



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2015

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Nicolae Bocșan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Collège Saint Louis des Français, Roma, Italia

conf. dr. Marius Bucur, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța

prof. dr. Ionela Cristescu CIN, Pontificio Istituto Orientale

prof. dr. Roberto Dodaro, OSA, Istituto patristico agustinianum

prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma

conf. dr. Ovidiu Ghitta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București, România

prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma

prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Universitatea Viena, Austria

Editor șef prof. dr. Cristian Barta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Editori conf. dr. Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

- Secretari** lect. dr. Andreea Mârza, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. William Bleiziffer, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
- Membri** lect. dr. Remus Florin Bozântan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Alexandru Buzalic, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Marius Furtună, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Sorin Marţian, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Ionuţ Popescu, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Anton Rus, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. Călin Săplăcan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

*Redacţia aduce mulţumiri referenţilor care contribuie la creşterea calităţii revistei.
Autorii îşi asumă responsabilitatea în ceea ce priveşte conţinutul articolelor.*

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 60 (LX), 2015
JANUARY - DECEMBER
1-2

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Cristian BARTA

- 5 Alcune considerazioni sui titoli mariani nella Liturgia di san Giacomo –
Câteva considerații asupra titlurilor mariane din Liturgia sfântului
Iacob – A Few Considerations on the Marian Titles in the Liturgy of
Saint James

Marcel S. BODEA

- 23 The Epistemological Criteria of “Existence” in Theology. Examples
from the Scriptures – Criteriile epistemologice ale „existenței” în
teologie. Exemple din Scripturi

Irina Cristina MĂRGINEAN

- 41 Dialogicità tra Bibbia, umanesimo e medioevo nel *Secretum* di Francesco
Petrarca – Dialog între Biblie, Umanism și Ev Mediu în *Secretum*
de Francesco Petrarca – Dialogicity between the Bible, Humanism
and the Middle Ages in the *Secretum* of Francesco Petrarca

Gaia PINTO

- 59 La Santa Sede e le leggi sulla razza: il ruolo di Pio XI – Sfântul Scaun și
legile rasiale: rolul lui Pius XI – The Holy See and the Racial Laws:
the Role of Pius XI

Anton RUS

- 95 La devozione al Sacro Cuore di Gesù e la pratica del primo venerdì
del mese nella Chiesa Greco-Cattolica della Romania (1918-1948) –
Devoțiunea la Preasfânta Inimă a lui Isus și practica primei vineri în
Biserica Greco-Catolică din România (1918-1948) – Devotion to the
Sacred Heart of Jesus and the Practice of the First Friday of Each
Month in the Romanian Greek-Catholic Church (1918-1948)

Claudiu TUȚU

- 117 Γνώμη - le radici bibliche di un concetto antropologico di Massimo il Confessore – Γνώμη - rădăcinile biblice ale unui concept antropologic al sf. Maxim Mărturisitorul – Γνώμη - the Biblical Roots of an Anthropological Concept of Maximus the Confessor

Federica VIOLA

- 127 Gli antecedenti storici del *bonum coniugum* nella riflessione patristica latina e conciliare e l'influenza della codificazione piano – benedettina – Antecedentele istorice ale lui *bonum coniugum* în reflectia patristică latină și conciliară și influența codului pio-benedictin – The Historic Antecedents of *bonum coniugum* in the Latin Patristic and Conciliar Reflexion and the Influence of the Pio-Benedictine Code

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 155 D.C. Țuplea, *Gianni Vattimo – Kritiker der Moderne und Philosoph der Emanzipation. Hermeneutik und Nihilismus*, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, Saarbrücken 2015, 223 p. (**Alexandru BUZALIC**)
- 159 F. Poulsen, *God, his servant, and the nations in Isaiah 42:1-9: biblical theological reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014 (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 73) xiii + 269 pp. (**Philippe SEYS**)

163 PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

ALCUNE CONSIDERAZIONI SUI TITOLI MARIANI NELLA LITURGIA DI SAN GIACOMO*

CRISTIAN BARTA¹

ABSTRACT: A Few Considerations on the Marian Titles in the Liturgy of Saint James. The liturgy, as a celebration of our encounter with God in faith, constitutes a fundamental source for the Dogmatic Theology. One of these liturgical sources is the Liturgy of Saint James which was celebrated in the Church of Jerusalem and had a decisive role in the elaboration of the Byzantine liturgies. The aim of my paper is to research this source from a mariological perspective, focusing primarily on the progressive reception of the titles of the Holy Virgin Mary in the Liturgy of Saint James and their meaning. Thus, we shall analyze the marianic titles which can be found in the old sources and in the oldest manuscripts of the text of the Liturgy of Saint James, make the links with the Holy Gospel, with the evolution of the Liturgy of Saint James and present their main dogmatic and spiritual significance.

Key-words: liturgy, Liturgy of Saint James, marian titles

REZUMAT: Câteva considerații asupra titlurilor mariane din Liturgia sfântului Iacob. Liturgia, celebrare a întâlnirii noastre cu Dumnezeu în credință, constituie un izvor fundamental pentru teologia dogmatică. Unul dintre aceste izvoare liturgice este Liturgia sfântului Iacob, care se celebra în Biserica primară din Ierusalim și care a avut un rol decisiv în formarea liturgiilor bizantine. Finalitatea studiului meu este cercetarea acestui izvor dintr-o perspectivă mariologică, urmărind

* Esprimo la mia profonda gratitudine ai signori Filippo ed Alexandra Cavalotto per la traduzione dal romeno in italiano del presente articolo.

¹ Sacerdote e professore di teologia dogmatica presso l'Università *Babes-Bolyai* Cluj-Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica (Romania).

E-mail: cristian.barta@ubbcluj.ro

în mod particular receptarea progresivă a titlurilor sfintei Fecioare Maria în Liturgia lui Iacob și semnificația acestora. În acest sens, vom analiza titlurile mariane care apar în izvoarele și în cele mai vechi manuscrite ale textului Liturghiei sfântului Iacob, le vom corela cu Sfânta Scriptură, cu evoluția Liturghiei sfântului Iacob și le vom prezenta principalele semnificații dogmatico-spirituale.

Cuvinte cheie: liturgie, Liturgia sfântului Iacob, titluri mariane

I. Premesse

La liturgia, come celebrazione del nostro incontro con Dio nella fede, rappresenta una fonte fondamentale per la teologia dogmatica. Una di queste fonti liturgiche è la Liturgia di san Giacomo, che veniva celebrata nella Chiesa delle origini di Gerusalemme e che ha avuto un ruolo decisivo per la formazione delle liturgie bizantine. Lo scopo del mio studio è una ricerca su questa fonte in prospettiva mariologica, analizzando particolarmente la progressiva recezione dei titoli mariani nella Liturgia di san Giacomo. In questo senso, analizzeremo i titoli mariani presenti nel testo, li metteremo in correlazione con la Sacra Scrittura e con l'evoluzione della Liturgia di san Giacomo e presenteremo i loro principali significati dogmatici e spirituali.

La liturgia di san Giacomo, così come è oggi conservata, rivela non soltanto la sua influenza sulla liturgia di san Basilio Magno e di Giovanni Crisostomo, ma anche gli elementi che da queste due ha successivamente assunto. «Dapprima Costantinopoli fa propria la liturgia antiochena e la sviluppa, questa poi influenza l'uso stesso che ne viene fatto ad Antiochia»². In pratica, durante i secoli X-XII, le liturgie bizantine hanno generalmente sostituito la liturgia di san Giacomo³. I più antichi manoscritti del testo della liturgia di san Giacomo sono del X secolo e comprendono elementi di origine bizantina⁴. L'anafora di Giacomo, ad esempio, è stata redatta «seguendo le anafore di Basilio Magno. La tecnica con cui è costruita è piuttosto semplice: il redattore è partito dalla paleo-anafora usata a

² K.Ch. Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, Sibiu 2004, 103.

³ Cf. E. Braniște, *Liturghia specială*, București 2005, 149-150.

⁴ V. Ungureanu, Liturgia sfântului Iacob în cultul creștin
<http://www.crestinortodox.ro/liturghia/liturghia/liturghia-sfantului-iacob-cultul-crestin-70756.html>

Gerusalemme, così come ci è nota dalle catechesi di Cirillo di Gerusalemme, e l'ha integrata con degli elementi dell'anafora di Basilio, armonizzandoli bene nel testo»⁵.

Fortunatamente si sono conservate altre tre fonti (*Didascalia Apostolorum*, *Testamentum Domini*, *Le catechesi di san Cirillo*), grazie alle quali possiamo parzialmente ricostruire la liturgia di san Giacomo così come veniva celebrata nei secoli IV-V.

II. Analisi delle fonti

1. *La Didascalia Apostolorum*⁶, redatta verso la fine del IV secolo (probabilmente intorno all'anno 380⁷), ci mostra nel libro VIII, la struttura e le preghiere utilizzate in una variante antiochena della liturgia di san Giacomo⁸; alcuni testi sono anteriori al Concilio di Nicea (325)⁹. Conosciuta anche sotto il nome di Liturgia Clementina, questa fa riferimento a Maria in prospettiva cristocentrica proprio all'interno dell'anafora. Nel Trisagion, facendo memoria dell'economia della salvezza operata in e per mezzo di Gesù Cristo, si menziona il fatto che «è nato dalla vergine» (*factus ex virgine/ γενόμενος ἐκ παρθένου*)¹⁰. L'idea viene esplicitata nel testo che segue, dove si afferma che «si è incarnato nel grembo della Vergine il Creatore di ogni cosa» (*factus est in utero virginis formator omnium/ γέγονεν ἐν μήτρα παρθένου διαπλάσσης πάντας τοὺς γεννωμένους*)¹¹. Queste formule, che possono essere anche precedenti all'anno 380, se si pensa al fatto che l'incarnazione del Figlio di Dio nella Vergine Maria era già inserita nei simboli della fede¹², sostengono implicitamente anche la maternità di Maria per la potenza di Dio.

⁵ E. Mazza, La preghiera eucaristica come sacrificio. La testimonianza delle antiche anafore sulla concezione sacrificale dell'eucaristia, in: M. Frăţilă, S. Hodiş (eds.), *Vivere il Regno di Dio al servizio degli altri. Miscellanea in onore del P. Olivier Raquez OSB*, Roma 2008, 165-166.

⁶ Ho utilizzato l'edizione: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, edidit F.X. Funk, volumen I, Paderbornae 1905.

⁷ Vedi H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (in seguito *DS*), a cura di P. Hunermann, Bologna 1996, n. 60.

⁸ Cf. Branişte, *Liturgica*, 150.

⁹ Cf. F.E. Warren, *The liturgy and ritual of the ante-nicene Church*, London 1897, 275-277.

¹⁰ *Constitutiones Apostolorum* VIII, 12, 20 in *Didascalia*, 507.

¹¹ *Constitutiones Apostolorum* VIII, 12, 20 in *Didascalia*, 508.

¹² Vedi *DS* 10, 13. Vedi anche L. Melotti, *Maria, la Madre dei viventi. Compendio di mariologia*, Leumann (Torino) 1989, 141-142.

2. Il *Testamentum Domini*¹³, opera redatta all'inizio del V secolo in ambiente siro-palestinese, presenta la liturgia eucaristica. Nell'anafora viene lodato il Padre celeste per l'incarnazione del Figlio suo: *Tu, Domine, Verbum Tuum [...] cum in ipso tibi complacueris, misisti in uterum verginalem, qui conceptus atque incarnatus, Filius tuus apparuit [...]*¹⁴. Il riferimento all'*uterum verginalem* esprime il realismo di questo fatto divino.

3. La testimonianza di san Cirillo (315-387). Il vescovo di Gerusalemme che ha partecipato al II Concilio Ecumenico di Costantinopoli (381)¹⁵, descrive e commenta la Liturgia di san Giacomo nella V Catechesi mistagogica, intitolata *Sul Sacrificio eucaristico*¹⁶. Sfortunatamente san Cirillo non trascrive integralmente il testo dell'anafora e nelle preghiere che presenta non viene menzionata la santa Vergine Maria. La presa d'atto di ciò non ci permette, tuttavia, di affermare che all'epoca di san Cirillo i testi della Liturgia di Gerusalemme non comprendessero il riferimento all'evento dell'incarnazione del Figlio nella Vergine Maria, per almeno due motivi.

In primo luogo, si deve sottolineare che l'intenzione di Cirillo non era quella di riportare integralmente il testo liturgico, ma piuttosto di offrire un commento catechetico con finalità chiaramente spirituali. I testi citati sono di fatto scelti in base a criteri strettamente mistagogici, per l'utilità del fedele che ha ricevuto i Sacramenti dell'iniziazione cristiana in vista di un'unione più profonda con Cristo risorto, tramite la comprensione e, soprattutto, il vissuto liturgico. Per i cristiani orientali la santa Liturgia è la mistagogia per eccellenza, che conduce i fedeli nelle profondità dei Misteri di Dio.

In secondo luogo, la maternità e la verginità di Maria sono temi ricorrenti nelle Catechesi di san Cirillo, in continuità con il simbolo gerosolimitano: «concepito dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria»¹⁷. L'opera dello Spirito Santo riguarda

¹³ Ho utilizzato l'edizione: *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani, Patriarcha Antiochenus Syrorum, Moguntiae, Sumpibus Francisci Kirchheim 1899.

¹⁴ *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, 187.

¹⁵ Vedi M. Simonetti, Cirillo di Gerusalemme, in: A. di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. A-E*, seconda edizione aggiornata ed aumentata, Genova-Milano 2006, 1050-1052.

¹⁶ Ho utilizzato l'edizione: Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, trad., introduzione e note a cura di C. Riggi, in *Collana di testi patristici* diretta da A. Quacquarelli, n. 103, Roma 1993, 461-472. Per una breve analisi, si veda Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, 79-83; J.H. Srawley, *The Early History of the Liturgy*, Cambridge 1913, 81-88.

¹⁷ R. Laurentin/ E.M. Toniolo, *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură și în tradiția Bisericii Răsăritene*, Oradea 1998, 213.

tanto il suo plasmare l'umanità del Salvatore quanto il suo santificare Maria perché ella sia resa degna di diventare la Madre del Figlio di Dio¹⁸. Cirillo sostiene chiaramente sia la verginità perpetua di Maria sia la sua divina maternità¹⁹. Il titolo mariano più utilizzato nelle Catechesi è quello di «vergine»²⁰, ma si trova anche «Madre del Figlio Unigenito di Dio»²¹, «Madre di Gesù»²² e «Madre di Dio»²³.

4. Maria nei principali manoscritti della Liturgia di san Giacomo dei secoli X-XIII. La Liturgia di san Giacomo si è conservata in diversi manoscritti²⁴, noti alla letteratura specialistica²⁵, ma noi qui ci concentreremo sui più importanti e quelli già pubblicati. In pratica facciamo riferimento a quattro manoscritti in lingua greca.

Rotulus Messanensis graec. 177²⁶ conservato all'Università di Messina, il testo liturgico della Liturgia di san Giacomo è del secolo X, secondo Swainson più precisamente intorno all'anno 983²⁷. Questo manoscritto è stato editato parzialmente da J. A. Assemani e tradotto integralmente (anche se il testo conservato è incompleto) in lingua latina²⁸ da C. A. Swainson.

Codex Rossanensis, il testo della Liturgia di Giacomo è del secolo XI ed ha costituito la base della prima edizione stampata di questa Liturgia, a Parigi, presso

¹⁸ Laurentin/ Toniolo, *Născătoarea*, 214.

¹⁹ Vedi L. Man, *Mă vor ferici toate neamurile. Elemente de mariologie biblică, patristică și magisterială*, Târgu-Lăpuș 2006, 121-125.

²⁰ Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 192, 195, 245, 248.

²¹ Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 157.

²² Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 245.

²³ Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 195. Vedi anche: A.L. Dinu, *Maica Domnului în teologia Sfinților Părinți*, Iași 2009, 77: «Come molti Padri precedenti al Concilio di Efeso, San Cirillo non insiste sul termine Theotokos per la Madre di Dio. Nonostante questo termine si trovi una volta sola nelle sue Catechesi, tuttavia, si può osservare come l'autore abbia creduto con convinzione nella Vergine Maria quale *Madre di Dio*».

²⁴ Si fa riferimento solamente ai manoscritti in lingua greca e non a quelli siriaci. Per le fonti siriane e georgiane, vedi V. Stéphane, *La messe de Jérusalem: Bilan d'une recherche*, in: *Studia Orientalia Christiana - Collectanea*, vol. 28, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1997, 237-270. Per un'analisi comparata della Liturgia di San Giacomo, in greco e in siriano, e delle liturgie bizantine, vedi Ignace Ephrem II Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales. Étudiées séparément et comparées entre elles*, Beyroute 1929, 105-260.

²⁵ Vedi F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I: Eastern Liturgies*, Oxford 1896, XLVIII-LIV.

²⁶ Descrizione del manoscritto da: A. Mancini, *Codices graeci Monasterii Messanensis S. Salvatoris*, Messina 1907, 243-244.

²⁷ Ch.A. Swainson, *The Greek Liturgies: Chiefly from Original Authorities*, Cambridge 1884, XXXV.

²⁸ J.A. Assemanus, *Codex liturgicus Ecclesiae Universae. Liber IV. Pars secunda: Missale Hierosolymitanum*, Romae 1752, 1-67.

la Tipografia di G. Morelium, 1560²⁹. L'edizione parigina, considerata *textus receptus*, è stata pubblicata anche da J. A. Assemani.

Altri due manoscritti: Paris Graec. 2509 e Paris Graec. 476, redatti nel secolo XIV, sono conservati presso la Biblioteca Nazionale di Parigi e comprendono due versioni della Liturgia di san Giacomo della metà dell'XI secolo³⁰.

Tutti e quattro i manoscritti sono stati pubblicati su quattro colonne parallele da C. A. Swainson³¹, nella presente ricerca abbiamo utilizzato questo testo per identificare i riferimenti alla santa Vergine Maria. Dopo aver analizzato il testo si possono formulare le seguenti osservazioni:

a). Il riferimento alla vergine Maria (*παρθένου*) nell'anafora presentata dalla *Didascalia Apostolorum* e nel *Testamentum Domini* viene fatto proprio da tutti questi manoscritti³², ma Paris Graec. 476 e Codex Rossanensis utilizzano *ἀειπαρθένου* per sottolineare la verginità perpetua di Maria.

b). Sempre nell'anafora, subito dopo il titolo di Vergine o Sempre Vergine, tutti i manoscritti includono *θεοτόκου*.

c). Alla fine dell'anafora, prima di «Soprattutto la santissima, immacolata [...]», è inserito il testo «Rallegrati piena di grazia, il Signore è con te. Benedetta tu fra le donne» (Lc 1,28 e 42)³³.

d). «Soprattutto la santissima, immacolata [...]». Nella Liturgia di Giovanni Crisostomo questo testo venne introdotto dal Patriarca Gennadio I (458-471), per ordine dell'Imperatore Leone I (457-474), per il fatto che il Patriarca Martyrius di Antiochia si rifiutava di riconoscere a Maria il titolo di *θεοτόκος*³⁴. Da qui si può supporre che questa integrazione sia stata fatta anche nella Liturgia di san Giacomo verso la fine del secolo V.

e). Sia la maternità che la verginità perpetua di Maria sono affermate nell'inno *O Unigenito Figlio e Verbo di Dio* (*Ὁ μονογενής*), inno contenuto nei manoscritti sopraindicati, fatta eccezione per il Rotulus Messanensis di cui è andata persa la parte rispettiva. L'inno *O Unigenito Figlio e Verbo di Dio*, composto

²⁹ Swainson, *The Greek Liturgies* XVI; Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, LXIV.

³⁰ Descrizione del manoscritto e datazione da: Swainson, *The Greek Liturgies*, 25.

³¹ Swainson, *The Greek Liturgies*, 214-343.

³² Swainson, *The Greek Liturgies*, 270-271.

³³ Swainson, *The Greek Liturgies*, 290-291. Sull'introduzione di questo testo nella liturgia di San Giacomo, vedi Swainson, *The Greek Liturgies*, XXXVII-XXXVIII. Vedi anche E. dal Covolo/A. Serra (eds.), *Storia della mariologia: dal modello biblico al modello letterario*, Roma 2009, 427-428.

³⁴ Cf. R.F. Taft S.J., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. IV: The Dyptichs*, Roma 1991, 100-101.

intorno all'anno 536 dall'Imperatore Giustiniano³⁵ o, secondo altri autori, da Severo di Antiochia (513-536)³⁶, il quale ha imposto la recitazione di questo in tutte le chiese, sintetizza il messaggio cristologico dei primi quattro concili ecumenici.

f). L'inno *È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara*, in forma integrale compare nel Paris Graec. 2509³⁷. Si sa che la parte più antica dell'inno «Tu che sei degna d'onore più dei cherubini [...] lodiamo» è stata scritta da San Cosma il Melode intorno all'anno 720.

g). L'inno *In te si rallegra*, che viene cantato oggi nella Liturgia di san Basilio, è contenuto nel Paris Graec. 2509³⁸, subito dopo l'*Ἀξίόν*.

h). L'ectenia del finale della Liturgia dei catecumeni, presente anche nella *Didascalìa Apostolorum*³⁹, contiene l'aggiunta nei quattro codici «La Tuttasanta, immacolata, gloriosa, benedetta signora nostra, Madre di Dio e sempre Vergine Maria [...]»/ *Τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερενδόξου, εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν, Θεοτόκου καὶ παρθένου Μαρίας [...]*⁴⁰. Lo stesso testo è compreso nell'ectenia dopo il *Vangelo*⁴¹, alla fine dell'ectenia universale⁴² e dell'ultima ectenia⁴³, presentando i più importanti titoli mariani.

i). I testi comprendono il Simbolo della fede niceno-costantinopolitano⁴⁴. È noto il fatto che nei primi secoli diverse varianti del Simbolo della fede fossero utilizzate per la celebrazione del Battesimo; l'introduzione del Simbolo niceno-costantinopolitano nella celebrazione eucaristica è avvenuta ad Antiochia nell'anno 471 e a Costantinopoli negli anni 512-518⁴⁵.

j). Cirillo di Gerusalemme chiama la Vergine Maria: santa (*ἅγια*)⁴⁶. I testi dei quattro manoscritti la chiamano santissima (tuttasanta) (*παναγία*).

³⁵ Fl. Botezan, *Sfânta Liturghie catebeza desăvârșită. Studiu asupra caracterului catehetic al Liturghiilor Ortodoxe*, Alba-Iulia 2005, 367.

³⁶ Cf. Braniște, *Liturghica*, 214, nota 8.

³⁷ Swainson, *The Greek Liturgies*, 295.

³⁸ Swainson, *The Greek Liturgies*, 295.

³⁹ Braniște, *Liturghica*, 213-214.

⁴⁰ Swainson, *The Greek Liturgies*, 224-225.

⁴¹ Swainson, *The Greek Liturgies*, 234-235. Fa eccezione il Rotulus Messanensis, incompleto.

⁴² Swainson, *The Greek Liturgies*, 252. Fa eccezione il Paris Graec. 476.

⁴³ Swainson, *The Greek Liturgies*, 320-321.

⁴⁴ Swainson, *The Greek Liturgies*, 244-245.

⁴⁵ Braniște, *Liturghica*, 220.

⁴⁶ Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, 240.

III. Le cause ed il significato del progressivo inserimento dei titoli mariani nella Liturgia di san Giacomo

1. Dalla fede ricevuta e vissuta alla fede celebrata

Il modo in cui la Chiesa primitiva di Gerusalemme ha celebrato l'Eucarestia si ispira alla fede e all'esperienza apostolica, al modo con cui gli apostoli hanno celebrato il Sacrificio di Gesù Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza. La fede e la Liturgia degli apostoli avevano carattere cristocentrico e tuttavia Maria, per il suo legame unico con il Figlio di Dio e per la santità della sua vita, è stata coinvolta in modo essenziale nell'economia della salvezza. Questo è il motivo principale per cui Maria è entrata nel culto liturgico, compresa la Divina Liturgia: la celebrazione del Verbo incarnato implica anche il ricordo di Maria di Nazaret, la quale, per la sua verginità perpetua e maternità divina, è legata indissolubilmente a Dio e alla Chiesa. Ciò non va affatto a discapito del culto rivolto al Figlio di Dio perché, in fondo, il ricordo di Maria e dei santi nel contesto dell'anafora è un modo di parlare della presenza e dell'opera di Gesù Cristo nelle persone che si sono unite a Lui. L'evocazione dell'opera di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo ci conduce quindi verso la Vergine di Nazaret, la quale, per la sua adesione totale al piano di Dio, è diventata parte essenziale e strumento dell'economia della salvezza.

Il punto di partenza o la fonte principale alla base dell'inclusione dei titoli mariani nella Liturgia di san Giacomo è stata la Sacra Scrittura. Il titolo di Vergine è presentato in modo esplicito da Luca nella pericope dell'*Annunciazione* (Lc 1, 26-38). Il titolo di Madre di Dio non compare *ad litteram* nei Vangeli, venendo Maria presentata come Madre di Gesù; però la verità della Sua maternità divina è parte integrante della rivelazione neotestamentaria. Gesù Cristo non è una persona umana; noi sappiamo che Egli «... è venuto e ci ha dato l'intelligenza per conoscere il vero Dio. E noi siamo nel vero Dio e nel Figlio suo Gesù Cristo: egli è il vero Dio e la vita eterna.» (1Gv 5,20). Maria è «Sua madre» (Mt 1,18), cioè sua madre secondo la carne «... Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen.» (Rm 9,5). San Giovanni, nel prologo del Suo Vangelo, attesta la preesistenza del Logos che non è un essere creato, ma Dio (cf. Gv 1,1). Lo stesso Logos è entrato nell'universo creato, trasformando progressivamente il tempo cosmico nella storia della salvezza. Nella pienezza dei tempi (cf. Gal 4,4), «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Di conseguenza, l'evento dell'incarnazione non va interpretato nel senso che Dio abbia adottato un uomo, e quindi una persona umana, ma che la persona divina del Logos, il Figlio Unigenito di Dio

(cf. Gv 1,18) abbia assunto un'umanità autentica, costituita di corpo e anima. Gesù Cristo è di natura divina dall'eternità dal Padre, mentre il corpo Gli è stato generato da Maria per opera dello Spirito Santo e per la potenza dell'Altissimo (cf. Lc 1,35). Per questo motivo l'angelo Gabriele conclude dicendo: «... Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35). Dunque, seguendo la logica del Nuovo Testamento, possiamo affermare che Maria è madre del Figlio di Dio, cioè colei dalla quale è nata la persona divina del figlio di Dio secondo la carne.

Possiamo osservare il fatto che tra l'approfondimento del mistero di Cristo e l'approfondimento della realtà di Maria esiste un collegamento necessario ed evidente. I titoli mariani *Madre di Dio* e *sempre vergine*, evocati con devozione dai santi padri, furono difesi e approfonditi in rapporto alle tre principali correnti teologiche, problematiche dal punto di vista della retta fede: il docetismo⁴⁷, il manicheismo⁴⁸ e il nestorianesimo⁴⁹.

⁴⁷ Il docetismo, sostenendo l'apparenza del corpo di Gesù Cristo, negava il fatto che Egli abbia ricevuto da Maria un corpo reale e quindi negava, implicitamente, la maternità di Maria. Da questa prospettiva si capisce perché il docetismo «trovasse preferibile la verginità *in partu*». L. Padovese, *Introduzione alla teologia patristica*, Blaj 2003, 124.

⁴⁸ La verginità *post partum* di Maria era sostenuta dal manicheismo, i cui principi contraddicevano il valore delle realtà materiali e del matrimonio. In questo contesto si imponeva la separazione della «verginità *in partu* e *post partum* dai principi errati ai quali erano state legate» e l'affermazione di queste in armonia con la maternità reale di Maria, Padovese, *Introduzione*, 124.

⁴⁹ I Santi Padri compresero la necessità di difendere la verità dell'Incarnazione del Logos divino e l'argomento principale utilizzato fu proprio la maternità reale e divina di Maria (Vedi Melchiorre di S. Maria, *Maria nella Patristica dei primi secoli*, in: R. Spiazzi/ C. da Langasco (eds.), *Enciclopedia mariana. Theotocos*, Genova-Milano 1954, 50). Più ancora, i simboli della fede più antichi seguono il Vangelo di Luca (1,35) e collegano la maternità di Maria all'opera dello Spirito Santo, così come si può notare nel Simbolo Apostolico contenuto nella *Traditio apostolica* che Ippolito di Roma compose verso il 215 (*DS* 10). Se questo non è incluso in alcuni documenti del II secolo è probabilmente dovuto ai problemi sollevati dall'adozionismo (Cf. R. Fisichella, *La Vergine Maria nella professione di fede della Chiesa antica*, in E. M. Toniolo (ed.), *La Vergine Maria nella Chiesa degli origini (sec. I-IV)*, Roma 1996, 50-51), ma il riferimento allo Spirito Santo, ripreso al Concilio Ecumenico di Costantinopoli I (381) in occasione della definizione della divinità dello Spirito Santo, va visto come fedeltà alla verità rivelata dalla Parola di Dio. Cinque decenni tardi, il Concilio Ecumenico di Efeso (431) condanna la dottrina di Nestorie e, affermando che Maria è θεοτόκος, non fa altro che difendere la teologia dell'Incarnazione: «Perciò essi [*i santi padri*] non dubitarono di chiamare Madre di Dio la santa Vergine, non certo perché la natura del Verbo o la sua divinità avesse avuto origine dalla santa Vergine, ma, perché nacque da lei il santo corpo dotato di anima razionale, a cui il Verbo è unito sostanzialmente, si dice che il Verbo è nato secondo la carne». *DS* 250-251.

La Liturgia di san Giacomo testimonia la perfetta corrispondenza tra *lex orandi* e *lex credendi*. La maternità divina di Maria e la sua perpetua verginità appartengono al nucleo della fede cattolica in virtù dell'unione inscindibile della sua vita con il mistero redentore di Gesù. Il progressivo approfondimento della cristologia ebbe come conseguenza naturale l'approfondimento della mariologia, realtà attestabile non soltanto nella riflessione teologica, ma anche nella spiritualità e nella liturgia.

Il ricordo di Maria nella Liturgia ha quindi dei significati che non si possono ridurre ad una semplice evocazione di un personaggio storico. Per la comunità riunita nella celebrazione eucaristica, Maria non appartiene al passato, ma è una presenza viva ed esemplare (tutta santa, immacolata, benedetta), orante e capace di intercedere per i cristiani. Essendo la madre del nostro Signore Gesù Cristo, risorto e glorificato alla destra del Padre, anche Maria è gloriosa e signora ed aiuta maternamente i cristiani.

2. Alcuni aspetti teologico-mariani specifici della Liturgia di san Giacomo

La Liturgia di san Giacomo, nella sua forma finale⁵⁰, ricorda Maria in tutte le sue sezioni, similmente alle Liturgie greche di san Basilio il Grande e di san Giovanni Crisostomo. Per questo motivo non intendiamo commentare la dimensione mariana della Liturgia di san Giacomo in modo esaustivo, ma piuttosto desideriamo due caratteristiche distintive.

a. L'esemplarità di Maria sul piano della fede è evidenziata tramite il bellissimo dialogo del sacerdote celebrante con i fedeli dopo la proclamazione della Parola di Dio e la testimonianza delle verità di fede incluse nel Simbolo niceno-costantinopolitano⁵¹. All'invito del sacerdote che canta «Celebrate con me il Signore, esaltiamo insieme il Suo nome» (Sal 33,4), i fedeli partecipanti rispondono con le parole rivolte a Maria dall'angelo Gabriele: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo» (Lc 1,35). Così, il modo in cui la santa Vergine ha accolto il Logos eterno per la parola di Dio annunciata dall'angelo, con fede e per opera dello Spirito Santo, diventa modello dei cristiani riuniti nella celebrazione eucaristica: prima si ascolta e si accoglie con fede la

⁵⁰ Ch. Mercier, La liturgie de Saint Jaques in: *Patrologia Orientalis*, vol. 26, 160-243.

⁵¹ Questo dialogo è già incluso nel Codex Rossanensis e nel Paris Graec. 2509. Swainson, *The Greek Liturgies*, 254-255.

Parola di Dio annunciata nel Vangelo, e quindi, per opera dello Spirito Santo, Gesù Cristo si fa presente nell'Eucarestia e in quelli che ricevono il Santissimo Sacramento.

b. La figura di Maria, adornata dai titoli teologico-spirituali assunti nel testo liturgico, svela i suoi significati soprattutto nell'anafora di san Giacomo che ha un carattere eminentemente escatologico⁵². Perciò i titoli mariani presenti nell'anafora non possono essere visti semplicemente come perle preziose a se stanti, ma devono essere considerati nell'insieme del testo anaforico che ha una logica interna, una teo-logica assai ricca. Prenderemmo spunto nella nostra riflessione dall'analisi che il professore Cesare Giraudò dedicò all'anafora di san Giacomo, distinguendo senza dividere le due principali sezioni: anamnetico-celebrativa (dialogo invitatorio, *prefatio*, *sanctus*, *post-sanctus*, racconto istituzionale, acclamazione anamnetica e anamnesi – dichiarazione anamnetica e dichiarazione offertoriale) ed epicletica (epiclesi per la trasformazione delle oblate, epiclesi per la trasformazione dei fedeli che si comunicano, intercessioni, dossologia epicletica).

