha il pregio di indagare la realtà ecclesiale dal punto di vista non solo umano ma anche "divino", evidenziando come a partire dalla Sacra Scrittura essa emerga quale spazio teologico privilegiato in cui si realizza il progetto di un Dio che è Comunione proprio perché è Amore.

L'impianto del volume è semplice e la mole delle pagine modesta, ma non per questo il contenuto ne risulta sminuito o banalizzato.

Esso si distribuisce su tre parti, delle quali la prima è la più corposa andando ad occupare circa la metà dell'intero testo.

Nella prima parte la trattazione assume un tono strettamente teologico, ecclesiologico e anche sacramentale, in quanto ripresenta i tratti dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, ripensati però alla luce della vita della comunità cristiana nel contesto della Chiesa locale, diocesana e soprattutto parrocchiale. La riflessione prende le mosse dal testo biblico di Ef 1,3-10 e da lì si concentra sulla presenza del Cristo - inseparabile dal Padre e dallo Spirito Santo - nella comunità credente; una presenza a cui ogni fedele e la comunità tutta deve aderire soprattutto beneficiando del dono dell'Eucaristia, celebrata, ricevuta e contemplata come il Cristo vivente (cf. pp. 16-26), via privilegiata all'incontro con il Padre. Come afferma l'Autore: «Gesù Cristo ha voluto la Chiesa e i Sacramenti, per riportare al Padre il genere umano» (p. 26). In questo ritorno al Padre vi è anche la fioritura sempre più intensa delle tre caratteristiche che accompagnano la vita della Chiesa nel suo cammino terreno: il comandamento della carità; l'unità fraterna in Cristo; la missionarietà (cf. pp. 27-34). Su questi tre poli interconnessi si innestano tutte le questioni riguardanti la vita concreta e pratica della Chiesa diocesana e parrocchiale, chiamata a mettere in atto progetti pastorali adeguati, che orientino alla realizzazione del progetto del Padre, ossia che tutto proceda verso la ricapitolazione in Cristo (pp. 35-55).

Nella seconda parte il tono del discorso si sposta maggiormente sul piano pratico pocanzi accennato. Essa evidenzia l'importanza che la progettazione pastorale a medio e lungo termine ha all'interno della vita comunitaria; quest'ultima non può condursi nella fede affrontando l'esperienza cristiana "alla giornata", bensì inserita in un orizzonte progettuale costruttivo e fruttuoso che tenga conto delle esigenze del Vangelo in relazione alla reale vita dei credenti e alla necessità che tra loro si insaturi un vero clima sinodale. In fin dei conti, secondo Mancini, qualsiasi progetto pastorale risulta essere uno strumento al servizio dell'attuazione del Vangelo nel presente della vita della comunità il cui tratto di appartenenza a Cristo e l'unità (cf. pp. 56-86).

Nella terza parte, in verità molto più breve rispetto alle precedenti, si cerca di descrivere in forma molto sintetica e schematica, un possibile tracciato di progettualità pastorale riferita al contesto parrocchiale. Questa deve nascere dalla centralità del dialogo e del confronto tra gli organismi di responsabilità e partecipazione presenti nelle Chiese locali, come il consiglio pastorale, chiamato ad agire in connessione con il vescovo, con il parroco e con l'intera comunità cristiana. Dal dialogo e dal confronto tra il sacerdote e gli organismi di partecipazione, occorre far scaturire un

progetto che sia insieme condiviso ma anche approvato dal consenso dell'intera comunità. L'Autore ritiene infatti che il progetto pastorale debba essere il documento di identità della comunità nell'intento di rendere visibili, alla luce dei segni dei tempi e delle reali esigenze dei fedeli, i tre poli della carità, dell'unità fraterna e della missionarietà (cf. pp. 87-91).

Da titolo dell'opera risulta già evidenziato in anticipo il processo sinodale inteso come *esercizio* pratico della comunità parrocchiale, ed è forse proprio questa prospettiva il punto di forza di tutta l'argomentazione dell'Autore, il quale, evitando disamine troppo teologiche ha inteso considerare la sinodalità come una dimensione pragmatica della vita della Chiesa.

DANIELE COGONI

INDICE

Editorial	Pag.	5
Editoriale	»	6

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA TRA MISERICORDIA E CONVERSIONE

THE SACRAMENT OF PENANCE BETWEEN MERCY AND CONVERSION

Roberto Tamanti	»	9
Abstract	»	9
Introduzione	»	10
1. Il sacramento della misericordia	»	12
2. Qualche spunto biblico	»	13
3. Ripresa sintetica	»	16
4. Qualche applicazione pastorale	»	18
Conclusione	»	25
Parole chiave	»	27
Keywords	»	27

CONSIDERAZIONI SUL SACRAMENTO DELLA PENITENZA NELLA CHIESA ORTODOSSA

CONSIDERATIONS ON THE SACRAMENT OF PENANCE IN THE ORTHODOX CHURCH

Daniele Cogoni	»	29
Abstract	»	29
Premessa	»	30

1. La Penitenza in riferimento al Battesimo, alla Cresima e all'Eucaristia	Pag.	31
2. Penitenza, Spirito Santo e Chiesa	»	35
3. Sviluppi storici del sacramento della Penitenza	»	40
4. Atti del penitente: pentimento, accusa, soddisfazione	»	42
5. Il sacerdote confessore quale <i>pneumatikos patêr</i>	»	47
Conclusione	»	55
Parole chiave	»	58
Keywords	»	58

LA MALATTIA TRA GUARIGIONE E SALVEZZA.