Innanzitutto, Cesare Giraudò sottolinea un'evidente continuità tra il *prefatio* e l'eucologia giudaica (*Le due benedizioni che precedono la pericope «Ascolta Israele»*⁵³), ma al tempo stesso ne rileva le novità dell'anafora. A differenza dell'eucologia giudaica che benedice Dio in quanto creatore del mondo, l'anafora di Giacomo sviluppa la celebrazione anamnetica di Dio «in rapporto alla lode che Dio continuamente riceve dalle sue creature ('noi lodiamo te, che lodano i cieli, ecc.'). In tal modo l'assemblea 'di quaggiù', ossia la Chiesa che presentemente prega, è subito coinvolta nella lode che l'assemblea di 'lassù', ossia la creazione cosmo-angelologica e quella porzione di noi che è nei cieli, eleva incessantemente al partner divino»⁵⁴. Più ancora, «l'anafora di Giacomo introduce nella composizione cosmo-angelologica della corte celeste, propria dell'eucologia giudaica, un'importante novità. Tra la componente cosmica [...] e la componente angelica [...] il discorso anaforico della Chiesa di

⁵² Ad Antiochia ed a Gerusalemme, due città che «sono inseparabili nella storia della liturgia -, la preghiera cristiana ha saputo circondarsi del più ricco simbolismo. Tutto mira ad esprimere un mistero ineffabile, a far sentire una presenza. La liturgia di Antiochia è più di ogni altra escatologica, interamente protesa nell'aspettativa della Parusia che già si anticipa attraverso i sacramenti. Abbiamo detto con quale rapidità l'innodia si sviluppò ad Antiochia; essa rivestì tutte le celebrazioni di un tessuto poetico che aiuta i partecipanti ad assaporarne il mistero. Da Gerusalemme sono venuti i riti espressivi, carichi di un simbolismo trasparente che rendono presenti i momenti decisivi della storia redentrice». I.H. Dalmais, *Le liturgie orientali*, edizione seconda aggiornata ed aumentata, Roma 1982, 69-70.

⁵³ C. Giraudò, *In Unum Corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2001, 225-237.

⁵⁴ Giraudò, *In Unum Corpus*, 306.

Gerusalemme inserisce la ‘Gerusalemme celeste’. [...] si tratta dell’assemblea compressiva dei santi e dei defunti, ossia di tutti coloro che, dopo il loro terreno avvicinarsi in mezzo a mille occupazioni e preoccupazioni, hanno fissato nei cieli la loro dimora. [...] Il contesto teologico è esattamente quello che determina la collocazione del *Sanctus* nell’euologia giudaica. [...] Il *Sanctus* è infatti un inno teologico; o meglio, è una teologia. Esso è il modo sommo col quale la creatura, nel momento in cui prende coscienza della sua condizione relazionale, parla di Dio; e non può parlarne altrimenti che ‘santificandolo’, ossia ‘dichiarandolo santo’⁵⁵. Per questa ragione il testo continua naturalmente affermando la santità del Dio Padre, Figlio e Spirito Santo: una santità perfetta (santissimo) che si riversa sulla creazione (datore di ogni santità) e che Dio stesso vive nel suo rapporto speciale con l’uomo creato a sua immagine e somiglianza. Si tratta qui di un Dio che non è distante e orgoglioso nella sua santità, perché è un Dio *patiens* e non un Dio apatico, che compatisce «in modo particolarissimo la creatura»: «Prima ancora che si venga a parlare della caduta, Dio è presentato come «colui che compatisce l’uomo», o – come dice l’anafora siriana maggiore – come ‘colui che nelle sofferenze fa comunione’⁵⁶. Così, il Dio Padre eternamente santo e misericordioso, pieno di compassione per l’umanità peccatrice, mandò nel mondo «Il Signore nostro Gesù Cristo, perché venendo lui stesso, rinnovasse e risuscitasse» la sua immagine. Proprio questo è il contesto in cui è presentata Maria: «Egli discese dai cieli e si incarnò dallo Spirito Santo e da Maria santa sempre-vergine e madre di Dio». La presenza di Maria in questo punto della celebrazione eucaristica è eminentemente simbolica e ci permette di capire più profondamente con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, con la Chiesa e con l’intera creazione.

Se nell’anafora di san Giacomo il dinamismo che conduce al *Sanctus* si sviluppa nella prospettiva della lode che tutta la creazione canta a Dio, che intrinsecamente è degno di ogni lode e adorazione, e se questa lode è assunta nella preghiera della Chiesa terrena e celeste che celebra l’opera della redenzione, allora la presenza di Maria è del tutto naturale perché lei, con la sua santità, con la sua esemplare vita donata pienamente a Dio e con la sua divina maternità, è il frutto più eccelso della redenzione, la realizzazione della massima possibilità di lodare Dio. Di conseguenza, Maria non è soltanto autrice della più bella lode a Dio, ma, più ancora, si presenta come modello della preghiera di lode che la creazione e la Chiesa sono invitate a esprimere nell’esistenza concreta. Parliamo, in fondo, di Maria come modello della Chiesa celebrante la divina liturgia.

⁵⁵ Giraud, *In Unum Corpus*, 305-306.

⁵⁶ Giraud, *In Unum Corpus*, 308.

Questo aspetto diviene più chiaro se pensiamo che, mentre secondo l'eucologia giudaica il momento culminante della lode è condensato nel dialogo corale dei Serafini (che cantano il *Sanctus* – Is 6,3) e dei cherubini (che cantano *Benedictus* – Ez 3,12), invece nell'anafora di Giacomo, Maria, pur essendo implicitamente compresa nella Gerusalemme celeste (santi, angeli – serafini, cherubini), è però presentata esplicitamente nel *post-sanctus/post-benedictus*, come se Lei fosse l'apice della lode dovuta a Dio. E tutto questo in virtù del suo unico e speciale rapporto con la Santissima Trinità articolato nella piena e libera accettazione del piano redentore del Padre, nella relazione sponsale con lo Spirito Santo e nella divina maternità.

La compassione divina evocata nel *post-sanctus* ci offre la possibilità di fare un parallelismo tra Adamo e Maria. Se Adamo sperimentò la *compassione* di Dio nel quadro esistenziale del suo peccato⁵⁷, Maria, invece, sperimenta e vive la *simpatia* divina nella santità e nella perpetua virginità, segno del suo cuore indiviso. In tal modo la *compassione* di Dio per l'uomo peccatore si manifestò tramite la sua *simpatia* per Maria. Dio è *συμπαθής*, cioè la sua onnipresenza nella creazione e nella storia dell'umanità non sono caratterizzate dall'indifferenza. Notiamo opportunamente che non si può confondere la concezione metafisico-aristotelica di Dio con quella biblico-liturgica perché mentre la prima ci mostra un Dio onnipotente, perfetto, onnipresente ed impassibile (*ἀπαθής*)⁵⁸, la seconda ci presenta un Dio che entra in un rapporto talmente serio ed intimo con la creazione e particolarmente con l'uomo che non solo «tocca» la realtà umana, ma anche lui è «toccato» da questa in una maniera reale e da Dio stesso liberamente accettata. La *συμπάθεια* applicata al modo di essere di Dio nel mondo e nella vita umana si esprime nella sua *compassione* per l'uomo peccatore, non per il peccato, ma per gli effetti drammatici e dolorosi del peccato nell'essere umano. Nella compassione mostrata da Dio, Adamo scopre il Dio misericordioso che non rimane passivo, ma che si impegna di rinnovare l'identità iconica dell'uomo. È vero che il peccato, con il suo senso di *aversio a Deo – conversio ad creaturam* allontana l'uomo da Dio, ma non può determinare Dio ad abbandonare l'uomo. Anzi, la *simpatia* di Dio va fino in fondo ed arriva ad un punto inimmaginabile per la ragione umana: si incarnò nel seno della Vergine Maria. La coerenza tra la creazione e la redenzione nel disegno divino è perfetto: non soltanto il punto di partenza della creazione è segnato dall'amore e dalla santità di Dio, ma anche il punto della massima irruzione di Dio nella realtà umana, tutta finalizzata a «risuscitare»

⁵⁷ Giraud, *In Unum Corpus*, 308.

⁵⁸ T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, Sibiu 1997, 305.

l'immagine di Dio nell'essere umano, è collocato nella santità divina, ma anche in quella umana di Maria. L'incarnazione del Figlio nel seno di Maria è l'autentico *sitz im Leben* della simpatia di Dio per l'umanità e della persona umana nei confronti di Dio. Nell'umanità santissima di Maria, il Figlio di Dio dona la sua divinità e riceve la sua natura umana⁵⁹; è qui che Dio «tocca» paternamente, sponsalmente e filialmente Maria, ma anche lui è «toccato» delicatamente, maternamente, con l'amore pieno e santo del suo cuore che batte totalmente per Dio. La perpetua verginità di Maria è quindi giustamente intesa come segno e garanzia della maternità divina⁶⁰.

Tenendo presenti questi significati cristologici, pneumatologici e mariani, notiamo subito che la menzione di Maria nel *post-sanctus* nell'anafora di san Giacomo costituisce il naturale passaggio al *racconto istituzionale*, seguito dall'anamnesi e dalla sezione epicletica. Vivendo la *simpatia* di Dio, Maria è cosciente che il mirabile dono del Figlio non è solo per lei stessa, ma soprattutto per l'intera umanità. Il Dio Padre, nel Figlio incarnato, vuole trasformare la sua *compassione* per l'umanità ferita dal peccato in quella perfetta *simpatia* vissuta con Maria Santissima. E per questo, sempre nella logica dell'amore infinito, il Figlio dona se stesso in una vita autenticamente umana che culmina nel mistero pasquale.

La celebrazione eucaristica, come attualizzazione del sacrificio di Cristo, morto e risorto per la nostra salvezza, dopo il racconto istituzionale che include le parole di Gesù («Prendete, mangiate ...», «Bevetene tutti...», «Fate questo in memoriale di me!»), continua con l'anamnesi che è simile ai testi anamnetici delle anafore greche e latine. Cesare Giraudò identifica qui anche un elemento distintivo dell'anafora di san Giacomo: «Tuttavia, mentre la Tradizione Apostolica nella sua essenzialità si limita a menzionare unicamente i due riferimenti obbligati di ogni *anamnesi* (morte-risurrezione), Giacomo le amplia, prolungando rispettivamente la morte nella passione, croce e sepoltura, e la risurrezione nell'ascensione, sessione alla destra e ritorno glorioso»⁶¹. Questa concezione teologica ha il merito di valorizzare tutta la vita di Gesù in chiave soteriologica ed escatologica. Maria, pur

⁵⁹ «Il principio della grazia, della santità, non è altro che la santa umanità di Cristo in cui risiede sostanzialmente la pienezza della divinità. Ora, è stato da Maria che il Verbo di Dio ha ricevuto quella umanità di cui ha fatto, assumendola, la fonte della grazia. O ammirabile scambio! È in lei e per mezzo di lei che la natura umana si dona a Dio; è in lei e per mezzo di lei che Dio divinizza la natura umana. Essa è la prima a ricevere da Gesù la divinità in cambio dell'umanità che dona a lui. È come una specie di primo principio nell'ordine di coloro che ricevono dalla pienezza di Cristo». M.J. Nicolas *apud* Melotti, *Maria, la Madre*, 133-134.

⁶⁰ Man, *Mã vor ferici*, 226.

⁶¹ Giraudò, *In Unum Corpus*, 311.

non essendo ricordata nell'anamnesi, perché Cristo occupa la centralità dell'anafora, è qui una presenza sottointesa. Maria, nel Vangelo, accompagna discretamente Gesù durante la sua vita terrena per essere poi assunta da Dio alla gloria celeste.

L'anafora continua con la sezione epicletica che si sviluppa nella dinamica dell'epiclesi per la trasformazione dei doni e per la trasformazione dei fedeli partecipanti nell'unità di Cristo⁶². Il sacrificio eucaristico è totalmente proteso alla nostra divinizzazione, alla nostra assimilazione nel corpo di Cristo in un orizzonte non solo storico, ma anche escatologico⁶³. Considerando però il valore universale del dono di se stesso fatto dal Signore nostro Gesù Cristo, è significativo lo sviluppo dell'epiclesi nella preghiera di intercessione⁶⁴ per l'intera Chiesa e per tutti i suoi figli, viandanti nell'esistenza terrena, oppure defunti, santi e in modo particolare la «santissima e benedetta, immacolata, nostra signora, madre di Dio e sempre Vergine Maria» (prima di san Giovanni Battista, degli apostoli e degli altri santi). L'accentuazione escatologica della figura di Maria, proprio nella parte finale dell'anafora, mette in rilievo la sua esemplarità per tutti i cristiani che, uniti già in questa vita col suo Figlio, vedono nella santa e gloriosa Vergine il modello eminente della perfetta comunione con Dio.

Conclusioni

L'amplificazione progressiva della dimensione mariana della Liturgia di san Giacomo è una realtà che viene evidenziata dal confronto fatto tra le fonti liturgiche dei secoli IV-V e quelle dei secoli X-XI nel contesto dei dibattiti cristologici che

⁶² «Attraverso una formulazione ottimale l'anafora di Basilio – al pari di altre anafore, tra cui principalmente Giacomo e Crisostomo – incrocia le due componenti epicletiche, ossia l'epiclesi per la trasformazione delle oblate e l'epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti, così da ottenere un'unica domanda letterariamente e teologicamente inscindibile. [...] risulta che i termini della domanda epicletica sono due: i *doni* e *noi*. È infatti per entrambi che viene richiesta la trasformazione. Non si tratta tuttavia di due trasformazioni svincolate e autonome, bensì di una duplice trasformazione mutuamente relazionata e interdipendente». Giraud, *In Unum Corpus*, 318.

⁶³ «Sebbene non frequente a livello di formulazione esplicita, la domanda per il raduno «in un solo corpo» riassume bene il contenuto essenziale della domanda eucaristica, dal momento che collega le nozioni di *corpo sacramentale* e di *corpo ecclesiale*. Ovviamente il raduno nel corpo ecclesiale, che viene chiesto in primo luogo per coloro che faranno la comunione, è un raduno escatologico, in continua tensione di crescita da quell'unità che già siamo a quell'unità che ancora attendiamo». Giraud, *In Unum Corpus*, 320.

⁶⁴ «Le intercessioni altro non sono che la prosecuzione dell'epiclesi per la trasformazione escatologica». Giraud, *In Unum Corpus*, 325.

hanno portato alla precisazione dei titoli mariani. Mentre le fonti contenenti il testo della Liturgia di san Giacomo dei secoli IV e V affermano semplicemente la verginità di Maria e la sua maternità, senza esplicitarle teologicamente, le fonti dei secoli X-XI testimoniano la presa in carico delle conseguenze mariologiche dei dibattiti e delle definizioni cristologiche nel contesto dei Sinodi ecumenici di Efeso e Calcedonia e dei secoli successivi⁶⁵. Considerata la resistenza antiochena al titolo *θεοτόκος*, si può supporre che l'aggiunta dei testi mariani alla Liturgia di san Giacomo rappresenti un fenomeno che inizia nel secolo V e termina verso la fine del secolo VIII. Pur essendo impossibile stabilire una cronologia precisa di questo processo, sia per la mancanza di testimonianze dirette riguardanti la Liturgia di san Giacomo nei secoli VI-VIII, sia per il fatto che alcune integrazioni mariane sono dovute all'influenza delle Liturgie bizantine, tuttavia questo processo può essere approssimato: alla fine del secolo V venne introdotta «Soprattutto, la santissima, immacolata [...]»; nel secolo VI appaiono *O Unigenito* e il Simbolo niceno costantinopolitano; nei secoli VIII-IX: *È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara e In te si rallegra*.

In tutti questi testi si evidenzia l'intensificarsi dei sentimenti di devozione, di iperdulia, in riferimento a Maria Vergine e Madre di Dio: essa non è solo vergine, ma sempre vergine; non è solo santa, ma santissima. Modello di fede e di preghiera, Maria svolge una funzione salvifica totalmente subordinata a Cristo, suo Figlio, «l'unico mediatore tra Dio e gli uomini» (1 *Tim.* 2,5-6) e la sua speciale cooperazione alla redenzione (maternità divina, amore totale per Gesù Cristo, accettazione assoluta della missione del Figlio) continua nella storia dell'umanità nella forma segnata dalla sua maternità spirituale. Più ancora, la Liturgia di san

⁶⁵ La maternità divina della Santa Vergine Maria fu riaffermata nei successivi documenti della Chiesa. Al seguente Concilio Ecumenico svoltosi a Calcedonia nell'anno 451 furono presentati come eretici coloro che rifiutavano a Maria l'espressione *Theotokos*. Inoltre, il 14 maggio del 553, nella Costituzione *Inter innumeras sollicitudines de Tribus Capitulis ad Iustinianum imperatorem*, furono nuovamente condannati gli errori nestoriani; furono anatematizzati anche coloro che negavano il fatto che Maria fosse veramente la Madre di Dio. Questo testo si ritrova nel Concilio Ecumenico V svoltosi a Costantinopoli nell'anno 553, nel *Anathematismi de Tribus Capitulis*, canone VI: «Se qualcuno afferma che la santa, adorata e sempre vergine Maria è la Madre di Dio solo in senso improprio e non reale, o che essa lo è solo per relazione, come se avesse generato un semplice uomo e non il Verbo di Dio che si è incarnata in lei... sia anatema». Quattro anni dopo, Papa Pelagio I dirà in una lettera mandata al re Childebert: *beatam virginem Mariam Dei genitricem verissime confitemur: peperit enim incarnatum Dei Verbum*. La stessa affermazione si trova: nella Professione di fede del Concilio IV di Toledo (633), canone I; nell'epistola *Omnium bonorum spes* (27 marzo 680) ai re del Concilio di Roma; al Concilio Ecumenico VI svoltosi a Costantinopoli nell'anno 681, nella Definizione delle due volontà e operazioni in Cristo. DS n. 300, 416, 427, 442, 485, 547, 555.

Giacomo, celebrazione sacramentale dell'evento salvatore di Gesù Cristo, sottolinea la dimensione escatologica di Maria: la sua glorificazione «costituisce l'immagine e l'inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura»⁶⁶. Per questo, Maria è presente nelle preghiere della Liturgia non nel senso che i cristiani pregano per lei, ma ovviamente per invocare la sua intercessione per il peregrinante popolo di Dio⁶⁷.

⁶⁶ LG 68.

⁶⁷ «L'oblazione del sacrificio non è solamente impetrativa ma anche eucaristica. Come agli inizi della liturgia, nel momento in cui presenta a Dio le offerte, il sacerdote esprime insieme l'azione di grazie e la supplica, così ora, una volta santificate e consacrate le offerte, con esse il sacerdote rende grazie e nel contempo supplica. I motivi del rendimento di grazie? Lui stesso lo precisa: sono i santi come già è stato detto. In essi la Chiesa ha trovato ciò che cerca, ha cioè ottenuto l'effetto delle sue preghiere: il regno dei cieli. E per chi supplica il sacerdote? Per gli uomini, soprattutto per quelli che non hanno ancora raggiunto la perfezione e che quindi hanno ancora bisogno di preghiere. [...] Subito dopo egli ricorda tutta l'assemblea dei santi, coloro che appunto costituiscono per la Chiesa il motivo dell'azione di grazie compiuta nei riguardi di Dio. E per loro ch'essa offre questo sacrificio spirituale in rendimento di grazie a Dio, ma soprattutto lo fa in onore della benedetta Madre di Dio, che tutti supera in santità. Ecco perché il sacerdote non chiede niente per i santi, e prega invece d'essere lui stesso soccorso mediante le sue suppliche: per loro l'oblazione dei sacri doni si fa in modo eucaristico, non impetrativo». N. Cabasila, *Commento della divina liturgia*, trad. M. Davitti/ S. Manuzio, introduzione di A.G. Nocilli, Padova 1984, 188-190.

THE EPISTEMOLOGICAL CRITERIA OF “EXISTENCE” IN THEOLOGY EXAMPLES FROM THE SCRIPTURES

–AN EPISTEMOLOGICAL-THEOLOGICAL ANALYSIS
IN THE CONTEXT OF ANALYTICAL THEOLOGY–

MARCEL S. BODEA¹

ABSTRACT: This article is primarily an approach to the theological argument from a philosophical and analytical perspective of language. Traditionally and historically, the ontological argument is a logical argument in demonstrating the existence of God. This article emphasizes, on the level of language, a version of theological argument based on mathematical rationality. The nucleus of this paper is given by the relationship between the ontological argument, mathematics and the problem of existence, with new discussions in analytical philosophy and analytical theology. Beyond strictly the “existence” of God, the paper also takes into account the existence of certain theological contents, certain theological attributes, starting not so much from logic, but mathematics. Also, a specific objective of this paper is a comparative presentation of two epistemological problems from the points of view of science and theology: “the epistemological criteria of existence”.

Keywords: analytical theology; ontological argument; attribute of existence; criteria of existence; empirical evidence; reason; faith; truth; scientific meaning; theological meaning

¹ Lecturer at the Department of Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca. Relevant publications: *Mathematical Language / Scientific Language / Theological Language*, in: *DLALOGO CONF 2014. The First Virtual International Conference on the Dialogue between Science and Theology 2014*, Zilina 2014, 47-51; *The Explication of Religious Knowledge. From Religious Language to Secular Language*”, in: M. M. Lintner (ed.), *God in Question - Religious Language and Secular Languages* [Proceedings of the ESCT Congress 2013 Brixen/Bressanone], Brixen/Bressanone 2014, 531-544.

REZUMAT: Criteriile epistemologice ale „existenței” în teologie. Exemple din Scriptură. Acest articol este în primul rând o analiză a argumentului teologic din perspectiva filosofică și analitică a limbajului. În mod tradițional și istoric argumentul ontologic este un argument logic în demonstrația existenței lui Dumnezeu. Acest articol subliniază, la nivelul limbajului, o versiune a argumentației teologice, bazată pe raționamentul matematic. Nucleul articolului este dat de relația dintre argumentația ontologică, matematică și problema existenței, cu noi discuții în filosofia analitică și în teologia analitică. Dincolo de „existența” strictă a lui Dumnezeu, articolul ia în considerare și existența anumitor conținuturi teologice, a anumitor atribute teologice, începând nu atât de la logică, cât de la matematică. De asemenea, un obiectiv specific al acestui articol este prezentarea comparativă a două probleme epistemologice din punctul de vedere al științei și teologiei: „criteriile epistemologice ale existenței”.

Cuvinte cheie: teologie analitică; argument ontologic; existența ca atribut; criterii de existență; evidență empirică; rațiune; credință; adevăr; sens științific; sens teologic

Analytical philosophy and analytical theology

This article is primarily an approach to the theological argument from a philosophical and analytical perspective of language. The epistemology of theology as theological epistemology means a critical analysis of appropriate epistemic objectives, as applied to theology, and can be interpreted as the theory of theological knowledge. It explores problems like: “the knowledge of God”, “faith”, “the epistemological criteria of existence”, “the epistemological criteria of truth”, “the possibility of certain attributes of God”, “the possibility of certain ‘theological existences’”, etc.

From the perspective of faith, the Church accepts the possibility of knowing God, or knowledge about God, and *speaks* about this kind of knowledge. This knowledge must not be understood as scientific knowledge, but one that is closer to an immediate experience, in the meaning of a revelation or immediate intuition. The language of theology tries to grasp all these aspects. Moreover, there is a rational component of religious knowledge, but this rationality is philosophical in nature, closer to how metaphysics is rational. The scientific rationality has its own rigours and requirements imposed by the “logic of facts”.

On the level of language, the meanings of sentences (and of texts in general) in science must not, as much as possible, leave space for interpretations, but they should tend towards a univocal interpretation. The theological language is, within certain limits, much wider and open to interpretation. A scientific discourse in an institute differs from a sermon in a church. It is an accepted fact, at least in analytic philosophy, that the forms of expression that primarily rely on the suggestiveness of language, the capacity of expressions to produce experiences, subjective and existential states, such as theological language, especially the one used in churches, is situated in-between the univocal scientific language and the intentional and emphatic ambiguity of artistic language. As a language open to interpretation, but one that addresses reason, theological language is closer to philosophical language.

“With its specific character as a discipline charged with giving an account of faith, the concern of *fundamental theology* will be to justify and expound the relationship between faith and philosophical thought.”²

However, not all of these criteria have equal weight in the argumentation. Some of them are necessary conditions, while others are sufficient conditions of truth or existence.³ Theology generally means the discourse of God. Theology is talking about God. Theology is “God in Question”. It is first of all the study of scriptural texts and their message, which include “theological truths” (“the truths of faith”) and the “theological attributes of existence”, important in knowing God, and God-human, as well as human-God, relations. Generally speaking, in a Christian theological context, theological epistemology within analytical theology can be understood as the study of Christianity in the clearest and most coherent language possible. How much value is in this clear, rational and somewhat scientific, unmysterious way of speaking - in particular of speaking about the existence of God, about “forms” of existence, God’s manifestation, the mystery of God as Trinity in Christianity? The amount of this value is *only* given in theology.

“[...] Christian Revelation becomes the true point of encounter and engagement between philosophical and theological thinking in their reciprocal relationship.”⁴

² John Paul II, Encyclical Letter *Fides et Ratio* (1998), 67 (p. 58 - <http://www.catholic-pages.com/documents/>).

³ For the sake of clarity, I present a suggestive illustration of the logic used for a necessary condition: “If a number can be divided by four, then it can be divided by two.” This way the divisibility by two appears as a necessary condition for the divisibility by four.

⁴ *Fides et Ratio* 79 (p. 68).

In this context of theology and analytical epistemology the general subject of the paper is the theological analysis - from the perspective of analytical theology and analytical philosophy - of two issues of theological epistemology. In this sense the specific objective of this paper is a comparative presentation of two epistemological problems from the points of view of science and theology: the epistemological criteria of existence. For the theological part, direct reference is made to the Scripture, by examples from the Old and New Testament whose theological and epistemological interpretation is plausible and relevant for the discussion.

“Theology is the science of faith which means theology is also understood in scientific discipline. It is the conscious and methodological explanation and explication of the divine revelation received in faith.”⁵

The ontological argument

It can be said that three of the most important moments in the history of the ontological argument are Anselm’s ontological arguments, Kant’s critique and the recent contributions of analytical philosophy (Charles Hartshorne, Norman Malcom, Alvin Plantinga etc.) based on modal logic. The main problem appears with the argument’s premises, which are considered at least controversial. The most difficult point to be justified in the whole argument is the premise about the logical possibility. This point can be strengthened through other theistic proofs. What the other arguments need, is the exclusion of contingency from perfection. Important aspect: In Hartshorne’s considerations, *to exist* means to be somehow actualized, but that somehow cannot be extracted from reason: we need other arguments in favor of God’s existence to show that God’s existence is logically possible. We need a global or cumulative argument! Nowadays it is a common point among philosophers, that the ontological argument reformulated is a valid argument. In general, what can be criticized are the premises that can be founded upon this argument; namely the truth of these premises. The ontological argument is not sufficient enough to demonstrate God’s existence but is one of the most important steps for accomplishing this task.

A classical point of view: Kant’s critique of the ontological argument comes exactly from this direction. In his opinion, existence is not a real property.

⁵ K. Rahner, Theology. I. Nature, in K. Rahner (ed.), *Encyclopedia of Theology: The Concise “Sacramentum Mundi”*, New York 1975, 1687.

Kant’s objection is addressed to the premise that a being which exists as an idea in the mind and also in reality is greater than a being which exists only in the mind. It results that existence is a property which makes the things that possess it greater than those which do not. But, as Kant argues, existence cannot function as a predicate, it cannot belong to another concept, not even to the concept of a perfect being. Therefore, if existence could not function as a predicate, it cannot belong to the concept of God. In this case we have to compare something which exists in reality and in the mind with something that exists only in the mind.

A modern (analytical) point of view: Norman Malcolm returns in his paper “Anselm’s ontological argument” to the discussions about the ontological argument. The comparison between “that which his nonexistence could not be conceived” and “that which his nonexistence could be conceived” (the first manner of existing being the *necessary existence*) has become an actual problem in modal logic and analytical philosophy of the 20th century. Anselm manages to show that nonexistence must be excluded from a divine perfect being. Anselm has demonstrated (in a modern way) that the notions “contingent existence” and “contingent nonexistence” cannot be applied to God. His existence has to be either logically necessary or logically impossible. The critique of Kant does not affect Anselm’s argument; this argument had not fallen after Kant’s critique because the predicate required here is the modality of existence.

The problem of God’s existence is treated in modal logic and analytical philosophy in terms of possibility and necessity. The concept of “existence” (e.g. Kant) is replaced by the concept of “necessary existence” (e.g. Anselm). Possibility and necessity are discussed from the perspective of the possible worlds. In this way, something is possibly true if it is true in at least one possible world and is necessarily true if it is true in all possible worlds. The central idea about God’s existence is that, if God is a necessary being, He exists in any possible worlds.

The problem of God’s existence is treated in the cognitive linguistics and in the cognitive science of the religion.⁶

In what follows, I will use a simple example to sketch the critique of “existence” as an attribute from the analytical perspective of transgressing the limits of language, especially the way in which the language is legitimately used. If in the sentence: “The whale is a mammal” we give up the attribute “mammal” connected to the whale, we get the sentence: “The whale is.”, where the copula “is” is transformed into an attribute of the whale, an attribute of existence. The

⁶ R. Masson, *Without Metaphor, No Saving God - Theology After Cognitive Linguistic*, Leuven-Paris-Walpole, MA 2014, 217-249.

linguistic error suggested by the example is better emphasized by the following example: “In the marine park of the town there are whales and cachalots”. We give up the word “cachalots” and keep the conjunction “and”. We then get the sentence: “In the marine park of the town there are whales and”. This way the “and” should get an adjectival function such as in “white whales”, while it is easily seen here that something is wrong with the language, that something of the way we normally use language has been violated. On a linguistic level there should be “something” following the copula “is” or the conjunction “and”. This “absence” may induce that “is”, as well as “and” are seen as apparent predicate or attribute. They receive thus a syntactic function which is grammatically strange to them. This is how linguistic or, going beyond the limits of language, ampler, ontological, etc. confusions can be generated.

The ontological argument is in a close relationship with the philosophical problem of *existence*. The nucleus of this paper is given by the relationship between the ontological argument, mathematics and the problem of existence, with the new disputes in the analytical philosophy and analytical theology. In the center of the philosophical attacks against the ontological argument is the concept of *existence*. Is *existence* or not a *property* or a *predicate*?

I AM HE WHO IS⁷

In general, when someone, perhaps an atheist, is interested in someone’s faith, the first question he addresses to that person is: “Do you believe in the existence of God?”. “Existence” as an attribute (“existence” is a property that things can either possess or lack) of an object/subject: “something exists”, “someone exists” is, philosophically speaking, a problematic question, starting, as it has been shown, with Kantian critique. (“God exists” appears to be of the form “S is P”; it appears to attribute a property -the property of existence- to a subject, God. In this logical form the existence is a predicate.) It continues to be a question just as controversial in current analytical philosophy (ontology) as well.

However, the theologically most important and at the same time most challenging thing in this context is the way in which God presents his nature on Moses’s request, the way how he, we should say, defines himself: the only attribute which God, in the beginning, attributes to himself, and which he reveals to man by Moses is the attribute of existence, an attribute which is so problematic and controversial for human understanding from several points of view.

⁷ Exodus 3:14.

¹³ Moses then said to God, “Look, if I go to the Israelites and say to them, ‘The God of your ancestors has sent me to you,’ and they say to me, ‘What is his name?’ what am I to tell them?”

¹⁴ God said to Moses, “I AM HE WHO IS.” And he said, “This is what you are to say to the Israelites, ‘I AM has sent me to you.’” - Exodus 3:13-14⁸

¹² [...] I am God,

¹³ yes, from eternity I AM. [...] - Isaiah 43:12-13

⁵⁸ Jesus replied: In all truth I tell you, before Abraham ever was, I AM. - John 8:58

¹⁷ HE EXISTS before all things and in him all things hold together. - Colossians 1:17

⁴ John, to the seven churches of Asia: grace and peace to you from HIM WHO IS, WHO WAS, and who is to come, [...] - Revelation 1:4

From a logical point of view, in the proposition “I AM HE WHO IS” the presence only of the existential predicate leaves open all possibilities except that which denies existence. (Otherwise it would have violated the logical principle of non-contradiction⁹).

In a possible theological interpretation this may mean that God does not define himself in any determined way, he leaves open all his options of manifestation, the absolute autonomy of being (existing) when he wants, as he wants, and what he wants. God manifests himself freely, apparently arbitrarily in relation to man, in the ways of his choice. In this sense of the absolute, the attribute of existence is connected to transcendence, it is a “transcendent attribute”.

In a possible philosophical interpretation this may mean something similar: that God does not define himself through any of the immanent determinations of man’s world, the only ones that he might have access to in understanding, representation and expression (empirical, factual, phenomenal determinations). In this sense of the absolute too, the attribute of existence is connected to transcendence, it is a transcendent attribute.

The transcendence of the attribute “existence” in relation to God guides by its metaphysical nature not towards the “objectivity” of the world, but rather towards the mystical.

⁸ <http://www.catholic.org/bible/> (4.06. 2016).

⁹ “It used to be said that God could create everything, except what was contrary to the laws of logic. The truth is, we could not *say* of an “unlogical” world how it would look.” – L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, P 3.031. - Project Gutenberg’s Tractatus Logico-Philosophicus, by Ludwig Wittgenstein, October 22, 2010 [EBook #5740] <http://www.gutenberg.org/files/5740/5740-pdf.pdf> (14.12.2015).

“*How* the world is, is completely indifferent for what is higher. God does not reveal himself *in* the world.”¹⁰

“Not *how* the world is, is the mystical, but *that* it is.”¹¹

On the level of language, the language which expresses the world of man, propositions such as: “I AM HE WHO IS.”, “from eternity I AM”, “HE EXISTS before all things and in him all things hold together”, surpass the limits of language, and are situated in the field of the “inexpressible”.

“There is indeed the inexpressible. This *shows* itself; it is the mystical.”¹²

From a theological point of view, the existence of God “as existence” remains in the field of faith, of the divine mystery that faith accepts.

”[...] the presence of two other complementary forms of wisdom - *philosophical* wisdom, which is based upon the capacity of the intellect, for all its natural limitations, [...], and *theological* wisdom, which is based upon Revelation and which explores the contents of faith, entering the very mystery of God.”¹³

From a philosophical point of view the problem is open for reason, for the senses, for any kind of experience, whether empirical, that is, pertaining to facts, or mystical. These considerations bring forth a very important aspect of theology: the forms of manifestation of God’s existence that God reveals to man, the possibilities of his understanding and representation, so that he, the man, would recognize God’s existence in his limited way. On the level of language, this means also the surpassing of the limits of natural language used especially for the world of man. These questions will be discussed once the main criteria for existence in mathematics and empirical sciences (physics) are briefly presented.

Attribute of “existence” in science

The shortest and most definite characterization of ontology as a discipline of philosophy describes it as: “philosophical theories on existence”. (A more detailed description: Ontology is the philosophical study of existence, of reality and of the nature of being as well as the basic categories of beings and their relations.) The *ontological argument* has a theological-ontological purpose, but, more importantly, it is a logical approach - therefore exclusively rational - to theology and philosophy in demonstrating the existence of God.

¹⁰ Wittgenstein, *Tractatus* P 6.432.

¹¹ Wittgenstein, *Tractatus* P 6.44.

¹² Wittgenstein, *Tractatus* P 6.522.

¹³ *Fides et Ratio* 44 (p. 39).

Let’s take *science* as a reference. What are the criteria of existence that formal sciences, like mathematics, and empirical sciences like physics, biology, etc. use in their fields to state that something *exists*? For instance, in mathematics there are explicitly “existence theorems”. In physics there are elementary particles which are said to exist or particles whose existence is explored, and physical media which are said not to exist (classical ethereal medium – Michelson-Morely experiment, etc.)

Attribute of “existence” in mathematics. An example

In mathematics, the criteria of existence of “something” are exclusively connected to the theoretical coherence, specific to mathematics in stating a *mathematical existence*. This theoretical coherence is a necessary and sufficient condition. A single and suggestive example in this respect is the existence of “mathematical entities (objects)”: transfinite numbers, whose existence was promoted and mathematically supported by Georg Cantor. An epistemological benchmark to be referred to in this sense, significant for some possible *epistemological criteria of “existence” in theology*, is the correspondence of mathematician Georg Cantor with Catholic theologians, including Pope Leo XIII.¹⁴

There is the possibility to find some suggestive analogies between *the existence* (criteria of existence) of some mathematical objects (entities): transfinite numbers, and theological thinking, which, on the one hand, do not break the laws of mathematical coherence, and on the other hand, exploit purely mathematical results by theological interpretation. In other words, mathematics (and logic) can be a point of reference, but, very important, only a source of analogy in theological expression.

This short example refers to the case of exchange of letters between German mathematician Georg Cantor and the top community of Catholic theologians, in the second half of the 19th century.¹⁵ As a mathematician, in his dialogue with the community of mathematicians on the subject of infinity,

¹⁴ J. W. Dauben, Georg Cantor and Pope Leo XIII: Mathematics, Theology and the Infinite, *Journal of the History of Ideas* 38.1, 1977, 85-108.

¹⁵ Dauben, Georg Cantor 85.: “He was also keenly aware of the ways in which his work might in turn aid and improve both philosophy and theology. Prompted by a strong belief in the role set theory could play in helping the Roman Catholic Church to avoid misinterpreting the nature of infinity, he undertook an extensive correspondence with Catholic theologians, and even addressed one letter and a number of his pamphlets directly to Pope Leo XIII.”.

Cantor never made reference to God. However, in his private correspondence Cantor made explicit references to God.¹⁶

The first observation is that the existence of some mathematical objects can be correlated with our world (of facts), for instance by finite sets. The second observation is that the existence (Cantor's contribution) of some new mathematical objects can be correlated with a transcendent world, by infinite sets. By analogy, mathematics is correlated with theological content and relations: God and his attributes, God and our finite world, etc. In other words, the propositions about God are mathematical-rational propositions of theology because they show something about God on the basis of mathematical formulations with theological significance. The language of mathematical signs understood as *symbols with theological significance* may imply theological content and representations, that these symbols make possible without infringing internal religious requirements. If we speak *this way* about God - there may be reasons for us to speak like this but they are not mathematical - then we project mathematical objects and forms in theological language. The resulting propositions are interpretations / images of theology. Let us mention, however, that both religious and mathematical language is autonomous on their content level - that is, beyond their linguistic form - and neuter in their mutual relationship. On the one hand, mathematical expression can be projected into the natural language of our finite world; on the other hand it can be projected into the theological language of God's infinity. In strict connection with these issues, it must be emphasized all over again, that mathematics in general (or logic) brings no arguments either for the existence of God, or for the faith in God, or for the theological images or attributes of God. Mathematics (or logic) does not prove anything from a theological point of view. It is just a way of thinking which allows for a rational discourse about God. A rational theological proposition about God can have a *theological meaning* or even a *theological sense*, may *show* something theological, even if it does not share a mathematical form with the God that it speaks about, but only projects a mathematical (or logical) form over Him in its discourse. This way, religious propositions show a certain kind of *theological image* of a *fact* / object which is not from this *world*.

¹⁶ Dauben, Georg Cantor 105-106: "By the early part of 1884, he could write to Mittag-Leffler that he was not the creator of his new work, but merely a reporter. *God* had provided the inspiration, leaving Cantor responsible only for the way in which his articles were written, for their style and organization, but not for their content." (Cantor to Mittag-Leffler, Jan. 31, 1884, in A. Schoenflies, Die Krisis in Cantor's mathematischem Schaffen, *Acta Mathematica* 5, 1927, 15-16.)

Attribute of “existence” in physics

For physics, the theoretical coherence of physical theories, by which the existence of physical entities (objects) is theoretically anticipated, is only a necessary, but not sufficient condition. There is also a need for the correspondence with the world of physical facts according to some “empirical protocols” recognized by the community of scientists (physicists). Similar is the case for biology or history, for instance for the “historical fact” in a strictly scientific sense. In this context, let me mention an extremely important aspect about the “criteria of existence” in sciences: these criteria of existence are established, for each of the sciences, by the scholarly community!¹⁷ From this point of view, there are no significant differences in principle between the theological community spirit and a certain kind of authority of the community of theologians, and the scientific community spirit and a certain kind of authority of the community of scientists. In what regards the theological community’s spirit and consensus, there may be greater differences in certain theological aspects between various communities of theologians. I mean, in particular, the community of Catholic theologians from the point of view of theology, and the Christian community from the point of view of the faith. However, the essential fact is that in both cases, the scientific and theological communities and authorities are those which establish or determine which are the criteria of existence and the criteria of truth for their respective fields of expertise. The way in which nature presents itself to scientists and is recognized as such by them is specific to each science. Let us mention though, that the criteria of existence and truth in the case of empirical sciences, like physics, and social sciences, like history, may differ significantly. For instance, due to their specificities, the “physical fact” and the “historical fact” do not have identical criteria of existence.

Just as much, or just as little, theological criteria of existence correspond to mathematical criteria of existence or the criteria of existence of various empirical sciences. A mathematical theory does not a priori anticipate the “existence” of scientific facts; a mathematical theory does not a priori anticipate theological “existences”.

Scientific meaning. Theological meaning

Moving from the ontological register to the gnoseologic one, as regards the *theological truth*, one may say that the logical / mathematical truth, as well as the “truth-correspondence” do not represent necessary requirements. However, this is

¹⁷ Th. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice (The Structure of Scientific Revolutions)*, București 2008.

not a logical arbitrariness, nor indifference to facts, but the fact that the value of a message prevails in certain situations, beyond its logical correctness or correspondence with facts. The scientific meaning of facts is in fact no more than the meaning of facts within a scientific theory. The theological meaning of facts is external to this scientific meaning and is situated, so to say, in an existential theological horizon; it is the meaning of facts in this horizon. The attribute “existence” is no exception to the specificity of these meanings / senses.

“The sense of the world must lie outside the world. In the world everything is as it is and happens as it does. *In* it there is no value - and if there were, it would be of no value.

If there is a value which is of value, it must lie outside all happening and being-so. For all happening and being-so is accidental.

What makes it non-accidental cannot lie *in* the world, for otherwise this would again be accidental.

It must lie outside the world.”¹⁸

Facts are neutral in value for science. A scientific fact as such is neither ugly nor beautiful, neither good nor bad, neither moral nor immoral, and as to its metaphysical value, it is neither absolute. Also, a scientific fact as *scientific fact* has no connection with God. People with different religious, ethical or political conceptions must relate to facts in the same way, beyond their personal convictions. As physicists, for instance, they can be atheists, Christians, Jews, Muslims; republicans or royalists; moral or immoral, etc. For instance, gravitational attraction or energy conservation, phenomena in general and the laws of physics, must not have anything to do with the existence of God. Consequently, the knowledge of facts and linguistic expression of these facts must remain, as much as possible, neutral for science both as to their value or subjective experiences. For science as such, there is no experience of facts, no experience of science,¹⁹ and no existential dimension. The Church, however, appreciates the religious experience, the experience of faith, the experience of facts such as, for instance, forms of man’s relation to God, something that is completely devoid of meaning and relevance for science. A scientific experience is intersubjectively repeatable. The scientific community only recognizes such kinds of experiences. In contrast, the Church recognizes the possibility of individual mystical experiences, unrepeatable on the level of both the subject and the community. The selective intervention of the Holy Spirit for only some people is accepted by the Church, and is a specific

¹⁸ Wittgenstein, *Tractatus* P 6..41.

¹⁹ As long as such subjective experiences are treated as facts, these are objects of sciences like psychology or neuro-cognitive sciences.

feature of Christian faith. The mystical experience and faith is often expressed in a specific language. Man as a social and cultural being, faithful or unfaithful, lives and communicates in a world full of meaning and values, so that the boundary between various forms of languages – scientific, theological, artistic, philosophical – cannot be, and indeed is not an impassable abyss or an “interdiction” of interdisciplinary communication.

Empirical evidence of God’s existence in relation to faith

The way in which God reveals himself to man, the way in which his existence is recognized as such by man has its own particularities, its own specificity, completely different from science (one or another). Faith is different from reason, it is different from empirical intuition perceived by the senses.

²⁴ Thomas, called the Twin, who was one of the Twelve, was not with them when Jesus came.

²⁵ So the other disciples said to him, ‘We have seen the Lord,’ but he answered, ‘Unless I can see the holes that the nails made in his hands and can put my finger into the holes they made, and unless I can put my hand into his side, I refuse to believe.’

²⁶ Eight days later the disciples were in the house again and Thomas was with them. The doors were closed, but Jesus came in and stood among them. ‘Peace be with you,’ he said.

²⁷ Then he spoke to Thomas, ‘Put your finger here; look, here are my hands. Give me your hand; put it into my side. Do not be unbelieving any more but believe.’

²⁸ Thomas replied, ‘My Lord and my God!’

²⁹ Jesus said to him: You believe because you can see me. Blessed are those who have not seen and yet believe.” - John 20:24-29

This is not to say, however, that one cannot speak about at least partly factual evidence or rational arguments in favour of the existence of God. But it does say something very important: that God’s existence cannot be tested just by a number of scientific experiences and their theories; or it cannot be tested only at the end of a mathematical demonstration; or it cannot be tested only at the end of a logical-philosophical argumentation completed with ontological presuppositions, like ultimately every ontological argument.

God and the reason of man. God and the world of facts

There is, nevertheless, a complementary relation as well between theology and science. I will formulate two theological presuppositions (which, in a different context, pertains to the truths of faith): the mind of man, the reason of man is from God, and the world (of facts) in which man lives is also created by God.

¹ 'In the beginning God created heaven and earth.' - Gen 1:1

Through the act of divine creation, the "World of man – Nature" receives the same attribute of "existence" that God attributes to himself. In this sense the mystical means that this World exists.

"Not *how* the world is, is the mystical, but *that* it is."²⁰

As long as the world "exists" for some theologians - Augustine - the *miracles* of this World are no longer in an ontological, but a gnoseological order.

"A portent, therefore, happens not contrary to nature, but contrary to what we know as nature."²¹

²⁶ "God said, 'Let us make man in our own image, in the likeness of ourselves, [...]'. -

²⁷ God created man in the image of himself, in the image of God he created him, [...]" - Gen 1, 26-27

This entitles those who believe in God, whether "simple" believers like Cantor or theologians, to look for possible sources of closeness in the representation and understanding of God and His World.

³⁶ "Jesus replied, 'Mine is not a kingdom of this world; [...] As it is, my kingdom does not belong here.'" - John 18:36

Man's ability to comprehend, "name" in his own way, or rationally (or scientifically speaking, rationally-mathematically) understand infinity has suggested possible theologically relevant interpretations. The case is by no means the blending of mathematics and theology, but the fact that human reason has come to speak about something that does not come from our finite world, and speak about it in a way that has never been done before. To try to take one step closer to the mystery of "the God Being" starting from these new results of science seems to be a legitimate approach, a natural step in the horizon of theological presuppositions (truths of faith) formulated above. The situation is similar also for certain modern results of empirical sciences, for example physics. Let us only

²⁰ Wittgenstein, *Tractatus* P 6.44.

²¹ Augustin, *The City of God*, 21.8: <http://www.newadvent.org/fathers/120121.htm> (28.01.2016).

mention the current scientific cosmological models, the apparently contradictory duality of the *manifestation* of certain physical realities (e.g., wave-corpuscul duality), etc. One may also add that, in what regards the criteria of existence of science, applicable on a “laboratory scale” (somewhat like the scale of our world in which we actually live), they are often no longer applicable at the scale of the scientific image offered through cosmological models.

Let me emphasize again that this is not a blending of sciences and theology but that the human reason that God gave to man and the way in which the world created by God appears to man by science may lead, through some scientific results, to man’s getting close to the mystery of God. By the critical and constructive spirit they promote, analytical philosophy and theology contribute to the current dialogue between theology, science and philosophy.

“[...] we must [...] explore more directly the relationship between revealed truth and philosophy. This relationship imposes a twofold consideration, since the truth conferred by Revelation is a truth to be understood in the light of reason.”²²

Still, the Scriptures continue to be the fundamental instance that ultimately validates or not the legitimacy of the relations between theology and science, and theology and philosophy.

Many of the theological interrogations formulated in time continue to be just as timely at present. My intention in this presentation is to very briefly describe the interdisciplinary dialogue of our time between theology (analytical theology), philosophy (analytical philosophy) and science (mathematics; physics) on a new, modern question regarding the problem of human spirituality: existence as attribute, which appears, paradoxically, in the Scriptures from the beginning of God’s Revelation to man as *Name*: “I AM HE WHO IS.” The modern understanding of the existence of such a problem and the search for certain analytical solutions for attempts of conceptual clarifications means nothing else than an attempt to take a step closer to understanding the mystery that surrounds God.

Can mathematics be a form of ontological argument?

What can we say if we still choose to speak logically, mathematically or scientifically about the “existence” of God? Then we must accept that we have transgressed the limits of our language, meant one way or another for the “attributes” of man’s World, and we step into the field of the inexpressible. Philosophically speaking, it is a false impression that there are ontological arguments

²² *Fides et Ratio* 35 (p. 30).

(meaning logical evidence) of the existence of God, or that through “scientific creationism” science supports anything of the World of God. The value of a mathematical-theological language does not increase with the rationality of mathematics or the value of mathematics for science. Also, the value of logical-theological language does not increase with the rationality of logic due to the value of logic in our everyday life. Silence is preferable to such pretensions. Only if it is considered, for instance, that mathematical and artistic language are on the same level in theological expression, the “silence” of mathematics in theology can be broken. Mathematical language is just as little “relevant” (or just as relevant) for theology as, for instance, artistic language is for science. (As a game, one can of course transfer the law of energy conservation to musical notes, but it is only for physics to establish/assess whether this enterprise has any value for physics.) Relating to the existence of God any form of language, other than theological language, is obviously in this same position.

The theological proposition presented in a mathematical form, which is therefore a mathematical image, does not communicate, does not *say* anything about a “content that *exists*” in the World of God, it is in no way connected with such “content”, such “existence”. Another suggestion: a mathematical theological image is on the same level with an artistic theological image (melody, painting, poetry, etc.), but while the artistic image speaks (*shows*) to our sensitivity, the mathematical theological image speaks (*shows*) to our reason.

A suggestive illustration: it is accepted that photography as an image reflects an existent reality whose “projection” it is. Let us take for example a documentary photo. It is an image, a “proposition” about a fact. (Completion: If we go beyond it by giving personal value to it, we may say that it reflects something nice (aesthetic), or (im)moral, or existential for us, then it is a nice (aesthetic) or (im)moral or existential image, it is the aesthetic, or moral, or existential projection of a “fact” and it is no longer the mere “fact as such”.)

For instance, using the “mathematical infinity” in the construction of the theological image of God’s infinity, it is not necessary that something of God’s infinity be found *through* the mathematical infinity. Even in the case of a painting “presenting” God, it does not mean that God is “like this”. The painting about God is addressed to our sensitivity, while the “mathematical-theological painting” to our reason. Of course, in both cases – perhaps even more in the mathematical case – we might say that “understanding” is produced. Perhaps. The common denominator is different however: both images produce “experience”.

Mathematics alone does not produce scientific knowledge, nor theological experience. Even more, if mathematics must not conflict with its application in science, the possibility of conflict between mathematics and theology is excluded

from the start. On the one hand, if it is evident that theology and mathematics do not overlap, it should be just as evident that science and mathematics do not overlap either. On the other hand, mathematics may contain the world of facts, may get to the facts, the limits of the scientific world are also the limits of its application, but it may not contain the world of God, it cannot get to the “contents”, the “existence” of this world. Nothing can be said about the ontology of man’s World, or the ontology of the World of God from within mathematics.

The transcendental perspective means to start from mathematics towards the world of facts, to throw the “net” of mathematical language onto the world of facts, of phenomena. By the extension of language, in a theological context, the “net” of mathematical language is thrown onto the transcendental world of God. However, this does not mean that, by the criteria of existence of mathematics, any “mathematical existence” necessarily corresponds to a “theological existence”.

In case of propositions of rational theology starting from mathematics, the mathematical form is used in a relation of projection, the mathematical image is projected *onto* the theological World. Similar situations can also be found in the relation of mathematics with the World of science. In particular, the propositions about God are propositions of rational theology, for they *show* something about God on the basis of a mathematical image. Evidently, this is done without the violation of the correctness and rationality of the mathematical language, and also without the violation of religious requirements, norms, truths and values.

Mathematical existences do not mean that God exists, or that God is infinite, that there are certain attributes of God, etc. A mathematical proposition, only as a mathematical proposition, is not the image of anything theological. However, the language of mathematical signs understood as theologically meaningful symbols may refer to a *theological image* that these symbols construe or represent, with the remark that no such theological affirmation is connected to mathematics. What is connected to mathematics, or to logic in general, is only a matter of language. If we speak *like this* in theology, then we project mathematical forms onto a theological language.

One cannot deny however that, starting from such a mathematical context, beyond the mathematical (logical) form of rational theological language, there is a mystical horizon of meaning of mathematical symbols. Such a mathematical context, such *mathematical forms* are no foundations either for the existence of God, or for faith in God, or for theological images or attributes of God. They are nothing more than forms of language that enable a rational discourse about God. A rational theological proposition about God may have a *theological meaning*, may *show* something theological, even if it does not “share” a mathematical form with the God that it speaks about, but only projects onto Him, in its discourse, a

mathematical form. Only in this way can a rational theological proposition show a certain *theological image* which is the *mathematical image* of a “fact” which is not from this *world*.

Conclusion

“It is not just a question of theological discourse using this or that concept or element of a philosophical construct; what matters most is that the believer’s reason use its powers of reflection in the search for truth which moves from the word of God towards a better understanding of it.”²³

Perhaps the best answer for the question: “Do you think God exists?” is “You do not know what you are asking.” (after Matthew 20: 22 / Mark 10:38).

To a great extent, the concept of “truth”, the criteria of truth, the problem of truth finds itself in a situation similar to that of the concept of “existence”, the criteria of existence.

Nowadays the ontological argument is a modal logic argument, in an analytical perspective of language, about the existence of God. There is, on the level of language, a version of theological argument based on mathematical rationality. The theological language is open to interpretation for the scientific language and the language of mathematics. God’s existence is logical/mathematical possible. From a theological point of view the problem is open for reason, for the senses, for any kind of experience, whether empirical, that is, pertaining to facts, or mystical.

This analysis brings forth a very important aspect of theology: the forms of manifestation of God’s *existence* that God reveals to man, the possibilities of his understanding and representation, so that he, the man, would recognize God’s *existence* in his life, in his world. The way in which God reveals himself to man, the way in which his existence is recognized as such by man has its own particularities. *Faith* is different from *reason*, it is different from *empirical intuition* perceived by the senses. God’s existence cannot be tested just by a number of scientific experiences and their theories; it cannot be tested only at the end of a logical-philosophical argumentation; it cannot be tested only at the end of a mathematical proof.

Knowledge of God’s existence is genuinely human knowledge. God’s existence can be mediate in the human without being derived from humanity (resons, metaphors etc.), or confused or conflated with the human.

²³ *Fides et Ratio* 73 (p. 63-64).

DIALOGICITÀ TRA BIBBIA, UMANESIMO E MEDIOEVO NEL *SECRETUM* DI FRANCESCO PETRARCA

IRINA CRISTINA MĂRGINEAN¹

RIASSUNTO: Con il rintraccio dell'intertesto biblico nel *Secretum* di Petrarca si cerca un nuovo spiraglio per l'approfondimento del senso dell'opera. I rimandi del titolo a testi monastici medievali illuminano la portata della componente autobiografica riferita al fratello certosino nel processo di configurazione dell'opera stessa e del profilo dell'intellettuale umanista.

Parole chiave: Agostino d'Ipbona, Francesco Petrarca, umanesimo, intertesto biblico, visione, movente, letteratura monastica, *secretum meum*, formazione del certosino, intellettuale umanista.

ABSTRACT: *Dialogicity between the Bible, Humanism and the Middle Ages in the Secretum of Francesco Petrarca.* While tracing the biblical intertext in Petrarch's *Secretum*, a new glimmer seems to illuminate upon the sense of the book. The title echoes medieval monastic texts that clarify the importance of an autobiographical data of the poet; referring to his Carthusian brother's monastic formation, Petrarch traces the profile of the humanist scholar.

Keywords: Augustine of Hippo, Francesco Petrarca, humanism, biblical intertext, vision, mainspring, monastic literature, *secretum meum*, Carthusian formation, humanist scholar.

¹ Dottoranda presso la Facoltà di Lettere dell'Università Babeş-Bolyai, Cluj, sta lavorando su una tesi riferita all'intertesto biblico nell'opera di Francesco Petrarca in cotutela con l'Università degli Studi di Pisa. Insegna lingua italiana per gli studenti dell'UBB, in collaborazione con il Dipartimento di Lingue Straniere Specializzate e tiene corsi pratici di traduzioni presso il Dipartimento di Lingue Moderne Applicate.
E-mail: mirinacristina@gmail.com.

REZUMAT: Dialog între Biblie, Umanism și Ev Mediu în *Secretum de Francesco Petrarca*. Examinând ecourile biblice din dialogul *Secretum*, suntem în căutarea unei noi breșe pentru a aprofunda sensul operei. Trimiterea din titlu către texte monastice medievale își răsfânge lumina asupra însemnătății unei componente biografice: relaționarea poetului cu fratele său cartuzian devine relevantă în procesul de configurare a profilului de intelectual umanist al lui Francesco Petrarca.

Cuvinte cheie: Augustin de Hippona, Francesco Petrarca, umanism, intertext biblic, viziune, mobil, literatură monastică, *secretum meum*, formare cartuziană, intelectual umanist.

I. Presentazione

La conversazione familiare tra Franciscus e l'amico Augustinus, trascritta nel periodo successivo alla crisi del «mezzo del cammin» di Petrarca, ma da tale periodo ispirata, avviene nella cornice di una visione della verità. Il titolo ufficiale è *De secreto curarum mearum*, comunemente *Secretum*. Il secondo nome dell'opera non è collocato in capo al testo, ma è una decisione ulteriore dell'autore. Egli lo usa nel Proemio, quasi si trattasse di un vezzeggiativo, di un'espressione del rapporto di particolare amicizia nato dall'affettuosa frequentazione dello scritto o dell'idea di questo libro.

Gli studi condotti sul testo del *Secretum* sono particolarmente assidui a partire dalla seconda metà del secolo scorso. David Marsh² considera che sia questo, tra i testi latini di Petrarca, il più letto, studiato e insegnato e che, tuttora, sfugge ad un'interpretazione definitiva. Il dubbio sollevato dallo studioso spagnolo Francisco Rico circa le date della stesura che, oltre a scomodare la tradizione che dà per scontato il fatto che il tempo dell'azione (1342-1343) fosse anche il tempo della stesura, dà vita ad una nuova lettura degli scritti del Petrarca, ispirata alle idee che lo strumento della finzione letteraria fosse a comoda portata di mano dello scrittore quando trattava temi autobiografici e che Petrarca, in tutta la sua opera, costruisce il proprio personaggio, cioè lui stesso.

Ricordiamo gli studi di maggiore rilevanza sul *Secretum*: Francisco Rico, *Vida u obra del Petrarca. I. Lectura del Secretum* (Padova: Antenore, 1974); Hans Baron, *Petrarch's Secretum: Its Making and Its Meaning* (Cambridge: Medieval Academy

² D. Marsh, The Burning Question – Crisis And Cosmology In The Secret – Secretum in V. Kirkham / A. Maggi (ed.), *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, Chicago 2009, 211.

of America, 1985), Petrarca, *Secretum*, ed. Enrico Fenzi (Milano: Mursia, 1992) con un ricchissimo apparato di note; Petrarca, *Secretum*, ed. e trad. Ugo Dotti, (Roma: Archivio Guido Izzi, 1993), Carol Everhart Quillen, *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998) e David Marsh *The Burning Question – Crisis and Cosmology in the Secret – Secretum* in V. Kirkham, A. Maggi, *Petrarch: A Critical Guide to Complete Works*, 211-217 (Chicago: The University of Chicago Press, 2009).

La trama del libro è semplicissima. Apparsa la verità nelle sembianze di una bellissima donna, entra in scena Augustinus, uno dei padri della chiesa cristiana, amante però della cultura classica pagana e quindi il prediletto di Petrarca tra i padri della chiesa. I due si intrattengono, dinanzi alla personificazione della Verità, lungo i tre giorni in cui è suddivisa l'opera, su tematiche intente a delineare lo statuto di Petrarca, l'intellettuale umanista. La scena introduttiva, della cornice, ricalca da vicino, anche se in maniera molto più semplificata, l'impostazione dell'introduzione della visione dantesca. La Verità celebrata da Petrarca nel poema *Africa*, come fosse un'altra Beatrice, chiede ad Augustinus di curare, con la sua parola, la malattia di Franciscus, allo stesso modo in cui Virgilio venne in aiuto a Beatrice e si fece guida di Dante nella sua crisi.

La costruzione iniziale della scena avrà apparentemente poco peso nella trama della conversazione che costituisce, nei fatti, il libro. Non si ricorda, infatti, quasi per niente, la presenza della Verità personificata, ma tutta la conversazione potrà avvenire grazie all'esercizio di educazione e di purificazione dello sguardo al quale la Verità provoca Franciscus: «da troppo tempo, da troppo, hai sinora guardato alla terra con occhi di caligine; e se tanto essi sono rimasti affascinati da questa miseria mortale, cosa pensi che avverrà se li leverai verso l'eterno?» Anche la forza curativa e redentiva della conversazione e della scrittura sarà continuamente sottolineata, e nel contempo vagliata, come lo sarà in tutta la tradizione umanistica, lungo tutta la conversazione tra Franciscus e Augustinus.

Il nostro avvicinamento al *Secretum* verterà su quanto ci sembra di poter intravedere nell'intreccio che si crea dentro la scrittura petrarchesca tra scrittura sacra e scritti dei classici antichi e si riferisce all'*exemplum* che le due offrono, in particolare alla forza di redenzione reciproca.

I testi di riferimento

L'edizione di riferimento del *Secretum* a cui facciamo riferimento nella nostra ricerca è quella nella traduzione di Ugo Dotti, edita a Roma presso Archivio Guido Izzi nel 1993 (pp. 225 [228]).

Per il testo biblico ho seguito le due edizioni della *Vulgata* riscontrate in internet, *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1979, XII, pp. 2154, riprodotta sul sito http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html e R. Gryson, B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D Sparks, W. Thiele *Biblia Sacra Vulgata*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007 pubblicata on line all'indirizzo <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata/lesen-im-bibeltext/>.

II. L'inventario dei richiami biblici rintracciati nel *Secretum*

In un suo articolo su *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, Giovanni Pozzi³ fa riferimento all'importanza dello studio delle ricorrenze bibliche nel corpus petrarchesco al fine di comprendere le intenzioni del poeta quando utilizza il testo sacro. Sfrutteremo, dunque, tale strumento poiché le affermazioni⁴ del poeta potrebbero essere qualificabili come mera finzione autobiografica (seppur intenta a rendere le tanto desiderate unità interiore e coerenza almeno al personaggio rappresentante Francesco Petrarca⁵).

In tal senso si vogliono ricuperate le citazioni o i riferimenti biblici contenuti nel *Secretum*, lo scritto che sembra esprimere la lotta interna di Franciscus con il proprio «superego dottrinale»⁶, dibattito che precede (o costantemente accompagna) la tensione a ciò che pare presentarsi come una prefissa conversione intellettuale ed esperienziale.

Tra le varie letture possibili del *Secretum* che gli studiosi hanno intuito in seguito alla datazione di Francisco Rico, crediamo di dover seguire quella di Carol Everhart Quillen per la quale la conversazione del *Secretum* non può rappresentare solamente il confronto tra due modi alternativi di vivere rappresentati da Augustinus e Franciscus che, per certi versi, raffigurano le lotte interiori di Petrarca. Infatti, secondo Quillen, il libro tratta «an exploration of the specifically humanist project of reviving and emulating the literary and cultural standards of

³ G. Pozzi, *Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia*, in: *Alternatim*, Milano 1996, 143-188.

⁴ Per esempio, nella *Familiare* XXII,10 in riferimento alla conversione dai classici pagani ai classici cristiani.

⁵ G. Billanovich, *Petrarca letterato – Lo scrittoio di Petrarca*, Roma 1947, 19 considera che il poeta tende a conformarsi a ciò che, in seguito a riflessione ragionata, esprime per iscritto, in quanto il suo proposito è «difendere con cuore vigilante la dignità della persona e dell'arte».

⁶ Marsh, *Petrarch: A Critical Guide*, 211.

antiquity [...]». Per questo conclude, «The *Secretum* simultaneously questions some of the assumptions on which these approaches are based. Thus the *Secretum* initiates certain discursive practices characteristic of humanism, even as it undermines the authority of humanist discourse» (190).

II.1 I richiami biblici nel *Prohemium*

Il proemio del *Secretum* contiene un tessuto biblico più fitto rispetto alle altre parti dell'opera. Ho perciò individuato due categorie tematiche per cui si possono distinguere i richiami scritturistici:

- a. Il lessico della *visio*
- b. Il lessico riferito all'operazione e all'intenzione della scrittura petrarchesca.

II.1.a Le tappe della *Visio* e il lessico proprio

La descrizione del personaggio apparso in visione

Oculorum suorum sol fundebat [1.1] richiama la visione di Dan 10,6 *oculi eius ut lampas ardens*, quella di Giovanni, nell'Apocalisse 1,14 (i cui particolari sono evocati in Apc 2, 18) e quella del cavaliere in Apc 19,12: *oculi eius velut flamma ignis / Haec dicit Filius Dei, qui habet oculos ut flammam ignis / Oculi autem eius sicut flamma ignis*.

Le locuzioni

1. L'invito a non temere

Noli trepidare, neu te species nova perturbet [1.1] richiama il «non temere» che ricorre come *incipit* di ogni discorso svoltosi in una visione biblica, seguito dall'auto-presentazione del personaggio apparso. E qui, sebbene con termini diversi, c'è l'eco di *noli metuerere* rivolto a Daniele (Dan 10, 12) e di *noli timere* rivolto a Giovanni (Apc 1,17).

Il verbo *trepidare* (o derivati) ricorre soltanto nell'Antico Testamento, per undici volte, con maggiore frequenza nel libro dei Salmi (5 ricorrenze: in Ps 14, v 5 *illic trepidaverunt timore* – con riferimento a coloro che non invocano Dio –, in Ps 27, v. 1 *Dominus protector vitae meae; a quo trepidabo?*, in Ps 31, v. 23 come nome deverbale *Ego autem dixi in trepidatione mea*, in Ps 53, v. 6 *illic trepidaverunt timore*, in Ps 116, v. 11 *Ego dixi in trepidatione mea: 'Omnis homo mendax'*). Il termine non identifica in nessuno dei casi una classe di persone in base al loro atteggiamento accogliente o di rifiuto della divinità, bensì caratterizza il modo di stare dell'uomo dinanzi a Dio.

Ritroviamo il vocabolo nell'Ecclesiaste 34, 16 *Qui timet Dominum, nihil trepidabit* ma con connotati diversi dalle precedenti ricorrenze: il credente è definito tramite la negazione dell'atteggiamento timoroso.

Per tre volte troviamo il termine nei libri profetici (Is 10,29: *trepidat Rama, Gabaa Saulis fugit*, Ier 5,22: *Numquid me non timebitis, ait Dominus, et a facie mea non trepidabitis?* ed Ez 12,18: *Fili hominis, panem tuum in conturbatione comede; sed et aquam tuam in trepidatione et sollicitudine bibe*). Le tre situazioni si riferiscono all'atteggiamento che contraddistingue il credente dinanzi al suo Dio, mentre l'assenza di tale atteggiamento qualifica i non credenti. In 1Mac 16,6 (*vidit populum trepidantem ad transfretandum torrentem*) l'atteggiamento dell'uomo è provocato non dalla presenza della divinità, bensì dinanzi ad una forza naturale, quella di un fiume. Inoltre, in 2Mac 3,14 (*Non modica vero per universam civitatem erat trepidatio*) la trepidazione è provocata dal potere politico.

Il timore come trepidazione, dunque, benché non compaia nei testi delle visioni antico-testamentarie, connota soprattutto l'atteggiamento dell'uomo dinanzi alla divinità, ossia dinanzi ad una forza superiore alla propria.

Non dobbiamo dedurre, quindi, che Petrarca consideri di trovarsi dinanzi alla divinità al momento della visione della Verità incarnata, bensì che intenda sottolineare l'appartenenza della verità alla realtà ultraterrena, quindi sufficientemente distante per assicurare l'oggettività ma anche investita di una forza superiore, penetrante fin nella parte più intima, che consente la conoscenza di sé.

2. Il personaggio della visione esprime la propria missione e consegna una missione al mortale presso il quale rende visita.