UNA LETTURA DEL SACRAMENTO DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

THE DISEASE BETWEEN HEALING AND SALVATION.

A READING OF THE SACRAMENT OF THE ANOINTING OF THE SICK

Sebastiano Serafini	»	59
Abstract	»	59
Introduzione	»	60
1. Dal <i>Rituale romano</i> al Sacramento dell'unzione	»	61
2. La malattia nel contesto odierno	»	67
3. Il recupero della dimensione ecclesiale-comunitaria dell'unzione	»	74
4. La vita cristiana tra "guarigione e salvezza"	»	78
Parole chiave	»	83
Keywords	»	83

SEZIONE "SCIENZE RELIGIOSE"
ARTICOLI

IL PROBLEMA DEL MALE: GIOBBE E I FILOSOFI

THE PROBLEM OF EVIL: JOB AND THE PHILOSOPHERS

Mariarosa Ortolani	»	87
--------------------	---	----

Abstract	Pag.	87
Introduzione	»	88
1. Il Libro di Giobbe: una riflessione sulla questione del male	»	89
2. Per una lettura filosofica del Libro di Giobbe	»	90
3. La teodicea e i suoi limiti: Voltaire, Kant e Pareyson	»	92
4. Il problema del male sembra mettere in discussione il concetto di Dio onnipotente: Jonas, Ricoeur e Bonhoeffer	»	96
5. L'eccesso del male come teofanía	»	101
6. Paul Ricoeur e Giobbe	»	104
Conclusioni	»	111
Parole chiave	»	112
Keywords	»	112

UNE INTERCULTURALITE MONASTIQUE
DANS L'ITALIE MERIDIONALE (XI-XII SIECLE).
DEUX SIECLES D'ADAPTATIONS ET DE COEXISTENCES POUR LE
MONACHISME LATIN ET LE MONACHISME GRECO-BYZANTIN

A MONASTIC INTERCULTURALISM
IN SOUTH ITALY (XI-XII CENTURY).
TWO CENTRURIES OF ADAPTATIONS AND COEXISTENCE FOR THE
LATIN MONASTICISM AND FOR THE GREEK-BYZANTINE MONASTICISM

UNA INTERCULTURALITÀ MONASTICA
NELL'ITALIA MERIDIONALE (XI-XII SECOLO).
DUE SECOLI DI ADATTAMENTI E DI CONVIVENZE PER IL
MONACHESIMO LATINO E PER IL MONACHESIMO GRECO-BIZANTINO

Eleni Mataragka	»	113
Abstract	»	113
1. Influence et implantation du monachisme latin en Italie méridionale	»	115
2. Adaptations et coexistences des deux rites	»	122
3. Pratiques et exemples de coexistence entre le monachisme grec et latin	»	129
Conclusion	»	140
Mots clés	»	141

Keywords	Pag. 141
Parole chiave	» 141

IL SOFFIO DELLO SPIRITO ATTRAVERSO I DUE TESTAMENTI
ALCUNE CONSIDERAZIONE A PARTIRE DAL LIBRO DEI GIUDICI 3,7-11

THE BREATH OF THE SPIRIT THROUGH THE TWO TESTAMENTS
SOME CONSIDERATIONS STARTING FROM THE BOOK OF JUDGES 3,7-11

Luigia Masi	» 143
Abstract	» 143
Introduzione	» 143
1. Testo in esame: Gdc 3,7-11	» 144
2. Delimitazione della pericope di Gdc 3,7-11	» 145
3. Suddivisione interna del testo nelle sue parti	» 146
4. Analisi dei versetti	» 148
5. La <i>rûah</i> nel contesto ampio dell'Antico Testamento	» 151
6. Il tema dello spirito, la <i>rûah Jhwh</i> , in Gdc 3,7-11	» 152
Conclusioni	» 154
Parole chiave	» 155
Keywords	» 155

LA CROCFISSIONE DI GESÙ VISTA DAI NON CRISTIANI.
IL CROCFISSO DEL PALATINO E IL *PAEDAGOGIUM* DI GIOVANNI PASCOLI

THE CRUCIFIXION OF JESUS SEEN BY NON-CHRISTIANS.
THE CRUCIFIX OF THE PALATINE AND THE *PAEDAGOGIUM* OF GIOVANNI PASCOLI

Elena Olivari	» 157
Abstract	» 157
1. Il graffito del Palatino	» 157
2. Una storia ispirata al graffito del Palatino: il <i>Paedagogium</i> di Giovanni Pascoli.	» 161
3. Considerazioni sul poema pascoliano	» 163
Parole chiave	» 165
Keywords	» 165

SEZIONE “EVENTI”

PRAYER AND WITNESS IN THE LIFE OF THE CHURCH;
THEIR RELEVANCE IN POST-MODERN SOCIETY

PREGHIERA E TESTIMONIANZA NELLA VITA DELLA CHIESA;
LA LORO RILEVANZA NELLA SOCIETÀ POST-MODERNA

Anca-Mariana Nechita » 169

SEZIONE “RECENSIONI”

Recensioni area liturgico sacramentaria » 181

Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare » 189