Tibi auxilium latura descendi [...] hactenus terram caligantibus oculis aspexisti [1.2]. L'intervento della verità avviene quasi in risposta ad una preghiera inespressa, ma di cui possiamo tuttavia identificare gli echi in Ps 120, il *Canticum Ascensionum*: *Levabo oculos meos in montes: unde veniet auxilium mihi*.

3. Manifestazioni di cura e affetto nei confronti del veggente

Aurem mortalis hominis humana vox feriat [3.4] richiama la contraria risposta di Abramo al ricco nella parabola di Lc 16, 19-31: *Si Moysen et Prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent*. A differenza dei fratelli del ricco epulone, a Franciscus viene concesso di ascoltare la voce di uno *ex mortuis*, come lo fu per Tondallo, secondo la tradizione delle visioni medioevali.

[...] *simul ne benigne intuens paternoque refovens complexu, in secretiorem loci partem Veritate previa parumper adduxit* [3.4]: la cura si manifesta sia nello sguardo benigno che, nell'abbraccio paterno di Augustinus il quale – come un *alter Christus* – sulla

scia di Mc 6,31 conduce il suo discepolo in un luogo appartato che sarà il luogo dell'*otium*, in cui il nuovo umanista, in colloquio con il maestro, potrà tracciare il disegno della nuova corrente culturale incaricata a curare e sanare l'umanità.

Atteggiamento e risposta del veggente

Rursus igitur in terram oculos deicio [2.3] dà addito all'eco del rimprovero di Os 11, 7: *vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum*.

Il contesto in cui si svolge il dialogo che mette in evidenza la preziosità, ma anche la fragilità dei valori umanistici (o della loro accoglienza) è quello di una canonica visione biblica che precede ogni momento significativo della storia cristiana della salvezza. Si può congetturare che, creando la cornice della visione, l'intento di Petrarca fosse quello di avvalorare il proprio lavoro di recupero dei testi degli antichi (non soltanto sul piano del recupero dei manoscritti, ma anche del recupero della preziosità di quei testi per la cultura cristiana del tempo) e considerarlo uno dei momenti fondamentali che scandiscono la storia dell'uomo o della salvezza cristiana. L'umanista è, dunque, colui che estende un rinnovato segno di salvezza.

II.1.b L'operazione della scrittura e il senso del libro

Il movente della scrittura

La conoscenza del divenire della propria persona *qualiter in hanc vitam intrassem, qualiter ve forem egressurus* [1.1] richiama Iob 1, 21: *Nudus egressus sum de utero matris meae et nudus revertar illuc*. L'intertesto si riconosce non solo a partire dall'avverbio interrogativo *qualiter* che trova la risposta nell'aggettivo *nudus*, ma anche dal chiasmo che si crea tra i due testi in funzione della posizione del verbo *egredior*. Questa, dunque, la cornice della complessa corrente umanistica, del lavoro della scrittura, del lavoro di Petrarca stesso.

Il titolo-segno della dialogicità culturale

Secretum enim meum est [4.1] richiama il passo di Is 24, 16: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* nella traduzione di Girolamo, errata per come risulta dal paragone con la *Septuaginta*. Il versetto è utilizzato, secondo la traduzione latina, da Bernardo di Chiaravalle nel Sermone XXIII.⁹⁷ – *De celarii sponsi* – del *Commento al*

⁹⁷ Bernardo di Chiaravalle, *Sermones in Cantica Canticatorum*, in: *Sanctorum Patrum Opuscula, Selecta*, Series Altera V, Oeniponte 1888, III-740 [744].

Cantico dei Cantici 1,4; entra, quindi, nell'immaginario cristiano medievale, come riferito al luogo dell'incontro personale con Dio.

Morfologicamente *secretum* è participio di *secernere*, verbo che copre un ampio campo semantico: separare, dividere, mettere da parte, respingere, escludere, scartare, eliminare, distinguere, riservare⁸.

Nella *Septuaginta*, il termine utilizzato è il participio presente attivo ἄθετοῦντες (>ἄ-θετῶ: violare, trasgredire, respingere, abolire, rifiutare⁹). E il testo complessivo è diverso da quello tradotto da Girolamo: «Guai ai trasgressori che trasgrediscono la legge».

Nel titolo del *libellus* petrarchesco, il participio di *secernere* ha, anzitutto, valore aggettivale (*De secreto conflictu curarum mearum*) per cambiare poi consistenza, verso la conclusione del *Prohemium*, allorquando il titolo viene spiegato. Assume quindi valore nominale, e diventa sottotitolo, quasi denominazione vezzeggiativa, ad indicare l'affetto particolare che l'autore gli riserva:

«Tu, dunque, libretto, fuggendo i ritrovi degli uomini, sii pago di rimanere con me senza smentire il tuo nome. Tu sei infatti il 'mio Segreto' e tale sarai chiamato: e quand'io sarò immerso in più alte occupazioni, come conservi tutto quello che fu detto in segreto, in segreto me lo ricorderai» (4.1)¹⁰.

«In segreto», traduzione di *in abdito* (che nelle edizioni moderne della *Vulgata* diventa *in abscondito*) è il sintagma che designa, nel capitolo 6 del vangelo di Matteo, il luogo in cui, se svolta la *oratio* in compagnia delle altre due attività che la sostengono, *elemosyna* e *ieiunio*, è scongiurata l'ipocrisia.

Sul legame affettivo che potrebbe stare alla base dell'ideazione di questo libro e offrirne una traccia unitaria di lettura, ritorneremo dopo aver presentato i richiami biblici della parte rimanente del testo.

II.2 Liber primus

L'inventario dei frammenti che rimandano al testo biblico, in questo primo libro, si riduce a tre elementi:

⁸ I significati di *secernere* nel Dizionario italiano-latino Olivetti <http://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php>. (29.06.2014)

⁹ L. Rocci, *Vocabolario greco italiano*, trentasettesima edizione, Roma 1993, XX – 2074 [2082].

¹⁰ *Tuque ideo, libelle, conventus hominum fugiens, mecum mansisse contentus eris, nominis proprii non immemor. Secretum enim meum es et dixeris; michique in altioribus occupato, ut unumquodque in abdito dictum meministi, in abdito memorabis.* La traduzione di cui ci avvaliamo appartiene al prof. Ugo, pubblicata in F. Petrarca *Secretum*. Introduzione, Traduzione e Note di U. Dotti, Roma 1993, XLVII-225.

1. Augustinus, mentre delinea i tratti del «vero uomo», esprime l'azione della ragione sulle passioni dicendo *freno motus animi coherceat* [10.6] e ricorda, così, l'ammonimento del Ps 32, v. 9: *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus; in campo et freno si accedis ad constringendum*. L'ammonimento biblico è finalizzato a richiedere l'uso dell'intelligenza che distingue la persona dalle bestie. Il *frenus* che Augustinus porta in discussione si applica al *motus animi*. Sembra, in tal modo, che Petrarca voglia indicare una corrispondenza nel discorso di Augustinus tra quanto simboleggiato da *equus et mulus* e il *motus animi*, suggerendo così che la redenzione dell'ultimo avviene tramite l'uso dell'*intellectus*, ma contemporaneamente caratterizzando quest'ultimo quale strumento coercitivo.

2. In 11.9-10 Augustinus presenta i temi e gli argomenti della meditazione sulla morte e descrive i supplizi del momento del transito come una condanna antecedente al giudizio e indipendente, quindi, dall'eventuale esito. Benchè l'immaginario sull'aldilà sia ricchissimo nel discorso di Augustinus, l'unico elemento di ricorrenza comune ai testi scritturistici nella descrizione della condanna è il termine *sulphur* (Gen 9,24: *pluit super Sodomam et Gomorram sulphur et ignem*; Ps 11, 6: *Pluet super peccatores carbonem ignis et sulphur*, Ez 38,22 *ignem et sulphur pluam super eum et super exercitum eius et super populos multos, qui sunt cum eo*; Apc 20,10: *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta*).

3. In [15.4] abbiamo una citazione esplicita di Sap 9,15 (erroneamente qualificata da Petrarca come brano *apostolicum*): *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*. Per giustificare l'attribuzione delle parole all'Apostolo, Dotti¹¹ suggerisce i riferimenti paolini: 2Cor 4,16: *Propter quod non deficimus, sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpitur, tamen is, qui intus est, noster renovatur de die in diem* e 2Cor: i primi versetti del capitolo 5: *Scimus enim quoniam, si terrestris domus nostra huius tabernaculi dissolvatur, aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, aeternam in caelis. Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quae de caelo est, superindui cupientes, si tamen et exspoliati, non nudi inveniamur*.

Certamente, in questo caso il *Secretum* rovescia il senso del *De civitate dei* XIV,3: *ne caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibile carnem*¹²;

¹¹ Petrarca, *Secretum*, n. 15.4, 46.

¹² Agostino d'Ippona, *Opera Omnia* su <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. (27.02.2016)

II.3 Liber secundus

In [2.1] i versi citati da Augustinus e ricavati dall'*Eneide*: *aspice qui coeant populi, que menia clausis / ferrum acuant portis in te excidiumque tuorum*, attivano il ricordo di Ps 2,1-2 *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus christum eius*. I versi dell'*Eneide* di Virgilio che richiamano un testo biblico sono emblematici per quanto Augustinus è chiamato a sostenere circa la redenzione dei classici antichi, riproponendo d'altronde la visione agostiniana dell'Ottavo libro delle *Confessioni* (7.17) dove la lettura del *Hortensius* di Cicerone è preliminare alla conversione; si riconosce dunque la presenza di elementi redentivi inerenti al cristianesimo nella stessa letteratura pagana.

Al [2.4] *memorantem nullis tuis meritis illa sibi singularia contigisse* corrispondono le parole di Paolo: *1Cor 4,7 Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis.*

Augustinus, continuando a dimostrare come il mondo si opponesse a Franciscus nella sua ricerca per conoscere se stesso, in [2.7] dice: *Quanquam vel multa nosse quid relevat si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus barbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti?* La struttura accumulativa richiama l'enumerazione dell'inno paolino: *Si linguis hominum loquar et angelorum [...]. Et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam[...]. Et si distribuero in cibos omnes facultates meas et si tradidero corpus meum, ut glorier, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. (1Cor 13,1-3).*

Il richiamo di Augustinus in [8,5] *Oculos ad altiora non erigis* ricorda per la seconda volta il versetto di Osea 11, 7 *vocant eum ad altum, sed simul non erigunt eum.*

[11.11] *vel, quod Paulo fecit apostolo, ad perfectionem virtutis et infirmitatis experientiam denegasset* è un riferimento esplicito a 2Cor 12, 9 *Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur* e queste parole di Cristo a Paolo sono un'eco di Is 40,29: *dat lasso virtutem et invalido robur multiplicat.*

La risposta di Franciscus: *si forte miseratus Omnipotens labores meos aurem precibus quotidianis accomodet, et quibus si iuste fuissent gratiam non negasset, idem ipse iustificet* [11.11] richiama quella degli abitanti di Ninive in Ion 3,9 *Quis scit si convertatur et ignoscat Deus et revertatur a furore irae suae, et non peribimus?* facendo in tal modo nascere nel lettore la domanda se Petrarca, pur ludicamente, non avesse avuto l'intenzione di accollare ad Augustinus il sentimento accusatorio di Giona nei confronti di Dio che salva i niniviti e, quindi, Franciscus ovvero l'opera di Petrarca e quanto da lui recuperato dalla classicità.

II.4 Liber tertius

Ancor meno numerosi del libro precedente, gli echi biblici del terzo registrano in capo all'elenco il richiamo, per la terza volta, al versetto di Os 11.7 nel brano [4.6]: *Illa iuvenilem animum ab omni turpitudine revocavit, uncoque, ut aiunt, retraxcit, atque alta compulit expectare.*

Con il brano successivo arriviamo alle contestazioni di Augustinus per quanto riguarda l'amore di Franciscus per Laura: [4.6] *Illa iuvenilem animum ab omni turpitudine revocavit, uncoque, ut aiunt, retraxcit, atque alta compulit expectare.* Dotti¹³ indica il frammento paolino a cui si può risalire: Rom 1,25 *coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori.* Laura ossia l'ispirazione dei versi d'amore (o di tutti quelli in volgare), sarebbe quindi collocata tramite coloro che *veritatem in iniustitia detinent* (Rom 1, 18).

In [10.2] Augustinus utilizza un verso di Petrarca (*Psalmos Penitentiales III*) a modo di argomento *advesperascit enim et nox est amica predonibus*, dopo una sequenza di imperativi (*I modo felix [...]. I securus*) per convincere Franciscus di tornare in Italia (che, per la lontananza da Avignone e da quanto da essa simboleggiato, raffigura la strada giusta da percorrere). L'eco biblica è di Lc 24,29, dove i discepoli, a Emmaus, chiedono al *peregrinus* di rimanere con loro *Et coegerunt illum dicentes: 'Mane nobiscum, quoniam advesperascit, et inclinata est iam dies'*. Con questo intertesto si produce un accumulo di sensi contrari, quindi il luogo verso il quale il Poeta è invitato ad andare è quello al quale ha aderito da sempre e in cui è sempre rimasto, sebbene ciò non sempre gli fu possibile fisicamente: l'Italia.

In [13.9] *ad petram parvulos tuos allide ne, si creverint, ipsi te ceno subruant* i pensieri che rievocano il passato sono identificati ai figli dei babilonesi, quindi Augustinus augura la beatitudine di Ps 136,9: *Beatus, qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram* chiedendo per i primi un identico trattamento. L'apparato di note, fornito da Dotti (174) specifica che «il detto davidico è ripreso e spiegato in *De otio* II dove è anche detto che la rupe è Cristo (secondo Paolo, 1Cor 10,4). Il passo è esemplato su Gerolamo *Epist. 22 6*».

Raccogliamo un ultimo momento dell'intertesto biblico in *Secretum*, [17.5]: *Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam* che ricorda, come già rilevato da Santagata¹⁴, il vangelo di Giovanni 6,12: *Colligite, quae superaverunt, fragmenta, ne quid pereant* e che crea il legame con il titolo latino del *Canzoniere: Rerum Vulgarium Fragmenta.*

¹³ Petrarca, *Secretum*, 132 n.

¹⁴ Petrarca, *Canzoniere*, edizione commentata a cura di M. Santagata, Milano 1996, 7.

La raccolta delle briciole di pane avanzato dalle opere dei classici, pane conservato dalla storia e riproposto dall'umanesimo, nella luce riflessa della *lectio biblica* di Petrarca diventerà dunque la scorta nutriente dell'umanità per i secoli a venire.

III. La fortuna di una traduzione errata

III.1 Riferimenti extra-biblici

La tradizione critica¹⁵ collega il termine *secretum* al *Remedia amoris* (vv. 581-582: *Non tibi secretis (augent secreta furores) / Est opus: auxilio turba futura tibi est*) di Ovidio, sebbene si evidenzino le diverse designazioni: per Ovidio la reclusione e quindi la solitudine rappresentano un pericolo, mentre per Petrarca sono un mezzo che conduce a migliorare la propria persona, similmente all'accezione reperita in Quintiliano (citata da Petrarca in *De vita solitaria* 1.4) che elogia la solitudine in quanto essenziale allo studio.

Tralasciando la tradizione classica, tenderemo una lettura diversa, a partire dal dialogo che questo termine potrebbe indicare tra lo scritto del Petrarca e la tradizione monastica della parola.

III.2 Le due varianti di traduzione della Bibbia

Il riferimento biblico potrebbe dunque essere, come già indicato, al testo di Isaia 24,16 secondo la traduzione conservata nella *Vulgata*:

A finibus terrae laudes audivimus: 'Gloria iusto'. Et dixi: 'Secretum meum mihi, secretum meum mihi. Vae mihi!'. Praevaricantes praevaricati sunt et praevaricatione praevaricantium praevaricati sunt.

La *Septuaginta* utilizza in quella stessa posizione, il termine ἀθετοῦντες (>ἀ-θετῶ: violare, trasgredire, respingere, abolire, rifiutare) come già visto. Anche il senso complessivo del testo greco è diverso da quello nella traduzione latina di Girolamo: «Guai ai trasgressori che trasgrediscono la legge».

III.3 Il sintagma *secretum meum mihi* nei testi della tradizione monastica

Il sintagma della *Vulgata* è utilizzato da Bernardo di Chiaravalle nel Sermone XXIII.IV.9 (*De celarii sponsa*) sul *Cantico dei Cantici* 1,4 (*Introducat me rex in cellaria sua*) al fine di spiegare, per analogia, le stanze (*cellaria - cubiculum regi*)

¹⁵ Marsh, *Petrarch: A Critical Guide*, 213.

dell'anima, in cui si svolge la *theorica contemplatio*. L'espressione entra, quindi, nell'immaginario cristiano medievale, come riferimento al luogo dell'incontro personale con Dio, tema dalla grande fortuna nella letteratura mistica successiva.

«Bisogna cercare la camera nuziale del Re nel segreto della contemplazione speculativa. Ma, come ricordo di aver detto degli unguenti, che cioè ve ne sono molti e diversi presso lo Sposo, né tutti a disposizione di ognuno, ma riservati a ciascuno secondo la diversità dei meriti, così penso che non vi sia una sola camera da letto, ma parecchie. Poiché non vi è neppure una sola regina, ma molte; e molte sono le concubine, e innumerevoli le giovinette. E ognuna di esse trova per sé e per lo Sposo un luogo segreto, e dice: Il mio segreto è per me, il mio segreto è per me.»¹⁶

Bernardo ricorre alla metafora antico-testamentaria per arricchire di connotato sponsale la designazione evangelica (Mt 6, 5-8: *tu autem cum orabis intra in cubiculum tuum et cluso ostio tuo ora Patrem tuum in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi*) della 'cameretta' - luogo di incontro tra l'uomo e Dio. I *Sermoni* sono scritti nel periodo maturo del santo, tanto è vero che restano incompiuti, data la sua morte avvenuta nel 1153.

Quasi contemporaneamente, un uso simile del sintagma biblico si riscontra negli scritti di un amico e poi biografo dell'abate di Chiaravalle, il cistercense Guillaume de Saint-Thierry, ex-benedettino, nella *Lettera ai fratelli di Mont-Dieu*, soprannominata *Epistola aurea*, scritto che risale al 1145. Si tratta di uno scritto-dono del cistercense, per ricambiare i certosini di Mont-Dieu che lo avevano fraternamente ospitato, ma è soprattutto segno di amicizia e di apprezzamento per lo stile di vita da essi assunto, per consolarli e sorreggerli. Il testo alimenta la fortuna del sintagma ripreso dal testo di Isaia *Secretum meum mihi, secretum meum mihi*. La conclusione della lettera riprende l'espressione, indicandola adatta a segnare il territorio della cella del certosino come anche quello della sua «coscienza», dunque della sua vita interiore, spirituale.

«Pertanto l'unico atteggiamento conveniente a chi rivolge verso di Lui il pensiero, è umiliarsi in tutto e rendere gloria nella propria persona al Signore Dio

¹⁶ Bernardo di Chiaravalle, *Sermones in Cantica Cantorum* (http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1090-1153,_Bernardus_Claraevallensis_Abbas,_Sermones_in_Cantica_Canticorum,_LT.pdf) in *theoricae contemplationis arcano regis esse quaerendum cubiculum. Sed quomodo de unguentis dixisse me scio, multa videlicet et diversa penes sponsum ea esse, nec omnia praesto omnibus, sed sua quibusque pro diversitate indulta meritorum: sic quoque non unum puto cubiculum regi esse, sed plura. Nam nec una est regina profecto, sed plures: et concubinae multae sunt, et adolescentularum non est numerus. Et unaquaeque invenit secretum sibi cum sponso, et dicit: Secretum meum mihi, secretum meum mihi.* (01.02.2016) La traduzione riportata è disponibile on line: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/misticaristiana/bernardocantico.pdf>. (01.02.2016).

suo; nella contemplazione di Dio, abbassare la considerazione di sé; nell'amore del Creatore, stare sottomesso ad ogni creatura umana; offrire il proprio corpo come ostia santa, vivente, gradita a Dio, suo ossequio razionale. Anzitutto, poi, non gustare delle cose divine più di quanto sia giusto, ma gustarne con sobrietà e nella misura della fede concessa da Dio; non porre i suoi beni sulle labbra degli uomini, ma nasconderli nella cella e tenerli celati nella coscienza, cosicché, come un'iscrizione, tanto sullo stipite della cella quanto su quello della coscienza vi sia scritto: 'Il mio segreto appartiene a me, il mio segreto appartiene a me'¹⁷.

L'utilizzo, questa volta, è quasi un parallelo, in chiave monastica, allo *Sh'ma Yisrael* deuteronomico (*Dt* 6, 4-9). La frase *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* scritta sugli stipiti della casa fisica e interiore è destinata, dunque, a svolgere una funzione mnemonica riferita alla relazione fondamentale, vitale e contemporaneamente portatrice di senso, dello stato di vita certosino, nonché suo movente.

Nonostante le chiavi particolari di lettura, entrambi i testi designano con il termine *secretum* quanto accade nell'anima del monaco in stretta connessione con la relazione che lo unisce al proprio Signore, e ciò sia sul piano dell'esperienza orizzontale, spesso caratterizzata dalle umiliazioni o sofferenze fisiche, accettate o subite, sia su quello verticale, del rapporto mistico con la divinità, in cui il monaco percepisce le consolazioni ricevute nella contemplazione.

L'uso del sintagma nella traduzione della *Vulgata* si tramanda perfino nell'epoca a noi contemporanea. Lo riscontriamo utilizzato da Edith Stein¹⁸ quando la sua conoscente Hedwig Conrad-Martius le chiede chiarimenti sulla decisione di entrare nel monastero carmelitano di Colonia. Per tutta risposta lei

¹⁷ Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, introd., texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet, OSB (Sources chrétiennes 223), Paris 1975, 384: *Cogitantis ergo est in omnibus humiliare seipsum et glorificare in seipso Dominum Deum suum; in contemplatione Dei, vilesce sibi; in amore Creatoris subjectum esse omni humanae creaturae; exhibere corpus suum hostiam sanctam, viventem, Deo placentem, rationabile obsequium suum. Prae omnibus autem non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, et secundum datam a Deo mensuram fidei; bona sua non ponere in ore hominum; sed celare in cella, et recondere in conscientia; ut hunc, quasi titulum, et in fronte conscientiae, et in fronte cellae, semper habeat: Secretum meum mihi, secretum meum mihi*. La traduzione è ripresa dall'edizione italiana edita presso Piemme, 1997 a c. di G. Bacchini da www.gianfrancobertagni.it. (01.02.2016).

¹⁸ Fenomenologa tedesca di origine ebrea, discepola di E. Husserl, autrice tanto di studi filosofico-antropologici quanto di scritti spirituali; nel 1933, per le leggi razziali le è vietato continuare la sua attività di insegnante, quindi entra a far parte di una comunità di monache carmelitane scalze. Continua il suo lavoro intellettuale, si occupa soprattutto dell'opera di Giovanni della Croce. In seguito, il 7 agosto 1942, è deportata ad Auschwitz e vi muore in una camera a gas, due giorni più tardi.

cita Isaia: *Secretum meum michi*¹⁹. Sicuramente, la futura autrice di *Scientia crucis*²⁰, lo studio su Giovanni della Croce rimasto incompiuto a causa della sua deportazione ad Auschwitz, non ignora l'interpretazione al sintagma, offerta dal mistico spagnolo nel *Cantico spirituale*²¹.

In questo trattato teologico-spirituale, facendo riferimento alla visione riferita da Elifaz il Temanita (*Giobbe* 4, 12-16: *porro ad me dictum est verbum absconditum et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri eius in horrore visionis nocturnae quando solet sopor occupare homines pavor tenuit me et tremor et omnia ossa mea perterrita sunt*), il mistico spagnolo spiega il brano di Isaia. Infatti la motivazione della segretezza ci sfugge non solo nel testo di Isaia (in cui, però, si tratta di una svista traduttiva di Girolamo). Ma Giovanni della Croce adduce anche l'esempio di una situazione simile, quella dello scritto paolino, la seconda lettera ai Corinzi (12,4: *raptus est in paradisum et audivit arcana verba quae non licet homini loqui*), dove l'apostolo qualifica illecito o impossibile (ἔξόν) riferire certe parole manifestate da Dio all'uomo. La ragione è individuata nella modalità della conoscenza. L'avverbio 'furtivamente', che definisce la modalità di acquisizione della conoscenza durante la visione, avalla l'impegno del soggetto a celare quanto appreso.

IV. Un'ipotesi sulla generazione del *Secretum*

Secretum meum enim es può confermare non solo il collegamento fra la tradizione biblica del testo della *Vulgata* e lo scritto petrarchesco, ma è interpretabile anche come segno che il contenuto del libretto si inserisce nel contesto creatosi a partire dall'interpretazione monastica del versetto di Isaia.

L'uso del sintagma imprestato dagli scritti per i monaci crediamo non sia dovuto semplicemente al contesto culturale dominante di impronta cristiana, ma soprattutto al legame affettivo con il fratello Gherardo, fondamentale per Petrarca. Possiamo congetturare che Petrarca avesse intuito di poter definire la propria posizione di intellettuale secondo il modello di costruzione dell'identità monacale certosina che poteva aver appreso da Gherardo (visitato per la prima volta in Certosa lo stesso anno della redazione del *Secretum*, nel 1347). Oppure, il profilo del letterato umanista potrebbe essere stato generato per una costruzione fantastica nata dal desiderio di comprendere in maniera più approfondita l'esperienza del fratello. Tale desiderio può aver guidato il poeta a creare l'artefatto di un contesto

¹⁹ J. Mosley, *Edith Stein Modern Saint and Martyr*, New York 2004.

²⁰ E. Stein, *Scientia crucis*, Roma 2011, 448.

²¹ Giovanni della Croce, *Opere*, Roma 1998, 584-586.

simile a quello della formazione di un monaco novizio nel dialogo con il proprio maestro. Ci sembra che l'idea della costruzione del *Secretum* possa essere sgorgata all'interno di un discorso intimo e laborioso del poeta intento a capire la scelta e lo stato di vita certosini che, letti in chiave filosofica, si collocherebbero nella corrente stoica, all'estremo opposto dell'epicureismo, corrente che potrebbe includere l'esperienza e gli ideali umanisti. Il rapporto di Francesco con Gherardo ci appare come il possibile incontro delle due correnti, è vero, mitigate all'inizio dell'umanesimo, e che il cristianesimo, accogliendole, ha armonizzato.

Un primo segnale che ci fa avvertire l'esistenza di tale quesito è espresso nella *Familiare X,3*: «A me, poi, resta ancora qualcosa da discutere con te, mio Dio, se tu me lo permetti. Perché mai, mentre io e mio fratello eravamo stretti da un doppio laccio, la tua mano, spezzò l'uno e l'altro, ma non fummo insieme liberati? Mio fratello è volato via, e io, libero sì dai lacci, ma ancora adescato dal vischio di una pessima consuetudine, non posso spiegare le ali, e dove fui avvinto, ivi sciolto rimango. Quale altra ragione può esservi se non che, ugualmente spezzati i nostri lacci, eguale non fu ciò che segue: 'il nostro aiuto nel nome del Signore'?»²²

Il racconto delle condivise vanità espresse nell'abbigliamento e nelle esercitazioni poetiche a fini amorosi dei due fratelli nel periodo della gioventù, precede l'irrompere della domanda sul perché della diversità dell'esito nella vita adulta. La lettera procede con una serie di consigli di Francesco a Gherardo affinché s'impegni e sia contento della vita certosina, maggiormente desiderabile rispetto alla vita secolare che impegna Francesco. Sebbene nel testo della *Familiare* citata Francesco si mostri malcontento della situazione tormentante, a lui toccata in sorte, e affatto incline ad accettarla, non tale sarà la conclusione del dialogo di Franciscus con Augustinus. Pur riaffermando la forza della *voluntas*²³ (*desiderium frenare non valeo*) accoglie l'invito di Augustinus a rimanere presente a sé, rispondendogli con la frase che, probabilmente meglio di qualsiasi altra, definisce la ricerca interiore petrarchesca: *Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo*. La conferma di adesione alla vicenda personale si colloca sullo stesso piano della *stabilitas loci* che è l'impegno essenziale dell'ascesi del certosino: «Preoccupazione e proposito dominante della nostra vita è di vivere in silenzio e solitudine nella cella» recitano le *Consuetudines* di Guigues XIV, 5²⁴.

²² La traduzione appartiene a U. Dotti *Le familiari* I-XI, vol. 2, Urbino 1974, 1074.

²³ U. Dotti, nell'Introduzione alla sua traduzione del *Secretum* (XIII) considera la *voluntas*, la malattia e la *agritudo animi* motivi-pilastri nell'edificazione del *Secretum*.

²⁴ Citate da J. Leclercq, *La spiritualità del medioevo – Da S. Gregorio a s. Bernardo (sec. VI-XII)*, vol 3/1 di *Storia della spiritualità cristiana*, Bologna 1969, 261.

In un'altra delle *Familiari*, la 9 del XVI libro, a Zanobi da Firenze, oltre a chiedere l'intercessione dell'amico per una protezione regale nei confronti della Certosa di Montrieux, racconta una leggenda sulla fondazione delle (inizialmente) due certose di Montrieux. Potremmo leggere in chiave allegorica la leggenda dei due commercianti diventati, uno seguendo i passi dell'altro, costruttori, nel «vestibolo del Paradiso», di case in cui riposare, in attesa di salire al cielo (casa cioè *domus*, è la dimora degli eremiti certosini²⁵) e supporre che la storia ispirasse anche il fratello di Gherardo ad intuire la possibilità di costruire nella propria interiorità la cella dell'intellettuale umanista, in continuo confronto, alla presenza della verità, con i testi classici, seguendo il modello della cella interiore che avvertiva avesse costruito Gherardo.

L'architettura del libro è stata paragonata²⁶, per quanto riguarda il Prohemium, al *De consolatione philosophiae* di Boezio, testo fondamentale nella formazione di Petrarca. I concetti discussi che costituiscono il trama del libro risentono degli influssi delle *Confessiones* agostiniane, dei *Soliloquia* e del trattato *De vera religione*²⁷. Il metodo dialogico della stesura, pur essendo debitore ai modelli classici del *De tranquillitate animi* di Seneca e al ciceroniano *De amicitia*, risente del metodo di formazione dei novizi alla vita monastica²⁸. Quale novizio, anche Franciscus individua e dà nome a ciò che lo macina interiormente, il conflitto *curarum*, che sottopone al suo maestro umanista, Agostino.

Visto, dunque, il legame affettivo con il fratello certosino e la coincidenza dell'anno della prima visita di Petrarca alla certosa di Montrieux con quello accertato della stesura del *Secretum*, il modello monastico del dialogo tra maestro e novizio riproposto per Augustinus e Franciscus, il ricorso alle scritture (sacre nel caso della formazione monastica, prevalentemente classiche nel caso della formazione umanistica), credo che possiamo considerare sia il titolo, *Secretum*, ispirato alla *Lettera ai fratelli di Mont-Dieu* di Guglielmo di Saint-Thierry, sia il metodo usato da Petrarca per definire l'intellettuale umanista ispirato a quello della formazione del monaco.

²⁵ Leclercq, *La spiritualità*, 260.

²⁶ R. Amato, *Petrarca* (LIL 6), Bari 1971, 121.

²⁷ Amato, *Petrarca*, 121.

²⁸ Prescrivono, infatti, sulla formazione dei novizi, gli Statuti (rinnovati l'ultima volta nel 1971) dell'Ordine Certosino, cap. 20 nr. 4: «I giovani fratelli abbiano la libertà di incontrarsi con il maestro dei novizi e abbiano sempre la possibilità di comunicare con lui, ma di spontanea volontà e senza nessuna costrizione. Noi li esortiamo a manifestare con semplicità e fiducia le loro difficoltà al maestro, accogliendolo come colui che è stato scelto dalla divina Provvidenza per dirigerli e aiutarli». <http://www.chartreux.org/it/testi/statuti-libro-2.php#c20> (10.02.2016).

Dunque il tentativo di configurazione della posizione dell'umanista avviene sì, tramite il confronto con i testi dei classici ma, contemporaneamente, all'interno di un libro che si erge come la cella dell'umanista che, nello sforzo di mettere insieme cultura classica e cultura cristiana, finisce per ispirarsi all'impalcatura propria della cella certosina.

Il collegamento tra la crisi del poeta e la composizione del *Secretum* è stata chiarita; la ricerca di Petrarca non è finalizzata alla scelta monastica, né intenta ad una conversione. Ugo Dotti (1993, VIII) sintetizza così la conversazione del *Secretum*: «una profonda riflessione sulla [...] posizione d'intellettuale». Tale posizione fungerà da modello, osserva Alberto Asor Rosa,²⁹ ma questo perché, sul modello agostiniano, Petrarca ha saputo includere e assumere gli scritti biblici, come anche quelli dell'antichità, senza tralasciare i testi medievali, mentre scrutare la provocante scelta del fratello può avergli offerto gli strumenti per discernere la sua.

²⁹ A.A. Rosa, *Genus italicum – Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Torino 1997, 78-80: che cioè in Petrarca l'ascetismo con le sue caratteristiche *ocium* e *solitudo* sia un riflesso della «capacità di formulare posizioni» dal «fortissimo valore modellizzante. Il suo pensiero crea [...] concetti e comportamenti, che possono essere imitati, e hanno perciò una forte componente strutturante, destinata a riflettersi sui caratteri del mondo culturale italiano (e in gran parte di quello europeo) per almeno i tre secoli successivi».

LA SANTA SEDE E LE LEGGI SULLA RAZZA: IL RUOLO DI PIO XI

GAIA PINTO¹

ABSTRACT: The Holy See and the Racial Laws: the Role of Pius XI.

This study is focused on the ideological and philosophical development which led to the generation and evolution of Nazi discrimination. Nietzsche philosophy, specifically the idea of *Übermensch*, paved the way for distortions which reflect the racial ideology at the base of later Nazism. The paper analyses the reaction of the Holy See to the policy of the Italian National Fascist Party.

Keywords: Pope Pius XI, Pope Pius XII, Racial laws, Roman law, Vatican, Holocaust, Aryan, Inequality of the races, Jewish question, Encyclical.

REZUMAT: Sfântul Scaun și legile rasiale: rolul lui Pius XI.

Studiul de față se concentrează pe evoluția ideologiei și filosofiei care au dus la apariția și dezvoltarea discriminării naziste. Filosofia lui Nietzsche, mai cu seamă ideea de *Übermensch*, a deschis calea derapajelor ideologiei rasiale care au stat la baza nazismului. Articolul tratează deopotrivă reacțiile Sfântului Scaun în raport cu politica și inițiativele legislative din timpul regimului fascist italian.

Cuvinte cheie: papa Pius XI, papa Pius XII, legile rasiale, dreptul roman, Vatican, Holocaust, arian, inegalitatea de rasă, problema evreiască, enciclică

¹ Prof.ssa Gaia Pinto, docente a contratto presso le Cattedre di Diritto Ecclesiastico e Diritto Canonico, Dipartimento di Economia e Giurisprudenza, Università degli Studi di Cassino, Italia. Mail: Via San Giuseppe La Prata snc, 03029 Veroli (Frosinone-Italia); e-mail: gaia.pinto@hotmail.it. Specializzata in Diritto ecclesiastico pubblico e concordatario e in Storia dei rapporti tra la Chiesa e gli Stati. Pubblicazioni: Wagner e la supremazia della razza ariana, in *Cultură și filozofie franciscană, Revistă de studii filozofico-teologică* 4, 4, 2014, 73-119. Pio XI, ideologia razziale e delitti contro l'umanità, *Revista Critică de Derecho Canonico Pluriconfesional* 2, 2015, 135 – 163.

0. Gli antecedenti storico-politici della cultura della razza in Europa: diritto razzista e diritto romano

Il Nicolai, esponente dell'Illuminismo protestante tedesco, sostiene che la concezione del diritto che assume come premessa l'universalità e l'eguaglianza fra gli uomini è quella tipica del diritto romano mentre quella propria del diritto razzista, essendo fedele alla natura, assume quale presupposto la diversità e la diseguaglianza fra le razze umane. Aggiunge inoltre, che il diritto romano prende vita non nella Roma pura delle origini, piuttosto in quella Roma decadente che invasa da ebrei e negri, perse ogni legame con il sangue, smarrendo così, anche l'essenza naturale del diritto². Solo la razza non contaminata quindi pura, può esprimere una naturale coscienza del diritto, una naturale consapevolezza del bene e del male. Così, difende la concezione razzista del diritto in cui: «il diritto è un grandezza etica eterna che sta al di sopra dei poteri dello Stato e che dallo Stato non può essere mutata»³.

Diversamente da quanto accade nel diritto romano in cui il diritto stesso è: «ciò che il potere arbitrariamente discriminante dello Stato decreta». Aggiunge che nella concezione romana: «come diritto vien considerato ciò che sta nella legge, *positum*, donde il termine positivismo», la dove in quella razzista: «il diritto è solo ciò che è conforme ad un'idea giuridica eterna»⁴. Così interpretato, il diritto razzista ha sapore di giusnaturalismo, fondandosi sull'idea che una razza già dal momento in cui viene ad esistenza sia in grado di costruirsi una scala di valori, di possedere impulsi naturali sino al punto di considerare il diritto stesso non come uno strumento nella mani dello Stato, sia esso discrezionale o meno, bensì come attitudine, creazione, inclinazione, volontà. Giusnaturalismo che si intravede anche nella dottrina di Rosenberg, in virtù della quale esistono due modi ben diversi di interpretare il tutto, l'uno proprio del diritto razzista, l'altro tipico del diritto romano.

Nel primo caso il mondo è disciplinato da principi e valori che per loro stessa natura, sono indubbi, certi, sicuri e inalterabili. Nel secondo viceversa, esso è regolato attraverso principi e valori venuti dal niente, i cui fili sono mossi da qualcuno che potrà in qualsiasi momento, a suo piacimento e discrezione, modificarli. Inoltre, il diritto romano nasce al solo fine di regolare meramente le relazioni intercorrenti fra Stato e cittadino non tenendo in alcuna considerazione

² Cf. J. Evola, *Il Mito del Sangue*, cap. X: *La concezione razzista del diritto*, a cura di P. di Vona, Milano 1937-1942, 125.

³ Evola, *il Mito*, 128.

⁴ Evola, *il Mito*, 130.

il valore supremo del sangue e della purezza razziale. All'opposto, il diritto razzista attribuisce notevole importanza non all'individuo, in sé e per sé, bensì all'individuo come parte di un tutto, ossia della Comunità, il cui unico scopo è preservarla e tutelarla.

Differentemente dal diritto romano, quello razzista ha dunque, una forte connotazione «sociale». Il Nicolai scrive: «può saper di diritto non una persona qualunque, ma solo colui che è di razza pura, che è stato generato attraverso una schietta unione di genitori della stessa specie, i cui ascendenti siano rimasti puri da ogni mescolanza». E continua: «il diritto può essere conosciuto, posto, annunciato e pronunciato solo dall'uomo ario, dall'uomo nordico. Lui solo può essere giudice, legislatore e duce della società del suo Popolo»⁵. Per il Nicolai l'unica razza realmente pura è e rimane quella ariana, l'unica che abbia conservato il suo sangue intatto. Ella potrà pertanto, pretendere che la razza più debole non ostacoli il suo cammino.

Si legge nel programma del partito al paragrafo diciannovesimo, fondato su tutto questo e non solo, «noi chiediamo che al diritto romano, servo di un ordinamento materialistico del mondo, sia sostituito un diritto comune tedesco»⁶. Passo dopo passo, l'ideologia razziale stava divenendo realtà. Una realtà sostenuta e attuata, anche e soprattutto, attraverso il diritto.

⁵ Evola, *il Mito*, 140.

⁶ C. Antoni, la voce *Nazional-socialismo*, in *Enciclopedia Italiana*, XXIV, Torino 1934, 466-470. 1. Riunione di tutti i Tedeschi ovunque essi vivessero in una sola Germania; 2. Abolizione dei trattati di Versailles e di Saint-Germain; 3. Necessità che la Germania mantenga le colonie in Africa; 4. Creazione di una comunità nazionale «Volksgemeinschaft» della quale può essere membro soltanto chi è di sangue tedesco; 5. Negazione dei diritti politici agli ebrei considerati stranieri; 6. Espulsione degli immigrati introdotti in Germania a partire dal 1914; 7. Necessità di formare una classe media sana con eguaglianza di diritti e doveri; 8. Proclamazione da parte dello Stato tedesco che sia assicurato lavoro e sussistenza di diritti; 9. Dichiarazione solenne che tutti i cittadini tedeschi siano emancipati dall'interesse; 10. Soppressione dei redditi non provenienti dal lavoro; 11. Confisca dei progetti di guerra; 12. Statizzazione dei trust; 13. Municipalizzazione dei grandi magazzini a vantaggio dei piccoli negozianti; 14. Appoggio alle piccole imprese; 15. Avversione alla speculazione fondiaria e riforma agraria con espropriazione del suolo a fini di interesse generale; 16. Riforma dell'istruzione e assunzione da parte dello Stato dell'educazione del cittadino per tutta la sua vita; 17. Diffusione dello sport e difesa della salute di tutti i cittadini; 18. Assistenza alla vecchiaia, maternità e infanzia; 19. Soppressione nelle Università dello Studio del diritto romano ritenuto asservito all'ordinamento materialista del mondo; 20. Lotta contro la letteratura e l'arte dissolventi; 21. Creazione in una stampa tedesca con l'esclusione degli ebrei; 22. Proclamazione di un Cristianesimo positivo senza vincoli con confessioni particolari cui, tuttavia, può concedersi la libertà purché non minacci lo Stato tedesco e i costumi germanici; 23. Formazione di un forte potere culturale del Reich; 24. Subordinazione dell'individuo agli interessi della comunità; 25. Lotta contro il parlamentarismo corruttore.

Il cammino che condusse allo sterminio di milioni di esseri umani nei campi del Reich fu basato quasi interamente su mere giustificazioni giuridiche riassunte in slogan sui giornali e sui manifesti, che segnarono l'una dopo l'altra tutte le fasi del crimine Nazista⁷. In un Regime totalitario e discriminatorio, il potere scaturente dai mezzi di comunicazione è illimitato, esso risulta infatti in grado non solo di osservare e controllare i pensieri e le idee del Popolo, ma anche di condizionarli e dominarli, di catechizzarli e plasmarli, e addirittura di crearli ex novo.

Infatti è soprattutto grazie alla propaganda che l'ideologia sostenuta dal Nazionalsocialismo iniziava a prendere forma, diffondendosi in ogni ambito culturale e sociale della comunità, e che i giuristi si apprestavano a tradurre in legge la nuova epoca storica del Terzo Reich, approvando con norme giuridiche l'operazione antisemita annunciata dai media del Partito. La legge diveniva un mero strumento al servizio del Nazionalsocialismo, adoperato per attribuire a quest'ultimo veste legale⁸, per rendere maggiormente attivo l'organo direttivo del paese, per indottrinare la popolazione, per imprimere nei loro animi e nelle loro menti che la presa di potere da parte del Nazionalsocialismo stesso fosse il naturale e conseguente risultato della volontà collettiva.

A tal proposito lo Schmitt, giurista e docente di diritto pubblico nell'università di Berlino, in una conferenza sugli Stati europei a Partito unico tenutasi nel 1936, descrisse come i tre volti dello Stato Nazionalsocialista (Popolo, Stato e Movimento politico) si fondessero in un solo Partito: «nella figura unitaria della struttura del Terzo Reich così tripartita, il Partito nazionalsocialista è il centro che tutto vivifica e abbraccia»⁹. Inoltre dichiarò che tale fusione recava sintonia ed armonia ai diversi enti del Partito, e quindi dello Stato, in quanto questi individuavano e legittimavano la figura del Führer come unico e supremo comandante. Scrive lo Schmitt: «il collegamento organico fra Partito e Stato si presenta in diverse maniere. E qui si deve sempre ricordare: nessun organo del Partito come tale, è organo immediato dello Stato, nessun organo dello Stato è organo immediato del Partito. Il collegamento fra Partito e Stato è in prima linea attuato negli organi supremi e in primo luogo nel Führer del Partito. Egli è contemporaneamente Führer del Partito, capo dello Stato, capo del Governo.

⁷ Cf. A. Bienati, *Dall'inchostro al sangue. Quando il crimine è legalizzato*, Milano 2003. Per sviluppare un'indagine completa sui sistemi di normalizzazione messi a punti dai Nazionalsocialisti al fine di motivare e conseguentemente discolorare i cruenti crimini da loro compiuti.

⁸ Cf. N. Frei, *Lo Stato Nazista*, Roma-Bari 1998, 143-155.

⁹ Cf. C. Galli, *Gli Stati europei a Partito politico unico*, in *Circolo Giuridico di Milano*, Milano 1936, 43.

Quale capo del Governo egli esercita il potere legislativo che spetta al Governo del Reich. Il collegamento degli ufficiali del Führer è da considerarsi come una istituzione, non come una pura unione personale»¹⁰.

La propaganda insistente e meticolosa unita ad un'incessante azione legislativa comportò la monopolizzazione anche a livello legale di qualsiasi potere direttivo nelle mani del Führer, elevandolo così da puro e semplice motore del Partito a vero e proprio fondamento dello Stato, massima attuazione e compimento del nuovo assetto giuridico e politico¹¹. Lo Schmitt raccontò la missione del Führer come «il colossale organismo del Partito, il quale comprende parecchi milioni di membri ed è ordinato a sistema rigidamente gerarchico. Esso si fonda sull'autorità suprema del Führer: Il Führer, il rappresentante del Führer, la direzione del Partito con gli uffici relativi, i capi dei Distretti, i capi dei Circoli, i capi dei gruppi locali»¹².

Proprio nel carattere gerarchico delle relazioni intercorrenti fra Stato e Popolo, i giuristi dell'epoca ritrovavano la stabilità, la fermezza e la perseveranza del nuovo ordine. La totale abolizione della libera manifestazione delle più disparate e molteplici idee politiche era servita al Popolo sotto forma di sacrificio indispensabile per il compimento della missione che da sempre e in tutto il mondo spettava alla Germania. Missione che riguardava tutti i tedeschi, Hitler ed i suoi seguaci avrebbero donato loro un'era florida e piena di benefici, che però, per loro stessa natura, spettavano ad alcuni e non a tutti. Ne conseguì la diversificazione progressiva ed incessante delle razze in superiori ed inferiori, in particolare la celebrazione delle prime a discapito della discriminazione e dell'isolamento delle seconde. Alla luce della propaganda e della legislazione del Terzo Reich, il Nazionalsocialismo rappresentava la più alta espressione dell'unione del Popolo tedesco con il suo più autentico spirito e la propria patria, a seguito della creazione del Volkstaat (Stato della gente). Ciò sarebbe divenuto realtà solo se il Partito nazionalsocialista avesse ottenuto definitivamente il potere.

¹⁰ *Gli Stati a Partito*, 45. Il discorso è riportato integralmente dallo Schmitt.

¹¹ Cf. F. Neumann, *Behemoth*, Milano 1999. Quest'opera risale al 1942 ed è stata pubblicata dalla Oxford University Press, proprio durante l'allontanamento coattivo del contestatore politico Neumann. Nel titolo scelto dall'autore si scorgono due fondamentali richiami. Il primo alla Bibbia, il secondo al libro di Giobbe. Vi è però anche quello, propriamente scelto, alle righe di T. H. Behemoth, *The History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Consules and Artifices by Which they carried on from the Year 1640 to the year 1660*. Dall'analisi di Neumann infatti, la funzione principale della volontà Nazionalsocialista si rinviene nell'opera di cristallizzazione, tramite raggiri e artifici, dell'appoggio e del sostegno al razzismo imperialista: strumento cruento e crudele a causa del quale si rende possibile sviare l'attenzione del popolo dalla soppressione di tutte le libertà civili, politiche e giuridiche, asservite e sottomesse al nuovo regime.

¹² *Gli Stati a Partito*, 44.

Il 7 aprile 1933 segna la data in cui entrò in vigore la legislazione Antiebraica in Germania¹³. I proseliti del nuovo movimento al fine di chiarirne la ratio denunciarono, servendosi della propaganda antisemita, che i ruoli apicali della società tedesca erano quasi interamente occupati dai non ariani e che solo Hitler, luce ispiratrice della legislazione stessa, poteva riuscire ad arginare il «complotto giudaico» per la conquista della Germania. Così le disposizioni legislative atte ad emarginare sempre più gli ebrei tedeschi dal lavoro pubblico prima e dalla vita pubblica poi, venivano interpretate come l'unica soluzione possibile per addivenire alla serenità e alla pace nazionale di cui il Nazionalsocialismo era fervente portatore. «La legislazione razziale nazionalsocialista ha ridotto l'influenza dell'ebraismo in tutte le professioni, e soprattutto ha escluso gli ebrei dai posti di comando della Nazione. Questo è un passo importante nelle relazioni fra tedeschi e ebrei, ma non dobbiamo ignorare il fatto che noi non abbiamo ancora interamente eliminato in toto l'influenza del “*corpo estraneo ebreo*” nella vita nazionale tedesca. Essi (gli ebrei) hanno fatto un tentativo. Se il Popolo tedesco non avesse ripreso all'ultimo momento i propri sensi, e se non avesse avuto un fuhrer e Cancelliere chiamato Adolf Hitler capace di riconoscere il pericolo e di risvegliare il Popolo tedesco, noi saremmo stati ridotti in schiavitù»¹⁴.

Così legislazione e propaganda, sostenendosi quasi l'una con l'altra, inducevano le molteplici coscienze degli individui a fondersi in un'unica, totalizzante e nuova coscienza, quella sostenuta ed animata dal Partito. A questo si aggiunse poi la gestione ufficializzata di tutte le zone abilitate e preparate *ex lege* all'irrogazione di pene per gli oppositori della «rivoluzione legale», attuata dal movimento Nazionalsocialista. La legge del 22 marzo del 1933 che disciplinava la caccia al «diverso» utilizzando quale criterio discriminatorio non quello razziale, bensì quello fondato sul pensiero, sull'indole o sulla sessualità, aprì le porte del Lager di Dachau, sotto la vigilanza delle S.S.¹⁵.

Durante una conferenza stampa Himmler, il presidente della polizia di Monaco, lo presentò: «mercoledì verrà inaugurato vicino a Dachau il primo campo di concentramento, della capienza di 5000 persone. Vi verranno radunati tutti i comunisti e, se necessario, i funzionari marxisti che rappresentano un

¹³ Dal 7 aprile del 1933 erano state emanate con intenzioni più o meno palesemente antiebraiche: L. 7/4/1933: legge sul riordinamento dei pubblici impieghi; L. 25/4/1933: legge contro l'eccessivo popolamento delle scuole tedesche; L. 20/11/1933: ordinanza sulla ammissione dei medici alla attività presso a cassa malattia; L. 4/10/1933: legge sulla direzione dei giornali.

¹⁴ E.H. Schulz/R. Frercks, *Warum Arierparagraph? Ein Beitrag zur Judenfrage*, Berlino 1934, 6-8. (Trad. it. Perché il paragrafo ariano? Un contributo agli ebrei).

¹⁵ Cf. W. Sofsky, *L'ordine del terrore*, Roma-Bari 2002, cap. III.

pericolo per la sicurezza dello Stato, poiché alla lunga non è possibile, senza costi gravosi per l'Amministrazione, continuare a tenerli nelle carceri giudiziarie, e, dall'altra parte, non è nemmeno possibile rimetterli in libertà. È un tentativo che in alcuni casi abbiamo fatto con il risultato che essi, appena dimessi, hanno ripreso a organizzare le loro azioni sovversive. Abbiamo preso queste nuove misure senza farci ostacolare da scrupoli meschini, nella convinzione di aver tranquillizzato così la popolazione tutta e di aver agito secondo la sua volontà¹⁶.

Così ciò che la propaganda proclamava in teoria si stava trasformando pian piano in concreta realtà. Hitler diveniva guida e custode della Volkstaat. Ai meritevoli venivano elargiti premi, agli oppositori dure punizioni, quest'ultime affidate interamente al potere discrezionale della comunità.

Il Freisler, garante della giustizia e presidente del Tribunale del Popolo istituito dal Nazionalsocialismo nel 1934¹⁷, per condannare i reati politici in generale e quelli di alto tradimento in particolare, sfruttò la difesa legalizzata per determinare la sacralità e l'inviolabilità dello Stato e l'eliminazione di chiunque si ponesse al di fuori di esso minacciando in qualunque modo la vita del Führer o del Reich.

Dall'indissolubile unione fra legislazione e propaganda scaturiva la convinzione nell'«ariano tedesco» di aderire e sostenere il movimento Nazionalsocialista. La componente ideologica fu incessantemente accompagnata dalla legislazione che avallava costantemente e progressivamente l'odio semita.

I crimini contro l'umanità in generale, il genocidio in particolare, sinonimo quest'ultimo di milioni di vite spezzate dal Nazionalsocialismo e dal suo crudele disegno di sterminio, attuato soprattutto contro i Rom, i Sinti e gli Ebrei, si identifica in una specie di macro struttura a cui il Terzo Reich diede origine. Il Tribunale di Norimberga lo dichiarò il reato fra i reati, in violazione dello stesso diritto naturale. Esso è inoltre caratterizzato dalla più alta connotazione politica. Ove per connotazione politica si intende qualsiasi cosa riguardante il coesistere collettivo, atto ad una comune interpretazione del mondo. Il Crimine contro l'umanità è parte della più ampia categoria del crimine di guerra, ma differentemente da quest'ultimo si inserisce in contesto di pace ed è rivolto a popolazioni civili¹⁸.

Ai sensi dell'articolo 6 dello Statuto del Tribunale di Norimberga, sono considerati crimini contro l'umanità «l'assassinio, lo sterminio, la riduzione in schiavitù, la deportazione e altri atti inumani commessi contro la popolazione civile prima o durante la guerra, persecuzioni per motivi politici, razziali, religiosi quando queste costituiscano o no violazioni delle leggi interne dello Stato nel quale sono compiute,

¹⁶ Articolo comparso su *Müncher Neueste Nachrichten*, Martedì 21 marzo, 1993.

¹⁷ Cf. R. Gellately, *Il Popolo di Hitler, il Nazismo e il consenso dei Tedeschi*, Milano 2001, 79 e ss.

¹⁸ Cf. F. de Fontette, *Il processo di Norimberga*, Roma 1996, 57 e ss.

siano state seguite da crimini che rientrano nella competenza del tribunale o in connessione con essi». Nell'enunciato così come formulato dalla Corte, risulta evidente come quest'ultima si soffermi sulla circostanza che tali condotte siano in realtà legate all'impianto normativo tipico della Nazione imputata. Si sostiene però un vero e proprio diritto di intromissione nella sovranità degli Stati, attribuito sulla base del diritto universalmente riconosciuto della tutela dell'esistenza umana.

Il genocidio non è e non può mai essere considerato una mera riorganizzazione degli interessi statali tramite l'eliminazione della libertà di pensiero o di coloro che esprimono interessi divergenti da quelli professati dal sistema vigente. Il genocidio contempla un piano che spingendosi oltre i limiti nazionali, dà vita all'immagine del «nemico assoluto», individuato, determinato, preciso e da eliminare ovunque e con ogni mezzo. Esso è la realizzazione pratica della concezione darwiniana, elitistica e dello Stato etico, quest'ultimo inteso come ciò che è necessario al perdurare dello Stato stesso.

Nel genocidio la forte connotazione politica ed ideologica si presenta come massima espressione della cultura elitistica, quest'ultima intesa quale appartenenza ad un gruppo di individui superiori idonei al comando supremo¹⁹, di quella iniziatica, sinonimo di simbolo di estrema ed eterna fedeltà²⁰, e infine di quella opportunistica, consistente nell'individuazione di un nemico comune da combattere per salvaguardare il bene superiore della Comunità.

Il genocidio è il peggior dei crimini, sostenuto dall'autorità sino al punto di essere da questa stessa legittimato e tramutato in svariate leggi, rispondenti all'unico scopo di rendere accettabile se non addirittura condivisibile il principio della rimozione fisica del nemico. Per raggiungere questo risultato risulta inevitabile l'attuazione di una propaganda indirizzata alla graduale e progressiva intensificazione dell'idea di razza e della disuguaglianza fra gli esseri umani²¹, sino ad ammettere che il diverso è inaccettabile.

Nelle ideologie politiche il concretizzarsi di un ideale razziale si unisce sempre al recupero del legame fra terra, popolo e ideali, capace di destare il più autentico e puro spirito Nazionalista. La propaganda accentuò e intensificò il concetto di unione fra territorio, popolo e Ideale. Così come sostenuto dal Fuhrer svariate volte, il Nazionalismo tramutò in realtà concreta idee e ideali già vivi, portandoli all'exasperazione e legandoli indissolubilmente al concetto di vivere, lavorare e

¹⁹ Cf. E. Conte/C. Essner, *Culti di sangue, Antropologia del Nazismo*, Roma 2004, cap. III.

²⁰ Cf. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano 1992; C.R. Browning, *Uomini comuni*, Torino 1999, cap. 6-7.

²¹ Cf. A. Bienati, *Mass media e criminalità: tra Paideia e spettacolarizzazione*, in G. Forti/M. Bertolino (ed.) *La televisione del crimine*, Milano 2005, 619-634.

sopravvivere. E spingendosi ancora oltre, riconobbe praticamente e avallò una netta discriminazione del genere umano, che diveniva sinonimo di una realtà razzialmente determinata e non più generalmente considerata²².

Nella conferenza di Roma il 3 aprile del 1936, il Frank, ministro del Reich, raccontò il cammino da percorrere per riuscire a distinguere la categoria di cittadino da quella di mero componente di un Popolo. Concedendo a quest'ultimo la possibilità e la capacità di influire sul futuro della Comunità²³. Tale visione nazificata e razzista comportava però l'esistenza di un punto in comune in tutti gli aspetti del diritto, in cui il bene supremo risiedeva nella tutela e nella conservazione della Comunità del Terzo Reich.

Tale visione dava fondamento giuridico e allo stesso tempo ideologico al diritto razzista del Terzo Reich, dal momento che la propaganda parlava di una stirpe germanica assediata da attacchi politici e razziali progettati e perpetrati dagli ebrei a danno del Partito nazionalsocialista.

Con questa ansia politico-antropologica si arrivò inesorabilmente, come già accennato, alle odiose leggi sulla razza, che furono prese a modello purtroppo anche dal Partito Fascista in Italia. In Germania, nel 1938 veniva emanato il *Manifesto della razza*²⁴, con il quale da un lato, nascevano le leggi razziali italiane nonché il primo in cui il fascismo iniziava e prendere delle concrete e reali «posizioni nei confronti dei problemi della razza»²⁵. Inizialmente, la stampa di regime descrisse il *Manifesto* come quel documento attraverso il quale si proclamava non l'esistenza di razze inferiori o superiori, ma solo l'esistenza di razze fra loro diverse, ognuna con le proprie caratteristiche²⁶. Così, lo scopo principale risiedeva

²² Cf. W. Laqueur, *La Repubblica di Weimar, Vita e morte di una società permissiva*, Milano 1977, 21.

²³ Cf. H. Frank, Il nuovo indirizzo del diritto germanico, in *Istituto Nazionale Fascista di Cultura*, Roma 1937, 7.

²⁴ Cf. G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, Milano 2009, 64. Il Manifesto era composto da 10 punti: 1. Le razze umane esistono; 2. Esistono grandi razze e piccole razze; 3. Il concetto di razza è concetto puramente biologico; 4. La popolazione dell'Italia attuale è di origine ariana e la sua civiltà è ariana; 5. È una leggenda l'apporto di masse ingenti di uomini in tempi storici; 6. Esiste ormai una pura razza italiana; 7. È il tempo che gli italiani si proclamino francamente razzisti; 8. È necessario fare una netta distinzione fra i mediterranei d'Europa occidentale, da un parte, gli orientali e gli Africani dall'altra; 9. Gli ebrei non appartengono alla razza italiana; 10. I caratteri fisici e psicologici puramente europei degli Italiani non devono essere alterati in alcun modo.

²⁵ Sale, *Le leggi razziali*, 64.

²⁶ Nel quotidiano *Il Messaggero*, del 15 luglio 1938, si leggeva: «esula dalla concezione fascista della razza qualsiasi intenzione polemica di natura filosofica o religiosa allo stesso modo che esula da essa il vecchio mito tanto discusso nell'Ottocento delle razze superiori o inferiori. Essa si limita ad affermare che esistono razze umane «differenti», con caratteri propri fino a costituire un tipo a sé, inconfondibile».

unicamente nel far avvicinare gli italiani al problema della razza e della purezza di quest'ultima. I Cattolici, dal canto loro, iniziarono ad interrogarsi sulle reali motivazioni che avessero condotto il regime ad attuare una vera e propria legislazione razziale. Certo è che le reali motivazioni che condussero all'adozione delle leggi razziali sono essenzialmente due. La prima si sostanzia nella volontà di attribuire nuove basi ideologiche al regime stesso, imperniate queste sulla cultura della razza e sulla volontà di appartenere ad essa. Su tali basi saranno quindi, formati i giovani al fine di creare il «fascista integrale», orgoglioso di tale appartenenza²⁷. La seconda risiede nel desiderio di Mussolini di intensificare sempre più il suo rapporto con Hitler. A tal fine la scelta di adottare una legislazione antisemita e razzista, proprio in armonia con l'ideologia del Führer, si presentava quasi come un obbligo²⁸. E fu così che Mussolini introdusse l'antisemitismo di Stato al fine di eliminare ogni contrasto esistente fra i due regimi totalitari²⁹. Tuttavia, l'introduzione in Italia di un dottrina dichiaratamente razzista, con delle sue peculiari caratteristiche, non assimilabili a quelle proprie di altri regimi, ed in particolare a quelle della Germania Nazionalsocialista resta figlia di un'autonoma scelta di Mussolini³⁰.

1. La reazione della Santa Sede alla politica razziale

«Lo scopo vero di questa politica razziale non lo si conosce: apparentemente sembra quello di salvaguardare la razza italiana da ogni ibridismo e contaminazione»³¹: in questo modo, la Segreteria di Stato Vaticana si poneva nei confronti della propaganda razziale arrivando ad affermare che «tale indirizzo non sembra giustificato dai fatti, perché un vero e proprio problema ebraico non pare esistere in Italia, dove gli ebrei sono 50.000 e sarebbe forse bastato eliminare quelli che maggiormente danno noia e impedire l'immigrazione di nuovi elementi»³².

²⁷ Cf. M. Maiocchi, *Scienza italiana e razzismo fascista*, Firenze 1999.

²⁸ Cf. R. De Felice, *Mussolini il Duce. Gli anni del consenso, 1929-1936*, Torino 2007. Influi largamente sull'adozione della legislazione razziale la visita di Hitler a Roma. «Quello era per Mussolini il momento di imboccare a bandiere spiegate la strada dell'antisemitismo di Stato».

²⁹ Cf. G. Fabre, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano 2005. L'antisemitismo, secondo il Fabre, fu una parte fondamentale della formazione politico-culturale di Mussolini. Il problema ebraico era già nella testa di Mussolini prima ancora dell'alleanza con la Germania Nazista. Quest'ultima lo intensificò fino al punto di farlo sfociare nella promulgazione delle leggi razziali e antisemite del 1938.

³⁰ Cf. M. Bonucci, *L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei*, Bologna 2008.

³¹ *ASV-AES*, Italia, 1054, 732, 11.

³² *ASV-AES*, 730, 22.

L'atteggiamento della Santa Sede comunque non era uniforme dato che Pio XI si volle fare portatore di posizioni contrarie al nuovo indirizzo razziale³³, in modo del tutto esplicito; dall'altra parte gli organi centrali della Chiesa e la stampa ufficiale cattolica non si dimostrarono così ostili, tentando, anzi, un dialogo³⁴. Non c'è dubbio che la posizione della Santa Sede influì non poco sulle differenze intercorrenti fra il razzismo italiano e quello tedesco. Il primo, basato su tematiche meramente biologiche³⁵, non invadeva in alcun modo, la dimensione religiosa che – ricordiamolo – era di esclusiva competenza dell'autorità ecclesiastica. Dimensione in cui sconfinava il secondo, il quale decantava la supremazia della razza ariana attraverso la venerazione del Sangue e della Terra. Il razzismo vero e proprio era profondamente diverso rispetto a quello indirizzato al mero perfezionamento degli esseri umani³⁶. Il primo fronteggiato ostilmente dalla Chiesa, il secondo accettabile, a meno che non si trasformi in un comportamento persecutorio e violento a danno di una qualsiasi altra razza: «chi ha presente le teorie del razzismo tedesco, rileverà subito la notevole divergenza di queste proposte da quelle del gruppo degli studiosi fascisti italiani. Questo confermerebbe che il fascismo italiano non vuole confondersi con il nazismo o razzismo tedesco intrinsecamente ed esplicitamente materialistico e anticristiano»³⁷. Inoltre si sottolineava con tono preoccupato «se i punti fissati dal gruppo degli studiosi fascisti in Italia si differenziano dalle teorie tedesche, se questa diversità fu rilevata anche in campo cattolico in Italia, come da quello razzista in Germania, tuttavia in Germania si salutarono come un incontro sullo stesso cammino, quelle dichiarazioni dello stesso ministro Starace, segretario del partito e quelle amplificazioni dei giornali, che scendevano per la prima volta in Italia dal concetto di razza, comunque inteso, enunciato ed applicato alla pratica

³³ Cf. G. Sale, *Le leggi razziali*, 2007. Pio XI portò avanti nel corso della sua intera vita una aspra e profonda lotta contro l'indirizzo fortemente eugenetico e razziale, in particolare antisemita, sostenuto dai regimi Fascista e Nazista, sebbene l'uno più blando dell'altro. Papa Ratti giudicò così il Manifesto della Razza del 1938 in forte contrasto a tutti i valori cristiani, a quel diritto naturale che per sua stessa natura predica l'eguaglianza fra gli uomini e ad ogni basilare principio di umanità.

³⁴ Cf. S. Rogari, *Azione Cattolica e fascismo. Dalla ripresa organizzativa al nuovo conflitto con il regime*, in *Nuova Antologia*, Firenze 1978, nn. 2125-26; *La crisi del 1938 e il distacco dal regime*, in *Nuova antologia*, 1978, n. 2127; S. Colarizi, *La seconda guerra mondiale e la Repubblica*, in *Storia dell'Italia contemporanea*, Torino 1995.

³⁵ *Il Manifesto della razza*, 14 luglio 1938: «il concetto di razza è concetto puramente biologico e la questione del razzismo in Italia deve essere trattata da un punto di vista puramente biologico, senza intenzioni filosofiche o religiose».

³⁶ Cf. A. Brucculeri, *Razzismo italiano*, *Avvenire d'Italia*, 17 luglio 1938; E. Rosa, *La teoria moderna della razza impugnata da un acattolico*, in *Civiltà Cattolica* 3, 1938, 63 e ss.

³⁷ Cronaca Contemporanea, *Civiltà Cattolica* 3, 1938, 278.

razzista: cioè dalla difesa della razza al razzismo»³⁸. Parole queste, che volevano mettere in evidenza il pericolo che il regime fascista poteva correre perseverando nella sua ideologia. Ciò era peraltro aggravato dalla circostanza che molti esponenti del fascismo, spinti dal desiderio di una coalizione sempre più intensa e profonda con la Germania Nazista si sarebbero impegnati al massimo per introdurre anche in Italia i principi illuminanti il razzismo Nazionalsocialista.

Come abbiamo accennato, la reazione di Pio XI si manteneva su toni abbastanza alti dimostrandosi ostile nei confronti di quella politica razziale a cui il regime si avvicinava sempre di più, desiderando veramente che il regime fascista italiano si conformasse a quello tipico tedesco, da lui stesso considerato come contrario al Cristianesimo, ad ogni sentimento di umanità e ai dettami del diritto naturale, quel diritto naturale che dichiara l'uguaglianza fra gli uomini: «non è soltanto l'una o l'altra idea errata: è tutto lo spirito della dottrina che è contrario alla fede di Cristo»³⁹. Lo stesso, con gli assistenti ecclesiastici dei giovani dell'Azione Cattolica, insisteva: «cattolico vuol dire universale, non razzistico, nazionalistico, separatistico. Queste ideologie non solo non sono cristiane ma finiscono con il non essere neppure umane»⁴⁰. Il problema del razzismo era diventato «il tema più scottante del momento»⁴¹, essendo convinto che la nuova politica razziale, di impronta prevalentemente antisemita, si sarebbe presto trasformata nell'emanazione di leggi sostanzialmente discriminatorie ai danni della componente semita presente in Italia.

Le perplessità riguardavano le possibili ed estreme conseguenze derivanti dalla sempre maggiore espansione della politica razziale ed, in particolare, la sua preoccupazione che l'Italia tentasse sempre più di ripercorrere i principi ispiratori della Germania nazionalsocialista⁴². Mussolini sentendosi offeso da queste parole,

³⁸ Articolo comparso sul quotidiano *La Libertà*, 6 agosto 1938.

³⁹ Cronaca, 271.

⁴⁰ Cronaca, 271.

⁴¹ G. Passeleq/B. Suchecky, *L'enciclica nascosta di Pio XI. Un'occasione mancata dalla Chiesa nei confronti dell'antisemitismo*, Milano 1997. Nel 1938 Papa Pio XI incaricò tre gesuiti di scrivere la bozza di un'Enciclica al fine di denunciare il razzismo ed, in particolare, l'antisemitismo. Il documento, però, non verrà mai utilizzato né pubblicato. Nel 1939 Pio XI muore e a lui succedette Eugenio Pacelli, Pio XII. Sotto quest'ultimo il Vaticano si astenne dal prendere una posizione in un momento come quello in cui in Europa si stava preparando lo sterminio degli ebrei.

⁴² *ASV - AES*, 738, 22. Il Papa disse importanti parole sul razzismo agli studenti di Propaganda Fide. Così è scritto in una nota della Segreteria di Stato: «egli precisava alcuni punti di dottrina cattolica, confutava alcune affermazioni razziste; spiegava in che senso si poteva parlare di razze diverse e accennava alla conseguenze dolorose a cui avrebbe portato la politica razzistica, praticata su larga scala e non intesa soltanto a salvaguardare gli interessi imperiali evitando pericolosi incroci e imbastardimenti».

dichiarò che la politica razziale derivante dal Fascismo presentava caratteri propri, autonomi ed indipendenti, non sentendo questa stessa politica in alcun modo l'esigenza di imitarne altre. In tal modo, i vescovi sempre più allarmati dalla circostanza che i rapporti intercorrenti fra il Papa e il Duce potessero incrinarsi, cercarono di conciliare il pensiero fascista sulla problematica razziale e quello cattolico, tentando di far apparire le parole del Papa non del tutto sfavorevoli alla propaganda fascista. In tal senso fu la missiva inviata a Farinacci: «il S. Padre non parlava contro un razzismo fascista, ma parendogli che una certa corrente di stampa fascista volesse promuovere e caldeggiare anche in Italia un razzismo alla hitleriana, ha voluto mettere l'avviso contro il pericolo di un tale razzismo, e perciò ha parlato di mutazione dai tedeschi. Ma il S. Padre non ha condannato qualunque cura o difesa della razza, ma ha dichiarato espressamente di riprovare quel razzismo esagerato e divisionista, che animato da un culto superbo ed egoistico della propria razza, è contrario alla legge della umana e cristiana fraternità fra i popoli»⁴³. Galeazzo Ciano, all'epoca Ministro degli Esteri, riferì al mons. Borgongini Duca, Nunzio Apostolico presso la Repubblica Italiana, circa l'indirizzo politico e razzista che il regime intendeva perseguire: «il Governo si trova nella necessità di regolare le relazioni fra bianchi e neri nell'Impero. È necessario soprattutto impedire la nascita di meticci. Le razze anglosassoni oggi fanno una severa politica razzista, anche l'Italia deve farla»⁴⁴. Neque satis: «a fianco della questione dei neri si dovrà trattare anche quella degli ebrei, per due ragioni: perché essi sono espulsi da ogni parte, e non vogliamo che gli espulsi credano di poter venire in Italia come nella terra promessa, perché è loro dottrina consacrata nel Talmud, che l'ebreo deve mischiarsi con le altre razze come l'olio con l'acqua, ossia rimanendo di sopra, cioè al potere. E noi vogliamo impedire che gli ebrei in Italia abbiano posti di comando»⁴⁵.

Il Nunzio Apostolico, dal canto suo, si mostrò più preoccupato che la legislazione antiebraica potesse violare qualche articolo del Concordato o riguardare anche gli ebrei cattolici, piuttosto che del loro futuro in generale⁴⁶. Il

⁴³ *ASV - AES*, 22. La lettera fu inviata dal vescovo di Cremona Giovanni Cazzani a proposito del discorso che il Papa tenne il 28 luglio agli studenti del collegio di Propaganda Fide.

⁴⁴ *ASV - AES*, 728, 46.

⁴⁵ *ASV - AES*, 46.

⁴⁶ *ASV - AES*, 46. Scriveva il Nunzio: «circa gli ebrei mostravo la mia preoccupazione perché in Germania si seguitano a colpire come ebrei i convertiti battezzati, che perciò sono usciti dal loro Popolo, in Italia, invece, ove esiste il Concordato, non si sarebbe potuto impedire il matrimonio tra un ebreo convertito e un cattolico». Il Ministro ripose: «il razzismo italiano non si ispira a quello tedesco, ma vuole semplicemente regolare, con opportune leggi, le relazioni fra bianchi e neri nel nuovo Impero, ed in questa occasione regolare la questione degli ebrei».

Ministro mise al corrente il nunzio del dispiacere e della rabbia che avevano suscitato in Mussolini le parole pronunciate dal Papa. Parole che, comunque, la stampa del regime non rese pubbliche, per evitare di compromettere il già di per sé difficoltoso appoggio da parte delle autorità ecclesiastiche nei riguardi della legislazione antiebraica. Con queste premesse, il Governo emanò due comunicazioni, con la prima veniva fatto divieto di esprimere un indirizzo divergente da quello espresso dal regime e veniva limitata, se non addirittura esclusa, la libertà di espressione della Stampa cattolica, là dove la seconda riguardava proprio il discorso tenuto dal Papa agli studenti di Propaganda Fide e il divieto assoluto di pubblicarlo⁴⁷, e vennero accantonati quegli articoli di cui il Papa aveva chiesto la pubblicazione a *La Civiltà Cattolica*⁴⁸. Di tali provvedimenti mons. Giovanni Battista Montini (futuro Paolo VI) informò le delegazioni apostoliche estere in modo tale che queste non identificassero il silenzio della Chiesa in complicità con il regime.

Il discorso tenuto dal Papa contro il razzismo venne interpretato in maniera favorevole dalla stampa estera, ed in particolare, da quella francese ed inglese⁴⁹. L'ambasciatore degli Stati Uniti, dal canto suo, mise al corrente Pio XI circa le perplessità suscitate nel presidente Roosevelt, dovute quest'ultime all'indirizzo razziale attuato dal regime fascista, in particolare gli Stati Uniti desideravano che la Santa Sede si pronunciasse nuovamente su tale problematica⁵⁰. Tuttavia, né la Santa Sede né il Governo italiano erano in quel momento interessati al contrasto. Così Mussolini nonostante il suo disprezzo nei confronti del Papa volle sancire un accordo segreto con la Chiesa, nella convinzione sia di ricevere finalmente l'appoggio di quest'ultima sia il silenzio e la rassegnazione definitiva di Pio XI. Il patto vide la luce nel 1938⁵¹ e toccava da un lato il problema del razzismo e della questione ebraica e dall'altro quello riguardante l'Azione Cattolica. La prima comunicazione evidenzia palesemente la volontà del regime di limitare e, in alcuni casi eliminare la libertà di espressione della Chiesa: essa non deve in alcun modo farsi portatrice di un indirizzo contrastante rispetto a quello portato avanti dal regime. Quindi si legge: «è intenzione del Governo che questo problema sia tranquillamente definito in sede scientifica e politica, senza aggravio del gruppi

⁴⁷ Cf. *ASV - AES*, 728, 55.

⁴⁸ Cf. G. Sale, *Il Novecento fra genocidi, paure e speranze*, Milano 2006.

⁴⁹ Cf. *ASV - AES*, 730, 46. Alcune associazioni ebraiche inviarono al Papa i propri ringraziamenti. In particolare *L'alliance Israélite universelle* dichiarò a Pio XI la propria riconoscenza per: «l'ammirabile energia con la quale condannò, nell'udienza agli alunni del collegio di Propaganda Fide le teorie razziste, come false, inumane, empie e gravide di conseguenze detestabili».

⁵⁰ Cf. *ASV - AES*, 731, 8.

⁵¹ Cf. G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, Milano 2007, 54.

allogeni, ma solo con la doverosa applicazione di onesti criteri discriminatori che lo Stato ritiene essere in diritto di stabilire e di seguire. Gli ebrei possono essere sicuri che non saranno sottoposti a trattamento peggiore di quello usato loro per secoli e secoli dai Papi che li ospitarono. Desiderio del Capo del Governo è che la stampa cattolica, i predicatori e i conferenzieri si astengano dal trattare in pubblico il problema razzista»⁵².

La questione dell'Azione Cattolica risultava più difficile da affrontare. Essa, rimase una fra le poche associazioni, se non l'unica ancora intenzionata a contrastare l'indirizzo politico adottato dal regime, sostenendo e diffondendo nella popolazione il pensiero espresso da Pio XI⁵³. Così facendo, l'Azione Cattolica sfidò a viso aperto il fascismo e nonostante gli atti di violenza perpetrati a danno delle sue sedi, continuò ad essere interpretata come l'unica in grado di mettere fuori gioco Mussolini e la sua politica razziale. Così il duce, adirato ma allo stesso tempo consapevole dell'importanza dell'appoggio ecclesiastico, tentò nuovamente un compromesso con la Santa Sede, ed in particolare, con Pio XI⁵⁴. Se da un lato la diplomazia ecclesiastica tentava una sorta di conciliazione fra la politica governativa e i principi cattolici, dall'altro Pio XI e l'Azione Cattolica non si arresero, né si sottomisero mai all'ordine del regime di non pubblicare opinioni divergenti o contrastanti da quelle perseguite dal regime stesso; anzi sostennero con forza la loro lotta contro l'ideologia razzista e la legislazione antisemita che dal Pontefice vennero sempre considerate come contrarie al principio naturale dell'eguaglianza fra gli uomini, alla morale cattolica e ad ogni senso di umanità.

Nel 1938 vennero introdotte le «leggi per la difesa della razza». Questo testo legislativo più quello introdotto l'anno precedente, il cui scopo era quello di impedire le unioni fra cittadini italiani e indigene nelle colonie africane, prese il nome di «leggi razziali», il cui scopo sostanziale e reale consisteva nel colpire duramente la popolazione ebraica. Per tale motivo, queste leggi vengono da molti definite semplicemente «leggi antiebraiche», il cui obiettivo finale risiedeva nell'espellere dall'Italia tutti gli ebrei indistintamente essendo la discriminazione basata su criteri biologici e non religiosi. Così il Governo aveva previsto di addivenire a tale risultato in 10 anni e a tal fine stava predisponendo un progetto

⁵² ASV - AES, 730, 19.

⁵³ Cf. P. Scoppola/F. Traniello, *I cattolici fra fascismo e democrazia*, Bologna 1975; G. Rossini, *Il movimento cattolico nel periodo fascista*, Roma 1966; M. Casella, *L'Azione Cattolica nell'Italia contemporanea*, Roma 1919-1969; Casella, *L'Azione Cattolica al tempo di Pio XI e Pio XII, 1922-58*, in *Dizionario storico del movimento in Italia*, Milano 1982; G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, Milano 2007.

⁵⁴ Cf. S. Colarizi, *La seconda guerra mondiale e la Repubblica*, *Storia dell'Italia contemporanea*, Torino 1996.

di legge⁵⁵. Molti furono coloro che chiesero alle autorità Vaticane ed, in particolare al Papa, di intervenire per aiutare gli ebrei. Un gruppo di fascisti e di cattolici scrivevano a Pio XI: «desideriamo che il mondo sappia che non siamo dei servi di un tiranno, ma che serviamo un'idea, per il nome di Dio e della Patria. Chi crede o s'illude d'avere in noi dei ciechi strumenti di ogni sua aberrazione, è bene che sappia che noi abbiamo la fierezza di dire no, e di non avanzare oltre le barriere della nostra fede»⁵⁶. Il giorno dopo l'adozione della disposizione antisemita che escludeva dalle scuole e dalle università studenti e docenti di razza ebraica, Pio XI si pronunciò esplicitamente contro il razzismo e l'antisemitismo da egli stesso considerati entrambi come contrari ad ogni principio di umanità e a quella eguaglianza naturale e sostanziale tra gli uomini.

Il regime aveva però vietato espressamente la pubblicazione su riviste e su giornali cattolici dei discorsi tenuti dal Papa, divergenti o in contrasto con l'indirizzo razziale e antisemita sostenuto dal regime. Ciò nonostante la maggior parte degli intellettuali apprese la notizia relativa alle parole proferite dal Papa a Castelgandolfo⁵⁷ da riviste cattoliche straniere⁵⁸.

Il testo integrale è riportato ne *La Libre Belgique*: «a questo punto il Papa non riuscì più a trattenere la sua emozione. Ed è piangendo che egli citò i passi di san Paolo che mettono in luce la nostra discendenza spirituale da Abramo: la promessa è stata fatta ad Abramo e alla sua discendenza. Ascoltate attentamente: Abramo è definito il nostro patriarca, il nostro avo. L'antisemitismo non è compatibile con il sublime pensiero e la realtà evocata in questo testo. L'antisemitismo è un movimento odioso, con cui noi cristiani non dobbiamo avere nulla a che fare. Attraverso Cristo e in Cristo noi siamo i discendenti spirituali di Abramo. Tutte le volte che legge le parole, il sacrificio di nostro padre Abramo, non posso fare a meno di

⁵⁵ Cf. M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino 2000.

⁵⁶ *ASV - AES*, 730, 23. La lettera porta la data del 2 agosto del 1938. In essa si legge: «Beatissimo Padre, Spediamo a V.S. copia della lettera che inviamo al Duce, per testimoniare filialmente quali sono i veri sentimenti dei veri italiani. Se credete potete farla pubblicare, come nostra protesta alle intemperanze verbali e diplomatiche del Duce. Desideriamo che il mondo sappia che non siamo dei servi di un tiranno, ma che serviamo un'idea, per il nome di Dio e della Patria. Chi crede o s'illude d'avere in noi dei ciechi strumenti di ogni sua aberrazione, è bene che sappia che noi abbiamo la fierezza di dire no, e di non avanzare oltre le barriere della nostra Fede. A chi crede d'essere riuscito ad abbindolarci, diciamo innanzi al mondo: no! E con questo mostriamo che l'Italia non è al bando della civiltà e Vi bacciamo con immutata fedeltà il sacro Piede». Firmata: «I fascisti d'Italia, figli vostri e figli della Chiesa Cattolica Apostolica Romana». Sale, *Le leggi razziali*, 199.

⁵⁷ Cf. *ASV - AES*, Italia, 1063, 755, 88. Il Papa si trasferì a Castelgandolfo dove si trasferì il 30 aprile 1938, tre giorni prima dell'arrivo a Roma di Hitler, e vi rimase fino al 29 ottobre. Ritornò in Vaticano per la festa di Cristo Re.

⁵⁸ Cf. E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un Papa*, Torino 2007, 182.

commuovermi profondamente. Non è lecito per i cristiani prendere parte all'antisemitismo. Noi riconosciamo che ognuno ha il diritto all'autodifesa e che può intraprendere le azioni necessarie per salvaguardare gli interessi legittimi. Ma l'antisemitismo è inammissibile. Spiritualmente siamo tutti semiti»⁵⁹. Ma se da un lato si assiste alla forte opposizione di Pio XI, dall'altro il comportamento della Curia Romana risultava piuttosto dialogante. La Segreteria di Stato, dal canto suo, tentava la via della conciliazione nella speranza di ottenere, quanto più possibile provvedimenti favorevoli per gli ebrei in generale ed in particolare, per quelli cattolici. Venne affidato a Tacchi Venturi (che per molti anni fu il tramite nei rapporti intercorrenti fra Santa Sede e Stato fascista) il compito di convincere Mussolini ad utilizzare come criterio discriminatorio non più quello biologico, bensì religioso ponendo così l'attenzione sugli ebrei battezzati e convertiti al cattolicesimo⁶⁰. Tentativo questo che ebbe scarso successo.

Dopo l'emanazione delle prime leggi antiebraiche, Venturi comunicò a Mussolini il pensiero del Papa: «Il Santo Padre come italiano si rattrista veramente di vedere dimenticata tutta una storia di buon senso italiano, per aprire la porta o la finestra ad un'ondata di antisemitismo tedesco»⁶¹. Il Capo del governo rispose che l'Italia aveva intrapreso la sua politica razziale non per imitare la Germania e che l'ebraismo è da sempre Stato considerato alla stregua di un nemico da sconfiggere. Tuttavia promise al Papa al fine di appianare i loro sempre più controversi rapporti, l'adozione di provvedimenti meno duri nei confronti di quegli ebrei meritevoli. Pio XI, quindi, confidava che anche per gli ebrei battezzati o convertiti fosse previsto il medesimo trattamento⁶². Ad ogni modo, fu innegabile che dal momento

⁵⁹ Fattorini, *Pio XI*, 183. Le parole di Papa Pio XI sono riportate su *La Libre Belgique* (rivista cattolica belga) del 14 settembre 1938. Il giornale vaticano intitolato l'Osservatorio, pubblicò il discorso del Papa censurando la parte riguardante il problema ebraico. *La Civiltà Cattolica* non ne fece proprio parola.

⁶⁰ Cf. *ASV-AES*, 1054, 727, 30. Si legge in una nota della Segreteria di Stato dell'8 settembre 1939, la comunicazione da parte della Santa Sede al p. Tacchi Venturi di battersi, in particolar modo, per gli ebrei battezzati o cattolici. Si legge: «non sarebbe equo che, indipendentemente dall'origine, gli ebrei convertiti che hanno contratto in precedenza un matrimonio misto ai sensi del diritto canonico fossero considerati cattolici e non già sempre e comunque ebrei sol perché tali erano i loro genitori?».

⁶¹ *ASV - AES*, 45. Precedentemente, il p. Tacchi Venturi aveva messo a conoscenza il duce della circostanza che «il Santo Padre per notizie e informazioni purtroppo attendibili è molto preoccupato che questo aspetto o parvenza di antisemitismo che si dà alle disposizioni prese in Italia contro gli ebrei, non abbia a provocare da parte degli ebrei di tutto il mondo delle rappresaglie forse non insensibili all'Italia».

⁶² *ASV - AES*, 45. «Per queste considerazioni il Santo Padre confida che le norme per discriminare gli ebrei nello Stato italiano non vengano applicate a quelli fra essi che riceveranno il battesimo».

in cui venne pubblicato il *Manifesto* i rapporti fra il Duce e il Pontefice andarono man mano peggiorando, sino ad ipotizzare, addirittura, un possibile allontanamento del Papa da Roma ed una nuova elezione di un pontefice straniero⁶³. A tal punto la Chiesa tentò di contrastare le nuove disposizioni legislative discriminatorie adottate dal regime, facendo leva non più su principi di natura ideologica, bensì su quegli strumenti giuridici di cui era in possesso, quali, in particolare, il Diritto canonico in sé e per sé e il Concordato del 1929. Anche questo tentativo risultò quasi fallimentare. Si ottenne sia la possibilità per i bambini ebrei battezzati di frequentare scuole private cattoliche e parificate⁶⁴, sia la possibilità per le insegnanti ebreie battezzate di continuare ad insegnare nelle scuole cattoliche parificate. Tali provvedimenti, però, non riuscirono ad appianare i rapporti intercorrenti fra Mussolini e Pio XI. Rapporti che, anzi, peggiorano notevolmente a causa delle parole espresse da Farinacci a Norimberga, durante lo svolgimento del convegno annuale Nazista, ad un giornale delle Schutz Staffeln.

Parole, queste, che attaccarono duramente il Papa e le idee decisamente antirazziste da quest'ultimo professate. Farinacci dichiarò esplicitamente che Pio XI non era poi così importante: «il Popolo italiano è cattolico e oltre 300 milioni di cattolici del mondo guardano a Roma, perciò noi abbiamo fatto la pace con il Vaticano. Ora quando il Papa ha preso posizione in forma e maniera politica contro il Manifesto fascista sulla razza, io per primo mi sono opposto a lui nel mio giornale. Ogni qual volta il Papa fa dichiarazioni politiche, il nostro Popolo non dà ascolto a lui ma al Duce. La nota dichiarazione del Papa non ha fatto perciò la minima impressione sul nostro Popolo. Una tale confusione sarebbe incomprensibile. Il fascismo realizzerà ognuna delle sue intenzioni, senza badare al Papa»⁶⁵.

La Dichiarazione emanata dal Gran Consiglio dettava le disposizioni riguardanti la legislazione antiebraica⁶⁶, le quali privando gli ebrei dei più basilari

⁶³ Cf. *ASV - AES*, 730, 36.

⁶⁴ Cf. *ASV - AES*, 732, 53.

⁶⁵ *ASV - AES*, 731, 46.

⁶⁶ Cf. *La Civiltà Cattolica*, 4, 1938, 270-271. Nella Dichiarazione i punti essenziali possono essere riassunti in: 1) divieto di matrimoni fra Italiani/e appartenenti a razze non ariane; 2) espulsione degli ebrei dal partito fascista; 3) divieto per gli ebrei di essere possessori o dirigenti di aziende di qualsiasi natura che impieghino cento o più persone o essere possessori di oltre cinquanta ettari di terra; 4) divieto di prestare servizio militare; 5) allontanamento dagli uffici pubblici; 6) speciale regolamentazione per l'accesso alle professioni. Inoltre, la Dichiarazione prevedeva anche i parametri in virtù dei quali si determinava l'appartenenza o meno alla razza ebraica: 1) è di razza ebraica colui che nasce da genitori entrambi ebrei; 2) è considerato di razza ebraica colui che nasce da padre ebreo e da madre di nazionalità straniera; 3) è considerato di razza ebraica colui che, pur essendo nato da un matrimonio misto, professa la religione ebraica; 4) non è considerato di razza ebraica colui che è nato da un matrimonio misto, qualora professi altra religione diversa dall'ebraica, alla

diritti civili e politici, li rendeva una classe giuridicamente e politicamente inferiore. In tale senso, la Dichiarazione affermava: «questa eventuale e le altre condizioni fatte agli ebrei potranno essere annullate o aggravate a seconda dell'atteggiamento che l'ebraismo assumerà nei riguardi dell'Italia fascista»⁶⁷.

In queste parole, si trova la volontà di reprimere qualsiasi rivolta da parte degli ebrei contro il regime, ormai sostenitore di una politica apertamente e dichiaratamente razziale e antisemita. Alcune disposizioni vietavano alla Chiesa di esprimere il proprio pensiero nella misura in cui fosse considerato contrario e o contrastante rispetto a quello professato dal regime, rendendole impossibile la libera partecipazione alle scelte politiche inerenti la dottrina razziale e antisemita.

L'Osservatore Romano, infatti, nella nota del 18 ottobre, evidenziava lo sconcerto e le perplessità con cui la Chiesa reagiva nei confronti della Dichiarazione. La Santa Sede, ciò nonostante, decise di attendere silenziosamente i successivi provvedimenti che il Gran Consiglio avrebbe di lì a poco adottato. Tale comportamento rispondeva all'esigenza da un lato di non scatenare una vera e propria guerra con Mussolini, intenzionato quest'ultimo a perseguire una rigida politica razziale, al fine di evitare di inasprire ancora di più la legislazione antisemita, già di per sé dura ed inesorabile.

La Chiesa tentava di preparare gli animi alla lotta contro i provvedimenti emanati dal Regime a danno degli ebrei, muovendosi in una duplice direzione, da un lato persuadendo il Governo, dall'altro chiedendo al clero di non aderire alla rivista intitolata *La Difesa della razza*. Si legge in una nota della Segreteria di Stato: «per mezzo di persone adatte e ornate delle opportune qualità, sarebbe bene cercare di insistere su influenti persone del Regime, e non soltanto sul capo del Governo, per far loro comprendere a quali tristi conseguenze conduce una politica razziale esagerata che non si limita a misure tendenti al rinvigorismento della stirpe, ma va

data del 1 ottobre XVI. La medesima Dichiarazione conteneva poi l'elenco di coloro che, per meriti patriottici, non venivano sottoposti a tali delimitazioni: le famiglie dei caduti nelle ultime quattro guerre sostenute dall'Italia; volontari di guerra; famiglie di coloro che erano stati insigniti della croce al merito di guerra e quelle dei caduti per la causa fascista; gli iscritti al partito fascista sin dagli anni 1919-1922 e nel secondo semestre del 1924; le famiglie aventi eccezionali meriti da accertare da una apposita commissione. La Dichiarazione fissa altri criteri: 1) che agli ebrei allontanati dagli impieghi pubblici sia riconosciuto il normale diritto alla pensione; 2) che ogni forma di pressione sugli ebrei per ottenere abitudini sia rigorosamente repressa; 3) che non si innovi per quanto riguarda il libero esercizio del culto e l'attività delle comunità ebraiche secondo la legge vigente; 4) che assieme alle scuole elementari sia consentita l'istituzione di scuole medie per gli ebrei. La Dichiarazione concludeva così: «il Gran Consiglio del Fascismo non esclude la possibilità di concedere, anche per evitare l'immigrazione degli ebrei in Palestina, una controllata immigrazione di una parte degli ebrei europei in qualche zona dell'Etiopia. Anche tale eventualità dipenderà dall'atteggiamento che l'ebraismo internazionale avrebbe assunto nei confronti del fascismo»

⁶⁷ *La Civiltà Cattolica*, 270-271.

all'eccesso del razzismo con provvedimenti che ledono la giustizia e i diritti della Chiesa. Di più far capire che in caso di dissidio con la Santa Sede lo svantaggio maggiore sarebbe per il fascismo»⁶⁸. Pio XI, intendeva incentivare la lotta contro un razzismo esagerato ed esasperato affermando: «questo si potrebbe fare con speciali riunioni del clero senza dare l'impressione che si voglia fare azione contro il Governo. Questo sembra necessario soprattutto nel momento presente in cui non v'è libertà di stampa e spesso anche i pochi e deboli quotidiani cattolici sono obbligati a pubblicare certe sciocchezze circa il razzismo»⁶⁹.

2. La reazione della Santa Sede al Regio decreto sui “provvedimenti per la difesa della razza italiana”

Di fronte all'emanazione del R.D.L. del 17 novembre del 1938 la posizione assunta dalla Chiesa fu tutt'altro che omogenea⁷⁰. La legislazione antisemita fascista ricalcava sempre di più quella predicata ed applicata da Hitler nella sua Germania nazionalsocialista, anche se in maniera più moderata. A tentare di trovare un accordo con il Governo, che accontentasse sia questo che la Chiesa, furono il mons. Borgongini Duca e il Tacchi Venturi. Tentarono di ostacolare la politica razziale al fine di salvaguardare la morale cattolica, in attuazione del pensiero espresso da Pio XI, furono il mons. Ottaviani e il mons. Tardini. Entrambi professando l'estrema contrarietà dell'antisemitismo e del razzismo alla morale cristiana e al principio che stabilisce la sostanziale eguaglianza fra gli uomini.

Il regio R. D. 1728 sui «provvedimenti per la difesa della razza italiana», era costituito, essenzialmente, da due parti: l'una intitolata: «Provvedimenti relativi al matrimonio», l'altra: «Degli appartenenti alla razza ebraica», ed unificava le disposizioni dettate dal Gran Consiglio nella *Dichiarazione sulla razza* e divenne, dopo la sua conversione in legge avvenuta nel 1939, punto di riferimento fondamentale per le

⁶⁸ ASV-AES, Italia, 1063, 755.

⁶⁹ ASV - AES, 755.

⁷⁰ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino 2005, 338. Egli critica aspramente la Santa Sede ed il comportamento da questa tenuto durante il regime fascista sul problema inerente la «purezza della razza». L'autore sostiene che la Chiesa portò, effettivamente, avanti solo la polemica contro la violazione dell'articolo 34 del Concordato in materia matrimoniale. Polemica, fra l'altro, sempre discreta e mai invasiva. La Chiesa non adottò mai un comportamento apertamente contrario contro la questione razzista ed in particolare contro la problematica antisemita. Scrive il De Felice: «l'atteggiamento della Santa Sede rispetto ai provvedimenti razziali fascisti fu a sua volta sostanzialmente timido e rivolto non a difendere gli ebrei, ma a difendere precise prerogative della Chiesa cattolica in Italia».

future disposizioni legislative razziali⁷¹. La Chiesa, riferendosi alle disposizioni contenute nella parte intitolata “Provvedimenti relativi al matrimonio”, voleva evitare che la legislazione razziale in materia matrimoniale a cui il Governo stava lavorando potesse, in qualche modo, comportare una violazione, seppur minima del Concordato. In tal senso una nota del mons. Borgongini Duca: «la Chiesa non può impedire in coscienza il matrimonio fra due cattolici di qualsiasi razza o nazionalità, e ciò per legge divina. Certo essa dissuade con tutti gli argomenti che sono a sua disposizione, per ragioni morali o igieniche, le unioni fra bianchi e neri e qualsiasi unione eterogenea, anche per evitare l'origine dei meticci»⁷². Nella medesima nota, portata all'attenzione del Governo, si chiedeva a quest'ultimo di addivenire ad una soluzione pacifica che accontentasse entrambe le parti. Quindi la Santa Sede promettendo di limitare al massimo le unioni miste, chiedeva al Governo di risparmiare l'articolo 34 del Concordato. Questi, dal canto suo, rispose negativamente a tale richiesta: un tale compromesso significava sia sminuire il principio biologico discriminatorio, a cui l'intero corpo legislativo razziale si ispirava, sia cancellare uno dei principali scopi della normativa discriminatoria in questione, ovvero disincentivare le unioni miste sino al punto di rendere sempre più definitiva l'esclusione degli ebrei dalla società.

Mons. Tardini, chiari la difficoltà di addivenire pacificamente ad un punto di incontro fra la volontà ecclesiale e quella del regime. Nel descrivere il comportamento assunto dagli esponenti governativi ricorda che «nel discutere alzano la voce, non entrano neppure in merito agli argomenti, ma rifiutano gridando ogni proposta, si dichiarano irremovibili, non fanno alcun conto del Concordato»⁷³. E rivolgendosi al Papa dichiara: «sembrerebbe più opportuno non insistere nelle trattative e nelle

⁷¹ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei*, 338. Furono emanati altri provvedimenti a contenuto razziale o meglio antisemita: R.D.L. del 15 novembre del 1938 n. 1779 atto all' «Integrazione e coordinamento in un testo unico delle norme già emanate per la difesa della razza nella scuola italiana»; R.D.L. del 9 febbraio 1939 n. 126 inerente le norme di attuazione dell'articolo 10 del R.D.L. 17 novembre 1938 riguardanti i limiti di proprietà imposti agli ebrei; la legge del 29 giugno 1939 n. 1054, inerente la «Disciplina dell'esercizio delle professioni da parte dei cittadini di razza ebraica»; la legge del 13 luglio 1939 n. 1024, ossia la cosiddetta legge sull' «arianizzazione» che attribui al Ministro dell'Interno il potere di dichiarare «la non appartenenza alla razza ebraica anche in difformità delle risultanze degli atti dello Stato civile».

⁷² *ASV - AES*, 733, 49.

⁷³ *ASV - AES*, 81. Nella relazione del Tardini si legge anche: «e quel che è peggio criticano anche il Papa, si lamentano dei suoi discorsi e usano anche parole non rispettose. È insomma l'atteggiamento Farinacci che fa da scuola. D'altra parte anche Mussolini, prima non ha voluto ricevere p. Tacchi Venturi, poi, quando questi gli ha scritto, ha passato la lettera all'on. Buffarini perché ci pensasse lui».

proposte e lasciarli poi fare la legge, lasciando così a loro soli la responsabilità»⁷⁴, suggerendogli inoltre, di denunciare la violazione del Concordato nella misura in cui la legislazione discriminatoria sostenuta dal regime sia in contrasto con quanto da quest'ultimo stabilito in materia matrimoniale. Tale suggerimento fu accolto e sostenuto dal Papa che rifiutava qualsiasi compromesso con il regime e che, anzi, pretendeva da questo un'assunzione di responsabilità⁷⁵.

Precedentemente all'emanazione della nuova legislazione razziale, la Chiesa aveva messo al corrente il Governo dell'eventuale dispiacere che le avrebbe provocato l'emanazione di una previsione legislativa che sottoponeva a pene detentive o ad ammende coloro i quali avessero contratto un'unione mista. Il 2 novembre, il testo della nuova legge razziale, ed in particolare la seconda parte riguardante la materia matrimoniale, veniva posto all'attenzione del Papa. In questo modo la Santa Sede si rese conto che il suo timore aveva trovato un suo fondamento. Infatti, l'articolo 7 vietava il riconoscimento di effetti civili all'unione matrimoniale contratta fra cattolici appartenenti a razze diverse⁷⁶.

Mons. Tardini, dopo aver constatato l'effettiva violazione dell'art. 34 del Concordato da parte della legislazione razziale, suggerì alla Santa Sede di rendere noto il proprio pensiero in merito: «è necessario sia reso noto con pubblica dichiarazione che la Santa Sede non approva il principio razzista, ispiratore della legge; che la Santa Sede non ha approvato o concordato il testo della nuova legge; che la Santa Sede, non potendo impedire la nuova legge, è intervenuta solo per attenuare la legge stessa, almeno nei casi più gravi»⁷⁷. La Chiesa preferì invece attenuarne la rigidità: «non si può tacere che la nuova legge, specialmente nell'articolo 7 è in contrasto con l'articolo 34 del Concordato. Quindi la Santa Sede si troverà nella necessità di fare una dichiarazione in merito. Poiché è nell'interesse delle due Parti non estendere il contrasto, la Santa Sede non procederà alla predetta dichiarazione senza previa intesa»⁷⁸.

⁷⁴ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei*, 338.

⁷⁵ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei*, 85. In un nota redatta da mons. Tardini si legge: «il Santo Padre è d'avviso di non trattare col Governo più oltre su tale questione, lasciare a lui tutte le responsabilità, protestare e applicare l'art. 28 della istruzione emanata dalla Sacra Congregazione dei Sacramenti».

⁷⁶ L'articolo 7 recava tali disposizioni: «non produce effetti civili il matrimonio celebrato contro il divieto dell'articolo 1, salvo che esso sia Stato celebrato in punto di morte, o previa dispensa dell'autorità civile, per legittimazione di prole. Solo in questi casi si fa luogo a trascrizione del matrimonio».

⁷⁷ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei*, 139.

⁷⁸ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei*, 338.

Queste dichiarazioni pongono in evidenza, ancora una volta, la posizione non univoca dei rappresentanti ecclesiastici nei confronti della legislazione razziale. Alcuni ritenevano che la Santa Sede avrebbe dovuto conciliare le sue posizioni con quelle sostenute dal governo fascista, al fine di distendere i rapporti ormai tesi. Altri, al contrario, ritenevano che la Chiesa, ricalcando il pensiero di Pio XI, avrebbe dovuto lottare apertamente contro la legislazione razziale, di per sé, portatrice di principi discriminatori contrari all'eguaglianza naturale fra gli uomini. Pio XI scrisse egli stesso a Mussolini chiedendogli di modificare il testo dell'articolo 7. Mussolini fece sapere al Tacchi Venturi che mai e in nessun caso avrebbe accettato il riconoscimento di tutte le unioni miste. Riconoscimento che, secondo Mussolini, avrebbe comportato il venir meno dello stesso principio ispiratore di tutto l'impianto legislativo, intaccandone l'efficacia.

Pio XI allora scrisse una lettera al Re chiedendone l'aiuto⁷⁹. Quest'ultimo, a sua volta, ne mandò una copia al Capo del Governo assicurando Pio XI che «questa sarebbe stata tenuta in massimo conto, ai fini di una soluzione conciliativa dei due punti di vista»⁸⁰. Mussolini non intendeva cedere su un argomento tanto importante come quello della tutela della razza, sia perché considerato principio ispiratore di tutta la legislazione, sia per motivi di autorevolezza internazionale. Mussolini dichiarò al re che la Santa Sede stava davvero esagerando in quanto portatrice di un indirizzo divergente e, molto spesso, addirittura, contrastante rispetto a quello sostenuto dal regime⁸¹. Quindi, nonostante la dura battaglia portata avanti dalla Chiesa, il 10 novembre il governo approvava il testo legislativo così come originariamente formulato, senza considerazione alcuna né per il pensiero ecclesiastico, né per quello papale, evidenziando, così, in modo chiaro e definitivo, che il governo non sarebbe sceso a compromessi con nessuno, neanche con il Vaticano.

Nonostante i vari tentativi posti in essere per appianare le divergenze fra Stato e Chiesa, i loro rapporti divennero, da quel momento, sempre più contrastanti. Il papa, sempre più ammalato, scelse di rimanere in silenzio per i mesi successivi. Silenzio dovuto, non ad una tacita accettazione della legislazione razziale, ma alla chiara consapevolezza di aver fatto tutto il possibile per contrastarla, senza esserci riuscito⁸². Il p. Tacchi Venturi tentò per gli anni successivi di aiutare gli ebrei italiani, cercando di favorire le loro esigenze, nonostante l'estrema contrarietà dimostrata dal regime. Si legge in una sua nota: «è da tenersi presente che la legge per la difesa della razza è rigorosamente applicata e il Governo non concede dispense»⁸³.

⁷⁹ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei*, 285.

⁸⁰ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei*, 338.

⁸¹ Cf. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, 184.

⁸² Cf. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, 176.

⁸³ *ASV-AES*, 1054, 729, 28.

Le disposizioni legislative recanti il titolo «Degli appartenenti alla razza ebraica», specificavano ulteriormente quelle già dettate dal Gran Consiglio nella sua precedente *Dichiarazione*, limitando fortemente la capacità giuridica agli appartenenti alla razza ebraica, riducendoli così ad una categoria sempre più inferiore.

La Chiesa contrastò sin dal principio la decisione del regime di utilizzare quale criterio discriminatorio quello biologico adeguandosi sotto tale aspetto al regime Nazista, senza tener conto minimamente dell'elemento religioso. La Santa Sede considerava l'utilizzo del criterio discriminatorio biologico razziale non solo illegittimo, ma soprattutto lesivo per gli stessi interessi nazionali. In tal senso una nota inviata dal Nunzio al Sottosegretario di Stato: «nella questione degli ebrei non può essere trascurato l'elemento religione. Nell'ebraismo i concetti di Popolo, nazione e religione si compenetrano. Secondo gli ebrei si appartiene alla razza ebraica, quale che sia la razza, per mezzo della circoncisione e, senza di questa, un uomo, anche di pura razza ebraica non sarà mai aggregato alla nazione giudaica. Non so se si può con verità considerare come appartenente al Popolo ebraico, chi dagli ebrei stessi ne è considerato fuori. Ciò sarebbe anche ingiusto; rimandare un convertito fra coloro che lo considerano come un transfuga ed un apostata è esporlo a tutte le rappresaglie»⁸⁴. Il Governo tentava di incentivare la politica discriminatoria, non riuscendo, però, ad indottrinare la maggior parte del Popolo italiano, che ne restava indifferente se non, in alcuni casi, contrario. Tentò, attraverso il largo utilizzo dello strumento della propaganda⁸⁵, di infondere negli animi degli italiani la convinzione della superiorità della loro razza rispetto alle altre, ed in particolare, rispetto a quella ebraica. Tentativo che ebbe scarso successo; gli italiani non si adeguarono alla legislazione antiebraica, non comprendendola in alcun modo, tanto più che la componente ebraica si era ben integrata. Con la promulgazione del r.d.l. del 17 novembre 1938 n. 1728 e con i provvedimenti di attuazione dello stesso⁸⁶ si rendeva sempre più evidente la volontà del regime di estromettere, in via definitiva,

⁸⁴ *ASV-AES*, 731, 47.

⁸⁵ Cf. P. V. Cannistraro, *La fabbrica del consenso, Fascismo e mass-media*, Roma-Bari 1975; S. Colarizi, *L'opinione pubblica degli italiani sotto il fascismo*, Roma-Bari 1991.

⁸⁶ Cf. I. T. Staderini, *Legislazione sulla difesa della razza*, Roma 1940; M. Sarfatti, Documenti della legislazione antiebraica. I testi della legge, *La rassegna mensile di Israele* 1-2, 1988; V. Caffaz, *Discriminazione e persecuzione degli ebrei in Italia fascista*, Firenze 1988. Importanti provvedimenti di attuazione sono il d.l. 9 febbraio 1939 n. 126 relativo alle norme di attuazione di cui il d.l. 17 novembre 1938 n. 1728, sui limiti della proprietà immobiliare e di attività industriale commerciale consentiti a cittadini italiani di razza ebraica; la legge 29 giugno 1939 n. 1054, che disciplinava l'esercizio delle professioni da parte degli ebrei; la legge 13 luglio 1939 n. 1055, che imponeva norme in materia testamentarie e in relazione ai cognomi; la legge 13 luglio 1939 n. 1024, sulle «arianizzazioni», che comportava l'inserimento nella legislazione antisemita di questa nuova figura.

gli ebrei dalla vita del Paese. Sottochiesa, scrittore dichiaratamente antisemita, considerava deplorabile il comportamento dei cattolici nei confronti della tematica razziale. A tal proposito dichiarava l'inutilità degli interventi redatti sulla *Civiltà cattolica*, in quanto questi non tenevano in alcun modo presente le differenze intercorrenti fra razzismo italiano e razzismo germanico attribuendo così una interpretazione di quello italiano del tutto errata⁸⁷.

Julius Evola sosteneva l'inadeguatezza della politica razziale in Italia, essendo questa ancora ferma al suo stadio primordiale. Si legge: «i fattori che ritardano l'avanzamento del razzismo nella coscienza generale della nazione sarebbero tre: la borghesia, l'elemento intellettuale e l'atteggiamento di certi cattolici. I cattolici italiani con grandi sforzi sono riusciti a digerire il Nazionalismo; dopo di esso, sia pure con reticenze varie, il fascismo. Di fronte al razzismo avvertono però un vero non possum. Una conciliazione fra i principi razzisti e le loro opinioni, la ritengono impossibile»⁸⁸.

La Critica fascista riferendosi ai cattolici «cerchino di approfondire il senso e come possa essere armonizzato con il nostro patrimonio religioso. Ma soprattutto pensino che la nostra rivoluzione, fatta da un genio e dal Popolo italiano, innestata sul tronco di una civiltà tre volte millenaria, non può assolutamente essere arbitrio»⁸⁹. E insisteva: «la politica razziale è un aspetto essenziale dell'azione del regime. Respingerla o ignorarla, o svalutarla, significa negare la rivoluzione fascista in blocco»⁹⁰.

Alla richiesta ecclesiale di considerare il catecumeno come membro effettivo della Chiesa, il regime rispose che solo al battezzato poteva essere attribuita tale qualifica; al desiderio di attenuare il rigore della proposta legislativa inerente lo svolgimento delle professioni da parte dei cittadini ebrei, il regime reagì con l'emanazione della legge, così come originariamente prevista,⁹¹ sulla problematica

⁸⁷ Cf. G. Sottochiesa, Gli intellettuali cattolici e la razza, in *Il Tevere*, 23 giugno 1939.

⁸⁸ J. Evola, La situazione del razzismo in Italia, *La vita italiana*, 18 febbraio 1941. Scrive ancora Evola: «Gli ostacoli opposti da certi ambienti cattolici alla formazione di una coscienza razzistica non sono tuttavia privi di una certa relazione col fatto che il razzismo in Italia non ha ancora una sua propria, precisa fisionomia. Così, i cattolici temono che esso vada ad assumere lo stesso aspetto di alcune forme estremiste di razzismo tedesco».

⁸⁹ Evola, *La vita italiana*, 15 giugno 1939.

⁹⁰ Cfr. G. A. Longo, sul quotidiano *Critica fascista* del 15 giugno 1939 dal titolo *Parole chiare sul razzismo*.

⁹¹ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei*, 396. La legge del 19 giugno 1939 n. 1054 conteneva una lista dettagliata sulle professioni proibite e non agli ebrei. Per i professionisti di razza ebraica si stabiliva: 1) la loro cancellazione dagli albi professionali; 2) l'istituzione di elenchi aggiuntivi per i discriminati (che potevano continuare ad esercitare la loro attività) e di elenchi speciali per i non discriminati (anche se capifamiglia di una famiglia mista), i quali potevano svolgere le loro attività professionali soltanto a vantaggio di clienti ebrei; 3) a tutti gli ebrei era vietata qualsiasi forma di associazione e collaborazione fra professionisti ebrei e non. Queste disposizioni dovevano espletare la loro efficacia dal marzo del 1940.

dei matrimoni misti, Mussolini continuava a non cedere ed anche le richieste inerenti la materia delle «arianizzazioni» rimasero infruttuose.

La legislazione razziale diveniva sempre più aspra, ignorando del tutto o quasi la volontà della Santa Sede. La legislazione sulle «arianizzazioni», che attribuiva al Ministro dell'Interno il potere di dichiarare l'appartenenza o meno alla razza ebraica a suo piacimento, veniva accusata, anche dai giornali fascisti di essere applicata arbitrariamente. Si legge in *La vita italiana*: «le nostre leggi razziali furono, dietro le quinte, preparate dai giudei»⁹². Immediatamente dopo la sua promulgazione, molti ebrei chiesero alla Santa Sede di attivarsi per avallare le richieste di arianizzazione da loro presentate. Il Nunzio avvertì che «la nuova legge non ha portata di una mitigazione, come alcuni hanno creduto, tale da dare adito a nuovi esami e relative raccomandazioni»⁹³.

3. La reazione del nuovo Papa dinnanzi alla politica attuata dal regime

Pio XI morì il giorno prima della celebrazione del decimo anniversario dei Patti Lateranensi. Immediatamente dopo l'elezione del nuovo papa, Mussolini riferì a p. Tacchi Venturi le tematiche fondamentali in materia internazionale che sperava venissero portate alla sua conoscenza. Egli riteneva indispensabile l'appoggio del clero spagnolo nei confronti del generale Franco ed imprescindibile il sostegno di quello croato a favore dell'Italia piuttosto che a favore del Terzo Reich. Chiedeva, poi, al clero dell'America Latina di impedire che la mentalità protestante prendesse il posto di quella cattolica, in un momento come quello in cui gli stessi protestanti tentavano, in ogni modo e con ogni mezzo, di accaparrarsi il favore del Popolo. Sosteneva, infine, la necessità di affidare ai vescovi la direzione dell'Azione Cattolica, e non agli ex Popolari, i quali insinuavano nel Popolo la volontà di ribellarsi al regime. Il Duce chiese poi al Tacchi Venturi, se e quali fossero le richieste eventualmente espresse dalla Santa Sede. Così, quest'ultimo gli consegnò un memoriale sul quale erano descritti i principali punti⁹⁴. Mussolini quindi dichiarò che alcuni potevano essere accolti, mentre su altri

⁹² G. Preziosi, Le leggi razziali in Italia e il Vaticano, *La vita italiana*, settembre 1941, 304.

⁹³ *ADS - AES*, 127.

⁹⁴ Cf. *ADS - AES*, 58. Il memoriale venne affidato a P. Tacchi Venturi da parte del nuovo pontefice Pio XII il 22 marzo 1939. Conteneva 5 punti fondamentali. 1) disporre che tutti i discendenti da matrimonio misto, battezzati dall'infanzia, e cristianamente educati, siano riconosciuti come ariani, anche quando il coniuge di razza ariana sia straniero; 2) che le famiglie miste possano tenere domestici cristiani; 3) che l'appartenenza a religione diversa di cui parla l'art. 8 comma d, si consideri avvenuta non soltanto con l'amministrazione del battesimo, ma con l'iscrizione al catecumenato; 4) che gli insegnanti delle scuole primarie, magistrali e medie di razza ebraica, ma convertiti al cattolicesimo avanti il 1938, possano essere assunti come maestri e professori negli istituti privati iscritti all'Enim; 5) che i fidanzati avanti la promulgazione della legge, che non poterono sposare avanti il 3 dicembre 1938-XVII perché non avevano ancora i documenti necessari pel matrimonio, abbiano ora facoltà di farlo.

non proferì parola. Così facendo, egli palesò la sua volontà di distendere i rapporti con la Santa Sede. Infatti, il nuovo pontefice tentò di distendere i rapporti ormai tesi con il Governo⁹⁵. Quest'ultimo, dal canto suo, aveva tutte le intenzioni di assecondare tale volontà della Santa Sede, sia al fine di rendere più agevole l'applicazione della legislazione razziale, sia e soprattutto per avere il suo fondamentale sostegno in ambito internazionale.

Il Tacchi Venturi scrisse: «tutto ci fa sperare che sia per finire quel periodo di diffidenza, di punzecchiare a continui colpi di spilla che tanto rese difficili, o piuttosto amari, gli ultimi mesi del glorioso pontificato di Pio XI»⁹⁶. Il p. Tacchi Venturi cercò sempre, in qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo, di promuovere la causa ebraica, al fine di ottenere una mitigazione del contenuto razziale della

⁹⁵ Cf. H. Wolf, *Il Papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*, Roma 2008, 221.

⁹⁶ Wolf, *Il Papa*, 70-71. La risposta Vaticana a quanto voluto dal Duce in tema di politica internazionale arrivò ben presto: 1) quanto alla Spagna, la S. Sede, per gli interessi della Chiesa e delle anime, farà del tutto, come per il passato, perché il clero spagnolo sia unito, compatto e sostenga il governo nella sua opera di ricostruzione religiosa; 2) quanto alla Croazia, la S. Sede si adopererà sempre presso il clero perché non sia infetto da erronee teorie naziste. Quindi se il clero jugoslavo vedrà che una nazione confinante – la Germania – è contro la Chiesa e l'altra – l'Italia – è favorevole alla Chiesa, si sentirà naturalmente portato ad avere naturalmente simpatia verso l'Italia. Ma bisogna che l'Italia sia davvero favorevole alla Chiesa; 3) quanto alla propaganda protestante nell'America del Sud, la Chiesa è da parecchi anni che se ne occupa e preoccupa; 4) il p. Tacchi Venturi insista nelle richieste in favore degli ebrei convertiti. La Chiesa se ne occupa perché sono cattolici come gli altri. Di fatto, il punto fondamentale delle richieste che il Papa portava all'attenzione del duce riguardava la tematica dei matrimoni misti. Mussolini, dal canto suo, su tale problematica, non era disposto a scendere a patti con la Chiesa stessa. Quest'ultima tentava, a suo modo e con i propri mezzi, di aiutare coloro che avessero contratto un'unione mista. A tal proposito, si legge in un memoriale vaticano del 4 gennaio 1939: «un numero non piccolo di ebrei convertiti si trovano in condizioni preoccupanti. Gli ebrei convertiti se sono italiani perdono il loro posto, non possono sposare cattolici ariani e seguono in tutto la condizione degli ebrei, anche se hanno famiglia completamente cattolica, con questa differenza, che non possono ottenere aiuti dagli ebrei, che li considerano transfughi. Era stato proposto di interessare qualche istituto, come quello dei Convertendi o i religiosi di Sion, perché si interessassero a questi infelici, ma non si sa qual esito abbia avuto questa proposta». Altra preoccupazione della Santa Sede riguardava gli ebrei stranieri in Italia, ai quali fu ordinato, dalla recente legislazione discriminatoria, di lasciare al più presto l'Italia. Alcuni di loro non avevano la possibilità di tornare nella loro terra, soprattutto in Germania, in quanto erano considerati alla stregua di disertori, ad altri non potevano avere il visto di espatrio perché non appartenenti ai cittadini italiani. Ma tale questione fu lasciata cadere per non offendere Mussolini e tutti i dirigenti del partito.

legislazione antisemita e qualche volta ci riuscì⁹⁷.

4. La disomogeneità della reazione della Santa Sede dinnanzi alla sempre più rigida discriminazione razziale ed antisemita

Il Presidente dell'Unione delle Comunità Ebraiche, dinnanzi alla comunicazione della decisione di realizzare una legge che regolamentasse in via definitiva l'espulsione degli ebrei dall'Italia⁹⁸, dichiarò: «in che cosa hanno demeritato gli ebrei italiani perché possa essere loro inflitto un così iniquo trattamento?»⁹⁹.

Egli fece presente al partito le difficoltà per gli ebrei derivanti da un simile trattamento. Mussolini rassicurò che la soluzione sarebbe stata attuata molto lentamente. In tal senso, il Nunzio in Vaticano: «in questi 16 mesi, da che fu sancito il Decreto legge sulla razza, vennero prese in esame soltanto 185 istanze, delle quali non più di 125 ricevettero responso affermativo. Tutte le migliaia restanti sono inesorabilmente condannate, se non si fa macchina indietro, a subire la stessa sorte che ebbero le 60 delle 185 esaminate. È inutile che trattenga Vostra Eminenza per descriverle la desolazione, se non pure la disperazione, di questi 5000 infelici israeliti e delle loro famiglie»¹⁰⁰. Ed inoltre: «la gran parte dei discriminati sono ebrei che vivono dei loro cospicui patrimoni, mentre quelli che hanno

⁹⁷ Cf. Wolf, *Il Papa*, 70-71. Questo risulta dalla documentazione ecclesiastica inerente l'attività portata avanti dal p. Tacchi Venturi. Fondamentale risulta una lettera del 10 gennaio 1941 inviata a p. Tacchi Venturi dal card. Maglione che lo invitava a spendersi a favore della causa ebraica. È scritto nella lettera: «alla Paternità Vostra è noto quanto stia a cuore alla Santa Sede tale problema (cioè quello degli ebrei) e come Essa si sia adoperata perché in favore delle su dette famiglie fossero introdotte convenienti modificazioni alle vigenti disposizioni razziali. La Paternità Vostra, infatti, più di una volta, a preghiera di questa Segreteria di Stato, ha fatto presente alle competenti Autorità la dolorosa situazione delle menzionate famiglie, soprattutto con la rigorosa applicazione dei provvedimenti razziali riferentisi all'esercizio delle professioni. La Santa Sede, quindi, non potrà che vivamente compiacersi il giorno in cui sarà attuato l'invocato emendamento alle disposizioni razziali del 1938 in favore delle famiglie miste. La Paternità Vostra, pertanto, che da tempo, con zelo e disinteresse non comune, si adopera per lenire le sofferenze di tanti infelici, farebbe opera altamente meritoria e assai gradita se volesse compiacersi di insistere presso le competenti Autorità perché quanto prima venga attuato il provvedimento in parola».

⁹⁸ Cf. De Felice, *Storia degli ebrei italiani*, 404.

⁹⁹ D. Almansi, La progettata espulsione. Contributo alla storia delle persecuzioni razziali in Italia, *La rassegna mensile di Israel*, 10 ottobre 1945.

¹⁰⁰ De Felice, *Storia degli ebrei italiani*, 641.

pochi beni piangono»¹⁰¹. Obiettivo principale consisteva nel netto e definitivo isolamento della componente non ariana in generale, ebraica in particolare.

L'ideologia alla base dell'indirizzo razziale del momento era quella celebrata dal Manifesto della razza, così come successivamente ampliata da Giacomo Acerbo, il quale sosteneva vivamente: «la dottrina fascista in materia di razza pretende sia data la preferenza ai fattori spirituali della tradizione e del costume. Nella volontà di preservare la vitalità fisica e la purezza della stirpe è connesso l'intento di rispettarne il tipo morale e materiale e di sempre più perfezionarlo fino a farne un modello umano. Nello sforzo di ripercorrere a ritroso il cammino della stirpe per accettarne la purezza, non si può tener conto soltanto dell'elemento somatico, riducendo l'uomo al solo dato biologico o zoologico, ma anche di quelle progressive elaborazioni spirituali, di cui è composto il sentimento di un destino unitario»¹⁰². Tale prospettazione razziale non era appoggiata da tutti gli esponenti del regime. Alcuni di essi seguivano integralmente le idee dell'eugenetica tedesca, la quale, basandosi sul mero dato biologico, voleva dare dimostrazione dell'esistenza di una razza superiore che per sua stessa natura era idonea a dominare, ma anche di una razza inferiore che per sua stessa natura non aveva altra scelta se non sottostare alla dominazione della prima. Il Farinacci sosteneva questa teoria in maniera piuttosto imprecisa e sbrigativa: «lo stesso concetto di uomo non si può applicare ugualmente a tutti gli esseri che la scienza zoologica potrebbe definire, e talvolta ha definito ominidi, in ogni caso non hanno tutti la stessa anima»¹⁰³. Quindi le razze

¹⁰¹ De Felice, *Storia degli ebrei italiani*, 641. Si legge in un memoriale del nunzio stilato nel 1939, riferendosi all'alto funzionario del ministero dell'Interno: «egli mi ha detto un po' timidamente, quasi per timore di offendermi, ma nell'interesse, come egli diceva, di fomentare i buoni rapporti fra la S. Sede e l'Italia, che tali interventi, specialmente di persona diplomatica, avrebbero irritato i membri della Commissione che non sono certo favorevoli alla S. Sede per l'atteggiamento da questa assunto nella questione della razza e avrebbero dato l'impressione che la S. Sede si è fatta protettrice degli ebrei. D'altra parte mi osservava che la legge è quella che è e non dà possibilità alla Commissione di variare il suo giudizio perché i criteri di discriminazione sono tassativi. Gli ho domandato se segnalazioni della S. Sede fatte per tramite di persone non diplomatiche, potrebbero essere accolte. Mi ha risposto: sarebbero meno irritanti, ma sempre irritanti, quindi le sconsiglio».

¹⁰² G. Acerbo, Origine e purezza della razza italiana, *Il Giornale d'Italia* del 30 gennaio 1940. In una sua dichiarazione sul *Messaggero di Roma*, si legge: «dungi da me rinnegare o sminuire il valore del dato bio-antropologico, l'orientamento ideologico, su cui si regola l'azione politica del Fascismo, vi si attiene non già per farne l'unico cardine di essa, e forse neppure un cardine, sebbene uno degli elementi coordinati in una valutazione integrale, che ammette altri elementi di ben altra natura», *il Messaggero di Roma* del 12 marzo 1940.

¹⁰³ Radioconferenza alle scuole medie, 23 gennaio del 1940.

umane risultano diverse naturalmente l'una rispetto all'altra, pertanto diretta conseguenza è che non possano godere dei medesimi diritti. «Tutti i diritti, il diritto di vivere non escluso, sono una faticosa conquista e una espressione di valori dimostrati obiettivamente nella storia»¹⁰⁴.

La Santa Sede dichiarò che Farinacci utilizzando, nel suo discorso, l'espressione uomini e ominidi e affermando che quest'ultimi sono sprovvisti di anima, palesava principi in netta opposizione rispetto a quelli di cui la dottrina della Chiesa si rendeva portatrice¹⁰⁵.

Nelle sue conferenze Mussolini descrive la tematica razziale ricalcando le posizioni espresse dal Manifesto della Razza, perfezionando quest'ultime con l'argomento Nazionalista. Per il duce risultava fondamentale dimostrare l'originalità della sua teoria razziale rispetto a quella germanica,¹⁰⁶ sebbene molto spesso abbia concesso il proprio appoggio alle tendenze razziali più drastiche e radicali. Aiutò riviste le cui posizioni razziali erano radicali e si contornò di antisemiti, sostenitori di un antisemitismo totale e risolutivo¹⁰⁷. La Direzione Generale impegnata, a sua volta, sottopose presto all'attenzione del Capo del Governo alcune modifiche necessarie al fine di migliorare la legislazione razziale esistente. A tal fine si chiedeva: «1) la parificazione giuridica degli ebrei che per matrimonio con ariani, per educazione cristiana della prole, per conversione religiosa offrano garanzia

¹⁰⁴ R. Farinacci, I motivi essenziali della difesa della razza, *Regime fascista*, 24 gennaio 1940.

¹⁰⁵ Farinacci, I motivi.

¹⁰⁶ Un articolo uscito sul quotidiano *Giornale d'Italia* esponeva il tema dell'originalità del razzismo italiano rispetto a quello tedesco: l'articolo, la cui pubblicazione è stata espressamente richiesta da Mussolini, affermava: «già in un'ampia nota documentata del 6 agosto 1938 abbiamo illustrato questo sviluppo della ideologia e della politica razziale mussoliniana, che arrivava all'affermazione di una fiera coscienza della razza italiana e di una ferma politica difensiva prima ancora che il Nazionalsocialismo in Germania prenda forma e poi governo. Fin dal 1917, nella oscura ora di Caporetto, Mussolini evoca la qualità della razza italiana». L'articolo citava testualmente le parole di Mussolini nel 1927 a tale proposito: «Bisogna vigilare seriamente sul destino della razza». V. Gayda, Il razzismo italiano, *Il Giornale d'Italia*, 27 febbraio 1940. Su Mussolini ebbero, ad ogni modo, grande influenza quegli autori di stampo razzista, ed in particolare, antisemita che esaltavano la volontà di potenza del singolo (volontà di potenza: termine utilizzato da Nietzsche). Tali teorie contribuirono a colorare il suo pensiero di antisemitismo, esso latente ma incessante. Antisemitismo, questo, che lo condusse all'adozione delle leggi razziali, anzi leggi dichiaratamente e palesemente antisemite, in Italia nel 1938. G. Fabre, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano 2005.

¹⁰⁷ Mussolini diede il suo appoggio a riviste quali: *Il Tevere*, *Il regime fascista*, *La vita italiana*. Diede il suo sostegno anche a quei giornali portatori di un indirizzo bio-naturalistico, da egli stesso fortemente desiderate al fine di estendere la dottrina razziale in Italia, quale, ad esempio, *La difesa della razza*. F. Cassata, *La difesa della razza*, Torino, 2008.

sufficiente di svolgere senza pericolo la loro attività nelle organizzazioni e nelle istituzioni del Regime, 2) eliminazione assoluta dalla Nazione di tutti gli altri ebrei, italiani e stranieri, che non rientrano nel numero 1. Per ottenere questo scopo, che sembra non facile, si potrebbe stabilire un periodo di tempo, graduando in vantaggio (patrimoniali, valute, ecc) per quelli che lasciano l'Italia più rapidamente, 3) divieto assoluto di ingresso nel regno ad ebrei già allontanatisi»¹⁰⁸. Mentre l'Italia entrava in guerra al fianco della Germania di Hitler, la Direzione Generale per la Demografia e Razza si rivolgeva alla Chiesa al fine di ottenere il suo sostegno nel miglioramento della legislazione razziale.

La Chiesa, però, continuava a battersi fortemente per far sì che il Governo cedesse a qualche sua richiesta. Mussolini, invece, continuava ad ignorarla. Nell'ambito razziale, egli era sempre deciso a non scendere a patti con la Chiesa. Non voleva e non poteva concederle nulla, proprio nel momento in cui stava entrando in guerra a fianco di Hitler. Nonostante la Direzione stesse ancora lavorando al fine di apportare svariate modifiche al testo legislativo razziale, quest'ultimo veniva applicato con più rigore e durezza che mai. La Direzione Generale per la Demografia e la Razza lavorava costantemente alla legge sulla purezza per la razza, al fine di renderne più agevole la realizzazione pratica e più coerente possibile all'ideologia razzista, a cui il Governo era profondamente ispirato. Intanto la Direzione continuava nel suo lavoro di modifica. Il progetto ultimato avallava le richieste della Chiesa in materia di matrimoni misti, la dove obbligava all'espulsione di tutti gli ebrei non convertiti al cattolicesimo¹⁰⁹. La sorella di Mussolini voleva che della questione se ne occupassero gli aiutanti diretti del Santo Padre, mons. Tardini e mons. Tedeschini. Il primo dichiarò al secondo: «il Governo sa benissimo quello che vuole la Santa Sede: i principi della Chiesa Cattolica sono stati detti e ridetti molte volte. Di più non credo che, mentre l'influsso tedesco è così forte, possa la legislazione italiana esser molto mitigata riguardo agli ebrei; temo anzi che un intervento diretto della Santa Sede potrebbe più pregiudicare che facilitare una conveniente soluzione. Del resto la Santa Sede già sa che è in preparazione una nuova legge e, nei modi possibili, già si è interessata al riguardo per mezzo del p. Tacchi Venturi»¹¹⁰.

Difatti, la decisione di Mussolini di sospendere la presentazione del progetto di legge al Consiglio dei Ministri non sorprese più di tanto la Chiesa. Mussolini non aveva alcuna intenzione di attenuare il rigore della legislazione

¹⁰⁸ De Felice, *Storia degli ebrei*, 643.

¹⁰⁹ Al progetto di legge così come ultimato dalla Direzione e presentato a Mussolini, De Felice, *Storia degli ebrei*, 645.

¹¹⁰ *ADS - AES*, VIII, 199.

razziale nei confronti degli ebrei, in un momento in cui la guerra diveniva sempre più impegnativa e l'alleanza con Hitler sempre più necessaria. Tuttavia, la Chiesa vide nella sospensione della presentazione del progetto di riforma una nuova sconfitta. La Santa Sede allora, decise di scendere a patti con il regime nell'ambito di una materia come quella dei matrimoni misti che le stava particolarmente a cuore. Accettò quello che nel 1938 Papa Pio XI rifiutò categoricamente, ossia decise di riprendere il discorso dal punto in cui questo era stato interrotto.

Si legge in una relazione della Segreteria di Stato: «il Governo italiano potrebbe emendare le vigenti disposizioni in modo che per legittimare la prole, viene permessa la trascrizione di tali matrimoni agli effetti civili. Se poi a questa eccezione si aggiungesse l'altra di permettere la celebrazione degli stessi matrimoni in pericolo di morte, mi pare che praticamente la grave questione sarebbe sciolta e anche il vulnus al Concordato di molto diminuito. Ciò non dovrebbe essere impossibile dal momento che già nel 1938, quando erano in preparazione le leggi razziali, il Regio Governo italiano dichiarò di essere disposto a permettere la celebrazione dei matrimoni tra ariani e non ariani nei casi su accennati. Però Pio XI si rifiutò, perché il vulnus al Concordato, sia pure in forma ridotta, restava sempre»¹¹¹.

Ma il vero motivo che spinse al rifiuto Pio XI fu tutt'altro. Accettare, infatti, significava approvare anche se non esplicitamente, quel principio biologico, che illuminava l'intera legislazione razziale, distruggere la morale cristiana, o meglio quei valori da questa professati, e vanificare quella legge, che per sua stessa natura, riconosce l'eguaglianza fra gli uomini, fra tutti gli uomini¹¹². La Santa Sede, però, talmente assorta nella questione, scendendo a patti con il regime, perdeva di vista la portata reale delle possibili conseguenze. Difatti se da un lato, l'accettazione governativa delle proposte ecclesiastiche comportava effetti estremamente positivi per gli ebrei battezzati o cattolici, dall'altro non risparmiava effetti altrettanto negativi per tutti gli altri, i quali sarebbero stati costretti ad abbandonare definitivamente il territorio italiano¹¹³.

In questo stato di cose, veniva emanata un'ulteriore circolare: «in caso di emergenza oltre gli ebrei stranieri, sarà necessario internare quegli ebrei italiani che per la loro pericolosità fosse necessario allontanare da abituali loro residenze»¹¹⁴. E ancora: «il Duce desidera si preparino dei campi di concentramento anche per gli

¹¹¹ Cf. *ADS - AES*, 199.

¹¹² Cf. *ADS - AES*, 199.

¹¹³ Sulla problematica dei matrimoni misti, Santa Sede e Governo fascista, V. De Cesaris, *Vaticano, fascismo e questione razziale*, Roma 2010; Sale, *Le leggi razziali*, 2009.

¹¹⁴ La circolare del 27 maggio del 1940.

ebrei italiani»¹¹⁵. Venivano, così, privati, anche dell'ultima possibilità di ribellarsi a tali ingiustizie¹¹⁶.

Si legge in una missiva che il Tacchi Venturi inviò agli esponenti ecclesiastici: «se dicessi di starmene contento ad una siffatta risposta mancherei troppo di sincerità. Per dirmene soddisfatto occorrerebbe non potessi muovere dubbio circa la rettitudine di coloro cui spetta accertarne i pericoli, discernendo fra i veri e gli immaginari, tra i reali e gli apparenti. Nel fatto recenti casi mi provano ad evidenziare che si sentenzia e manda al confino quando si ha, non dirò la probabilità, ma la sola possibilità che questo o quello possano essere riuscire dannosi per il regime in tempo di guerra, e ciò soltanto perché nelle vene gli scorre il sangue di Abramo»¹¹⁷. E continua: «ciò avrà l'effetto di un efficace freno, consigliando di andare più a rilento, e servirà per mostrare al mondo che essa (la Santa Sede), fedele alla sua tradizione, vuol essere in ogni occasione sostenitrice e vindice di tutte le giuste cause»¹¹⁸.

Pio XI si pronunciò apertamente nei confronti degli ebrei, condannando qualsiasi forma di discriminazione, razzismo e antisemitismo. Ciò durò poco. Alla sua morte, infatti, con Pio XII l'atteggiamento ecclesiastico ritornò nella solita diplomazia.

Così il Pontefice prese la decisione di opporsi apertamente e senza indugi all'antisemitismo chiedendo a La Farge, gesuita americano, di iniziare a preparare le basi per un'enciclica che condannasse apertamente e senza scrupolo ogni forma di razzismo ed ogni sentimento di antisemitismo. Enciclica, questa, che,

¹¹⁵ C. S. Capogreco, I campi di internamento fascisti per gli ebrei, 1940-1943, *Storia Contemporanea*, IV, 1991.

¹¹⁶ Il più conosciuto fra i campi di internamento per gli ebrei stranieri fu quello di Ferramonti di Tarsia. Il campo aprì nel giugno 1940 e ospitò più di 3000 ebrei. Successivamente, ne furono aperti molti altri. Il campo di Terramonti fu il primo ad essere liberato dagli alleati. Ad ogni modo, i campi di concentramento italiani furono meno duri rispetto a quelli della Germania nazionalsocialista, per quanto possibile. Ci si interroga sulla motivazione circa la natura più «umana» dei campi italiani. In particolare, gli storici si chiedono se questa fosse dovuta ad una minore rigidità della politica razziale italiana o se il fatto stesso di arrivare alla soluzione dei campi segnasse, di per sé, un grande passo avanti nella politica razziale voluta dal regime. C. Di Sante, *I campi di concentramento in Italia, dall'internamento alla deportazione*, Milano 2001; M. Rende, *Ferramonti di Tarsia*, Roma 2009.

¹¹⁷ La lettera del p. Tacchi Venturi del 5 maggio 1941.

¹¹⁸ Lettera Tacchi Venturi. La Santa Sede continuò ad impegnarsi a favore di singoli ebrei e ad inviare lettere in cui si domandava una riforma nella materia dei matrimoni misti. Questione che da sempre provocava molto malcontento nella Santa Sede stessa.

però, non venne mai pubblicata¹¹⁹.

E subito dopo la sua morte, il documento fu secretato come tutti quelli *in pectore* presenti nello studio personale del Pontefice in Vaticano¹²⁰.

La Santa Sede reagì al primo provvedimento antiebraico, varato in Francia nel 1940 e avente ad oggetto l'esclusione degli ebrei dalle cariche pubbliche in modo non omogeneo: alcuni esponenti ecclesiastici lo accettarono, altri lo contrastarono fermamente. Ad un ulteriore provvedimento antisemita la reazione ecclesiale si mostrò più sicura tanto da spingere il governo ad indagarne le intenzioni. Il Berard, ambasciatore francese, riportò al proprio governo dopo aver chiarito con la Santa Sede che la stessa non aveva alcuna intenzione di creare eccessivi problemi circa la nuova legislazione antisemita¹²¹.

Un anno dopo in Slovacchia furono varati altri provvedimenti antiebraici il cui testo imponeva esplicito divieto di contrarre matrimonio fra ebrei e non ebrei. Così, per la prima volta la Santa Sede sotto il nuovo pontificato dichiarò esplicitamente la propria contrarietà¹²². Fino a tale momento essa rimase in silenzio perché i precedenti provvedimenti non toccavano l'ambito matrimoniale, bensì riguardavano la tematica razziale a cui il nuovo papa non attribuiva grande rilevanza.

Pio XII, infatti, non continuò la strada intrapresa dal suo predecessore. Mentre il Governo lavorava al testo delle leggi antisemite, si riferì agli ebrei descrivendoli come «quel Popolo che ancora oggi maledice Cristo con le labbra e lo rifiuta con il cuore»¹²³.

¹¹⁹ Cf. G. Passelecq/B. Suchecky, *L'encyclique cachée de Pie XI. Une occasion manquée de l'église face à l'antisémitisme*, Paris 1995, capitolo 5. Il Papa chiese a La Farge di preparare le basi su cui costruire un'enciclica contro il razzismo: *Humani Generis Unitas*. La Farge diede l'enciclica nella mani del superiore Ledochowski, Generale della Compagnia di Gesù. Quando Gundlach, altro preparatore della bozza, chiese a Ledochowski le motivazioni per le quali l'enciclica in questione ancora non fosse arrivata al Papa, non ricevette risposta. Così, si rivolse a La Farge esprimendo la paura di un complotto causato dalla vicina morte del pontefice. Allora si attivarono, nonostante Ledochowski, per fare arrivare la bozza nella mani del papa. Ci riuscirono, ma fu troppo tardi. Essa infatti giunse a Pio XI pochi giorni prima la sua morte. Così, egli non riuscì a concluderla.

¹²⁰ Anni dopo la morte di Pio XI il documento contenente la bozza dell'enciclica venne ritrovata. Le parole di condanna nei confronti del razzismo e dell'antisemitismo suonavano durissime, tanto da arrivare alla scomunica della persona di Mussolini e di Hitler, ricalcando la medesima linea del *non expedit* di Pio IX. In una di esse si leggono parole amare, ossia l'antisemitismo e il razzismo non consentivano alla Chiesa di divenire: «la casa di Dio... per tutte le razze». J. T. McGreevy, *Parish Boundaries: The Catholic Encounter with Race in the Twentieth Century Urban North*, Chicago 1996, 51.

¹²¹ Cf. M. R. Marrus/R. O. Paxton, *Vichy France and the Jews*, New York 1981, 202.

¹²² Cf. J. F. Morley, *Vatican Diplomacy and the Jews during the Holocaust, 1939-1943* New York 1995, 75.

¹²³ Moshe Y. Herzl, *Christianity and the Holocaust of Hungarian Jewry*, New York 1993, 93.

Pio XII, terrorizzato dal Nazismo, decise di percorrere la strada della conciliazione e del dialogo. L'Oesterreicher trovava inconcepibile tale scelta, non accettava che Pio XII «continuasse con gli approcci diplomatici invece di parlare con franchezza»¹²⁴. Nel corso della Seconda Guerra Mondiale, Pio XII si impegnò unicamente per tutelare gli interessi del Vaticano. Il cardinale Tisserant descrisse così la politica del nuovo Papa: «ciò è estremamente triste, soprattutto per chi aveva conosciuto il pontificato di Pio XI»¹²⁵. Proprio durante l'occupazione della Polonia, mentre la Germania diffondeva terrore e paura, il ministro inglese Francis Osborne affermò a proposito di Pio XII: «sembra che il Santo Padre abbia deciso di adottare la politica dello struzzo verso queste note atrocità. Come conseguenza di questo comportamento esasperante si avverte che la grande autorità morale goduta da Pio XI in tutto il mondo è oggi giorno notevolmente offuscata»¹²⁶.

Ad ogni modo, il razzismo, la discriminazione e l'antisemitismo prendevano piede, ormai, in quasi tutta l'Europa, anche se con una percezione differente di paese in paese. Diversità, questa, dovuta anche e principalmente alle posizioni non omogenee assunte dallo stesso Vaticano.

¹²⁴ La corrispondenza fra Oesterreicher e Thieme, di aprile e maggio 1939, presso l'Institut für Zeitgeschichte (IZG), ed. 63/59.

¹²⁵ La lettera di Tisserant a Suhard, suo connazionale, fu recuperata dalle forze germaniche che occupavano la Francia durante una perquisizione al quartier generale del cardinale.

¹²⁶ Memorandum 85, 16 giugno 1942, Myron C. Taylor Papers, *US National Archives and Records Administration* (NARA).

LA DEVOZIONE AL SACRO CUORE DI GESÙ E LA PRATICA DEL PRIMO VENERDÌ DEL MESE NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA DELLA ROMANIA (1918-1948)

ANTON RUS¹

RIASSUNTO: Lo studio che presentiamo, dal titolo *La devozione al Sacro Cuore di Gesù e la pratica del primo venerdì del mese nella Chiesa Greco-Cattolica della Romania (1918-1948)*, ha come finalità l'analisi della presenza di questa devozione, di indole cattolica di rito latino, nell'ambiente greco-cattolico romeno. La ricerca prende di mira le motivazioni che hanno generato l'assunzione della suddetta devozione, il periodo cronologico, le modalità di diffusione, la bibliografia romena sul tema, le difficoltà e le obiezioni esistenti. Le conclusioni sintetizzano i risultati della ricerca.

Parole chiave: spiritualità, devozione, Santissimo Cuore di Gesù, preghiera, teologia, Chiesa Greco-Cattolica, Chiesa Romena Unita con Roma, Chiese Orientali, greco-cattolicesimo, formazione spirituale

REZUMAT: **Devoțiunea la Preasfânta Inimă a lui Isus și practica primei vineri în Biserica Greco-Catolică din România (1918-1948).** Studiul de față are ca obiectiv analiza prezenței acestei devoțiuni, specifică modelului romano-catolic occidental, în mediul religios greco-catolic românesc. Lucrarea cercetează factorii determinanți ai apariției și asumării devoțiunii, perioada cronologică, modalitățile de răspândire, scopul sau motivațiile, bibliografia românească a temei, dificultățile și obiecțiile existente. Concluziile sintetizează rezultatele cercetării.

Cuvinte cheie: spiritualitate, devoțiune, Preasfânta Inimă a lui Isus, teologie, rugăciune, Biserica Greco-Catolică, Biserica Română Unită cu Roma, Biserici-Răsăritene, greco-catholicism, formare-spirituală

¹ Lect. univ. dr. pr. Anton Rus, Universită Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultă de Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento Blaj (Romania), antonrus18@yahoo.it, docente di Teologia Spirituale e studioso della storia della spiritualità greco-cattolica romena. Traduzione dal romeno all'italiano: Doru Oros.

ABSTRACT: This study, entitled *Devotion to the Sacred Heart of Jesus and the practice of the first Friday of each month in the Romanian Greek-Catholic Church (1918-1948)*, aims to analyze the practice of this devotion, model specific for Western Roman Catholic Church, in the Romanian Greek-Catholic religious. This paper investigates the determinants of the emergence and taking devotion, chronological period, ways of spreading, the purpose or motivation, Romanian literature review and existing difficulties and objections. The conclusions summarize the results of research.

Keywords: spirituality, devotion, Sacred Heart of Jesus, theology, prayer, Romanian Greek Catholic Church, Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic Church, Eastern Churches, Greek Catholicism, spiritual training

Introduzione del tema

La ricerca scientifica sulla storia della spiritualità nell'ambito greco-cattolico romeno concentra l'attenzione anche verso le forme di devozione, espresse a livello comunitario e personale. La Chiesa Greco-Cattolica della Romania, ovvero la Chiesa Romana Unita con Roma è il risultato dell'unione della maggioranza dei romeni ortodossi della Transilvania con la Chiesa Cattolica nell'anno 1700, che hanno conservato i riti, la disciplina e le proprie forme orientali di vivere la vita cristiana. Col tempo - e questa è la nostra ipotesi di lavoro in questo studio - accanto alle forme orientali sono rientrate forme di devozioni provenienti dalla tradizione occidentale latina. Qui intendiamo analizzare specificamente la devozione al Cuore di Gesù, cercandone i modi di assunzione, le cause e l'influsso che ha avuto sulla vita spirituale della Chiesa Greco-Cattolica romena. Le fonti utilizzate, che servono a descrivere un'immagine argomentata sulla situazione, sono la stampa periodica ecclesiastica e i libricini di spiritualità pubblicati nel periodo 1918-1948.

Nonostante che la devozione al Cuore di Gesù sia apparsa nel mondo cattolico occidentale molto prima, nella Chiesa Greco-Cattolica della Romania essa compare solo nel periodo interbellico, dove troviamo degli articoli sul tema. Un testo, pubblicato a Blaj nel 1940, afferma che la devozione al Cuore di Gesù non è iniziata in concomitanza alle rivelazioni di Santa Maria Margherita Alacoque, monaca di origine francese della congregazione della Visitazione, ma è sorta e si è sviluppata dalla considerazione della morte di Gesù sul Calvario, quando il soldato

romano ha trafitto con la lancia il divino cuore di Gesù. Tuttavia le rivelazioni ricevute dalla santa hanno dato a questa devozione uno speciale slancio. Infatti da tali rivelazioni si ricava che il Salvatore stesso ha manifestato il desiderio che fosse istituita una festa in onore del Suo Cuore, desiderio attuato dal papa Pio IX, il quale nel 1856 ha esteso questa festa a tutta la Chiesa. In una serie di non meno 92 apparizioni più rilevanti, dal 1671 fino al 1690, cioè dall'ingresso di Margherita Alacoque nel monastero fino alla sua morte, Cristo non ha smesso di dire alla sua serva che voleva essere amato dagli uomini, che aveva sete di amore². Dopo una verifica rigorosa e lunga, la Chiesa latina ha approvato il culto del Sacro Cuore. Il 28 giugno 1889, cioè proprio a 199 anni dalla morte della santa Margherita, il papa Leone XIII ha voluto onorare per tutta la Chiesa latina la festa del Sacro Cuore, elevandola al grado di solennità primaria. Il papa Pio XI poi ha pubblicato l'enciclica «Misericordissime Redemptor (8.5.1928)», la quale espone diffusamente il significato e il valore teologico e liturgico del culto rivolto al Sacro Cuore.

Una più sentita devozione e un culto liturgico al Sacro Cuore si sono diffusi anche nella Chiesa Greco-Cattolica romena e hanno cominciato ad essere praticati a partire dagli anni 1925-1929. Tale culto, apparso nella sua forma moderna nel secolo XVII, è così entrato nell'ambito delle forme di devozione e di spiritualità greco-cattolica romena nel periodo interbellico, inquadrandosi nel contesto del culto eucaristico apparso nello stesso periodo, come osserva uno scrittore del tempo, il quale constata che nella provincia metropolitana romena nascono e si compongono associazioni dedicate al Sacro Cuore, compare la pratica delle comunioni frequenti nei primi venerdì del mese, sorgono numerose richieste per la pubblicazione di libricini sul culto al Cuore di Gesù ecc.³ Si osserva, in un articolo della rubrica «Viața spirituală» [Vita Spirituale] della rivista *Cuvântul Adevărului* [La Parola della Verità] che strettamente unito al culto dell'eucaristia è visto il culto al Cuore di Gesù. Inoltre si constata che il progresso della vita spirituale dei cattolici latini - progresso visibile attraverso il fatto che gli ordini religiosi si rafforzano, le loro opere di carità ed il loro apostolato sono sempre più sviluppate, il numero dei cristiani laici che si comunicano quotidianamente cresce di continuo, l'interesse verso le missioni nei paesi pagani prende vigore, la letteratura religiosa raffiora - scaturisce dalla devozione al Cuore di Gesù. Nella stampa ecclesiastica romena, soprattutto nella rivista sopra ricordata, si offrono ai lettori elementi per conoscere e apprezzare la vita di santa Maria Margherita

² Pagine sulle rivelazioni di santa Maria Margherita Alacoque, *Unirea* 33, 1940, 2-3.

³ A. Pop, *Zorile cultului euharistic românesc* [L'alba del culto eucaristico romeno], *Cuvântul Adevărului* 1, 1929, 3-5.

Alacoque⁴, mentre si menziona la necessità di diffondere questo culto anche ai romeni greco-cattolici, perché anche la loro vita spirituale possa prendere slancio similmente a quella dei latini⁵.

Lo scopo del culto al Cuore di Gesù è considerato sotto un triplice aspetto. In primo luogo sta l'adorazione e la glorificazione del cuore concreto e umano di Gesù. In secondo lato vi è lo scopo di attirare l'attenzione sull'amore di Gesù verso i fedeli che è oltre ogni limite. In terza istanza appare l'espiazione, il soddisfacimento per tutte le offese e mancanze di pietà che il Salvatore subisce in particolare nel Sacramento dell'Eucaristia. Si osserva infine il fatto che anche nella Chiesa Greco-Cattolica di Romania comincia ad apparire questo culto assieme alla comunione eucaristica di espiazione⁶.

L'oggetto di questo culto è il cuore umano di Gesù Cristo unito inseparabilmente con la seconda Persona della Divinità; quel cuore viene considerato non solo come parte integrante del suo corpo umano, ma anche come simbolo del suo amore illimitato; quel cuore ha sofferto l'angoscia nel giardino del Getsemani e sempre ha sussultato e sussulta pieno di gioia per gli uomini, quel cuore è stato trafitto dalla lancia del soldato Longin, versando per l'amore verso gli uomini gocce di sangue ed acqua.

La devozione, così come la intende il popolo fedele, si manifesta soprattutto in due modalità: i fedeli si confessano mensilmente e si comunicano il primo venerdì del mese in onore del Sacro Cuore di Gesù e fanno la consacrazione della famiglia.

Autori ed opere; bibliografia riguardante il Cuore di Gesù

Il processo d'inserimento e l'assunzione della devozione verso il Cuore di Gesù nell'ambito greco-cattolico romeno può esser molto ben illustrato anche dagli scritti apparsi, in originale o nelle traduzioni, sul contenuto spirituale-

⁴ Nata il 22 luglio 1647 e morta il 17 ottobre 1690. E' stata religiosa dell'Ordine della Visitazione della Purissima Vergine Maria di Paray le Monial in Francia. La prima visione l'ha avuta il 27 dicembre 1673, e la più importante il 16 giugno 1675, quando pregava davanti al Santissimo Sacramento. In queste situazioni Gesù le ha fatto conoscere numerose rivelazioni e promesse. Santa Margarita è stata beatificata il 19 agosto 1868 da Pio IX e canonizzata il 13 maggio 1920 da Benedetto XV. La diffusione del culto al Sacro Cuore è stata affidata all'Ordine dei Gesuiti. T. A. Bălibanu, *Inima lui Isus. Îndreptar practic pentru cinstitorii răvniți [Il cuore di Gesù. Consigli pratici per i devoti zelanti]*, Cluj 1947, 8.

⁵ Amicus, Despre cultul preasfintei Inimi a lui Isus [Sul culto del Sacro Cuore], *Cuvântul Adevărului* 2, 1929, 177-179.

⁶ Amicus, alla rubbrica «Viața spirituală [La vita spirituale]», Despre cultul preasfintei Inimi a lui Isus. Caracterul de ispășire (III), *Cuvântul Adevărului* 4, 1929, 347-351.

teologico e sul modo concreto di svolgere tale pratica. Per questa ragione vengono presentati inizialmente i libri, ma anche diversi articoli, che sono stati pubblicati su questo tema, in ordine cronologico proprio per osservare l'evoluzione della diffusione di questi materiali che mostrano un accrescimento notevole del numero di coloro che onorano il Cuore di Gesù.

Il primo libro apparso nel contesto ecclesiale greco-cattolico romeno con lo scopo di promuovere questa devozione tra i fedeli è *Cultul Preasfintei Inimi* [*Il Culto del Santissimo Cuore*], Oradea 1925-1926. Contiene istruzioni e preghiere indirizzate al Cuore di Gesù⁷. L'edizione seconda del libro apparirà sempre a Oradea, nell'anno 1928. Nel 1928 vengono pubblicate varie prediche nelle riviste specializzate intorno al culto del Cuore di Gesù, in cui vengono trattate le visioni di santa Margherita Alacoque, con le 13 promesse, regolarmente enumerate⁸, e nel 1929 nella rivista *Cuvântul Adevărului* troviamo un ciclo di prediche sul culto al Cuore di Gesù.

Sempre nell'eparchia di Oradea appare il libro: Aloisie Ludovic Tăutu, *Cultul Sfintei Inimi. Devoțiune și cântece* [*Il culto del Sacro Cuore. Devozioni e canti*], Oradea 1930, e a Blaj compare, su una linea più tradizionalista, il libro di Iuliu Maior, *Taina tainelor: Sfânta Cuminecătură* [*Il sacramento dei sacramenti: la Santa Comunione*]⁹; un altro libro è: Petru Tămâian, «*Așa a iubit Dumnezeu lumea*» sau: *Inima lui Isus focar de dragoste dumnezeiască față de oameni* [*Così ha amato Dio il mondo o: il Cuore di Gesù focolare di divino amore verso gli uomini*], Oradea 1935, nel quale si rileva il fatto che la devozione del Sacro Cuore di Gesù si è divulgata molto nella Chiesa Greco-Cattolica della Romania, ma la letteratura spirituale e teologica in merito è poco sviluppata. Questo libro, in 10 capitoli, tratta dell'amore inestinguibile del Sacro Cuore di Gesù¹⁰, quale contenuto essenziale e fondamentale di tale devozione.

Nel 1936 viene pubblicata nell'archidiocesi, prima ad Aiud poi a Blaj, una rivista mensile a livello popolare, la quale si propone di promuovere questo culto, intitolata *Inima lui Isus* [*Il Cuore di Gesù*], diretta dal decano Ioan Bucur e dai redattori il sacerdote Ioan Belu e il letterato Ovidiu Hulea di Aiud. Vi è indicata l'approvazione dei superiori ecclesiali ed è accompagnata da un articolo introduttivo del vescovo Alexandru Nicolescu di Lugoj¹¹.

⁷ Miscellanea, *Cultul Preasfintei Inimi* [*Il culto del Sacro Cuore*], *Cultura Creștină* 1-3, 1926, 88.

⁸ I. Demian, *Predică pentru Vinerea-mare. Despre cultul preasfintei Inimi a lui Isus* [Omelia per il Venerdì Santo. Sul culto del Sacro Cuore di Gesù], *Cuvântul Adevărului* 2, 1928, 121-126.

⁹ Blaj 1930, 96 p., Colecția «Cărțile Bunului Creștin» Nr. 11.

¹⁰ E' recensita in *Cuvântul Adevărului* 6, 1935, 225.

¹¹ *Inima lui Isus* [*Il Cuore di Gesù*], *Inima lui Isus* [*Il Cuore di Gesù*] 1, 1936, 2-3.

Dumitru Neda presenta uno studio, *Almus artifex. Ceva despre cultul Preasfintei Inimi* [L'artefice dell'anima. Qualcosa sul culto del Sacro Cuore di Gesù]¹², che poi nello stesso anno pubblica sotto forma di libricino: *Foc nestins. Scurte notițe cu privire la cultul Preasf. Inimi* [Fuoco inestinguibile. Brevi appunti a riguardo del culto del Sacro Cuore]¹³.

Victor Cinca (†1940), parroco greco-cattolico di Sântandrei, eparchia di Oradea, mette a disposizione del pubblico un libro di preghiere intitolato *Mântuiește-ți sufletul!* [Salva la tua anima!], stampato dalla tipografia romano-cattolica di Săbăoani nel 1939, nel quale mancano alcuni uffici liturgici come l'ufficio mattutino (l'Ortos), Vespri, Acatistos di nostro Signore Gesù Cristo e della Purissima Vergine Maria, tutti di tradizione orientale, invece comprende consistenti formule e riflessioni sul culto al Sacro Cuore di Gesù (pp. 261-283)¹⁴.

Ioan Gârleanu, religioso francescano, traduce il testo di Pr. Matei Crawley-Boewey, *Spre regele Iubirii. Vie Împărăția Ta!* [Verso il Re dell'Amore. Venga il Tuo Regno!]¹⁵, dove ci sono molte indicazioni sull'intronizzazione dell'icona del Sacro Cuore e le promesse collegate al suo culto. In esso l'autore scrive una prefazione ben strutturata sulla pietà verso il Sacro Cuore di Gesù. Sempre Ion Gârleanu scrive specificamente *Acatistul Sfintei Inimi a lui Isus; și Intronarea Inimii Preasfinte a lui Isus în familii* [l'Acatistos del Sacro Cuore di Gesù; e l'Intronizzazione del Sacro Cuore di Gesù nelle famiglie]. Il monaco basilitano Gavril Sălăgeanu scrive il libro *Inima lui Isus* [Il Cuore di Gesù], Bixad 1944¹⁶, nel quale evidenzia che accanto al progresso spirituale sempre più accentuato che si osserva tra i fedeli greco-cattolici, il culto al Sacro Cuore di Gesù occupa un posto di grande rilievo, in quanto sempre più numerosi sono i fedeli che si comunicano il primo venerdì del mese. Perciò, si saluta con gioia l'apparizione di qualunque libro che promuova questo tipo di spiritualità. Nel libricino, il monaco basilitano spiega con un linguaggio semplice e con esemplificazioni edificanti in cosa consista il culto al Sacro Cuore, quali siano le origini di questo culto, il contenuto delle rivelazioni di santa Margherita, le promesse di Gesù. Nella seconda parte l'autore riprende numerose preghiere ed un piccolo acatistos in onore del Sacro Cuore, spiega il modo con cui si fa l'intronizzazione del Cuore di Gesù e termina con due canti: *O, Preasfântă Inimă* [O, Santissimo Cuore] ed *Imnul Preasfintei Inimi* [l'Inno del Santissimo Cuore].

Il canonico ed il vicario generale di Lugoj, in seguito eletto vescovo, Ioan Ploscaru, ha scritto il libro: *Făgăduința cea mare a Preasfintei Inimi a lui Isus* [La grande

¹² *Cultura Creștină* 2-3, 1937, 154-168.

¹³ Retipărire din *Cultura Creștină*, Blaj 1937.

¹⁴ Recensita in *Cuvântul Adevărului* 9-10, 1939, 414; in *Unirea* 35, 1939, 4.

¹⁵ trad. dal francese, Săbăoani-Roman 1939; ed. II, Săbăoani 1944.

¹⁶ edizione II-a, Cluj-Napoca 1999.

promessa del Sacro Cuore di Gesù), Lugoj 1945¹⁷; nella prefazione afferma che lo ha stampato avendo l'intenzione di incoraggiare quanti più fedeli ad onorare il cuore del Signore attraverso le comunioni dei nove primi venerdì, in nove mesi di seguito.

L'ultimo libro apparso prima del 1948 sul culto del Sacro Cuore è quello del P. Teofil A. Bălibanu, *Inima lui Isus. Îndreptar practic pentru cinstitorii râvnici [Il Cuore di Gesù. Direttorio pratico per i devoti zelanti]*, Cluj 1947. L'autore, che aveva scritto anche in precedenza su questo tema¹⁸, dichiara: «Il culto del Sacro Cuore di Gesù si collega ad una santa concorrenza con quello eucaristico che pure aumenta mirabilmente anche nella Chiesa Greco-Cattolica. In tutti i nostri centri ecclesiali si stampa una quantità rilevante di libri e libricini con diversi argomenti sul Sacro Cuore di Gesù, facendo crescere sempre più e rafforzare la vita eucaristica. Sorgono associazioni in onore del Sacro Cuore di Gesù nelle parrocchie; si nota un numero sempre crescente di comunioni nei primi venerdì del mese in tutte le chiese con sacerdoti coscienti del loro ruolo; l'Intronizzazione del Cuore di Gesù viene fatta in famiglie sempre più numerose [...]. Così ci si augura che venga al più presto il Regno del Cuore di Gesù anche sulla terra romena» (p. 3-4). Viene illustrato lo scopo di questa pratica di pietà, che «è di accendere i nostri cuori di amore verso il Salvatore, per riparare la mancanza di riconoscenza degli uomini e per espiare i tanti oltraggi che subisce il suo amore da parte dei peccati o attraverso il disprezzo o trascuratezza del Sacramento dell'amore: la divina Eucaristia» (p. 5). Si descrive poi l'origine di questa devozione (p. 7) e lo slancio straordinario che ha preso il culto del Sacro Cuore di Gesù a seguito delle rivelazioni che il Salvatore ha fatto a santa Margherita Maria Alacoque, nelle quali si propaga l'idea dell'espiazione. Nella seconda parte del libro seguono alcune preghiere indirizzate al Sacro Cuore di Gesù.

Associazioni intitolate al Sacro Cuore

Ripetutamente si afferma nelle pubblicazioni di indole pastorale che la cosa più utile per la salvezza delle anime, per la formazione di un popolo fedele e generoso, per la gloria di Dio ed il bene spirituale del prossimo, sono le assemblee di pietà e le devozioni di ogni genere, specialmente le riunioni chiamate «del Sacro Cuore».

¹⁷ edizione II-a, Cluj-Napoca 2004.

¹⁸ Băliban, Ceva despre cultul Inimii lui Isus [Qualcosa sul culto del Cuore di Gesù], *Cuvântul Adevărului* 2, 1927, 96-98.

Presso i romeni greco-cattolici la prima associazione del Sacro Cuore pare sia stata fondata nella parrocchia Unimăt, provincia Sălaj, nel 1925, per iniziativa dell'alunno seminarista Flaviu Coriolan Bălibanu (deceduto a Postumia, Italia), mentre la prima iscrizione solenne dei membri è avvenuta il 6 agosto 1927, sotto la direzione del parroco locale e di suo figlio, allora chierico, in presenza del sacerdote Gogan Simion canonico a Cluj¹⁹.

Il culto del Sacro Cuore non è entrato in modo ufficiale e contemporaneamente in tutte le parrocchie della provincia metropolitana romena, ma la sua diffusione è dipesa dalla sensibilità e dalla formazione spirituale e dallo zelo pastorale dei parroci. Per esemplificare, nell'anno 1928, quando appena si sapeva che in alcuni luoghi si era istaurato il culto al Sacro Cuore di Gesù, il sacerdote Petru P. Berinde lo introdusse prontamente nella sua parrocchia di Lupeni il 1 luglio di quello stesso anno. Dopo tre mesi ha chiesto l'approvazione al Ordinariato di Lugoj, che gliel'ha concessa il 1 ottobre 1928 (nr. 2191). Questa autorevole approvazione è stata percepita ed interpretata come un incoraggiamento alla propagazione di questo culto anche nella Chiesa Greco-Cattolica. Nel frattempo è stata introdotta in altre parrocchie²⁰. Sebbene non avesse seguito corsi di teologia a Roma o in seminari latini, tuttavia il padre Berinde aveva praticato questa devozione nel seminario di Blaj fin dal 1923/24 quando ha avuto come padre spirituale Ștefan Roșianu, un grande ritualista, il quale ha capito la bellezza di questa devozione e non aveva indietreggiato nel proporla anche ai seminaristi di Blaj e di consigliare ad essi di comunicarsi il primo venerdì del mese²¹. Dopo due anni, nel 1930, nella seconda domenica di Pasqua, detta domenica di Tommaso, si è costituita nella parrocchia di Lupeni anche la Lega del Sacro Cuore di Gesù, affiliata all'Apostolato della Preghiera. La cerimonia di ammissione dei 93 membri nella Lega è stata officiata dal padre G. Fireza, canonico e vicario generale, nonché direttore dell'Apostolato della Preghiera per l'eparchia di Lugoj. I parroci P. Berinde e N. Zugrav si sono impegnati molto per fondare questa Lega come seconda nella diocesi di Lugoj, essendo prima quella della parrocchia di Boș, fondata e voluta insistentemente dal sacerdote Cornel Chira S.J.²² Sempre nel periodo interbellico Aloisie Ludovic Tăutu fonda la «Società del Sacro Cuore» nella parrocchia della cattedrale di Oradea,

¹⁹ Bălibanu, *Inima*, 14.

²⁰ Cultul Sf. Inimi a lui Isus la Lupeni [Il culto del Sacro Cuore di Gesù a Lupeni], *Unirea Poporului* 5, 1943, 2; P. Berinde, Mai multă viață pentru suflete [Più vita per le anime], *Cuvântul Adevărului* 4-5, 1935, 202; Berinde, *Unirea* 22, 1933.

²¹ Berinde, Mai multă viață pentru suflete [Più vita per le anime], *Cuvântul Adevărului* 4-5, 1935, 203.

²² Liga Preasfintei Inimi la Lupeni [La Lega del Sacro Cuore a Lupeni], *Sionul Românesc* 9-10, 1930, 38.

assecondato dal padre Ioan Gârleanu dell'ordine dei francescani conventuali. Nel primo venerdì del mese di febbraio del 1940 ha avuto luogo l'ammissione solenne di 55 persone nella Società del Sacro Cuore di Gesù nella parrocchia di Bicazul Sălajului²³.

Sotto l'influsso e la testimonianza dei fedeli greco-cattolici, il culto del Sacro Cuore non è stato estraneo neppure presso alcuni ambienti ortodossi. Nel numero di giugno-luglio 1934 della rivista cattolica *La Luce del Cristiano* di Iași, in risposta alla tesi dottorale del vescovo di allora Caransebeș, si fa vedere come, oltre ai grandi doni che produce il culto del Sacro Cuore presso i romeni greco-cattolici, anche alcuni dei fratelli ortodossi non sono estranei a questo culto. Come prova si riproduce un articolo pubblicato nella gazzeta *Ortodoxia* nr. 1 del 18 giugno 1933, dove si parla in maniera elogiativa a favore del Sacro Cuore²⁴.

Nello stesso periodo si sono confezionate medaglie della Società del Sacro Cuore di Gesù, medaglie che sono state eseguite in una bella ed artistica fattura e che si potevano acquistare presso la Società «San Giovanni Crisostomo» di Oradea²⁵.

I risultati costatati da alcuni autori possono essere espressi nei seguenti termini: 1) i fedeli iscritti in tali associazioni si mostrano buoni, molto devoti, soprattutto impegnati ad evitare i peccati gravi, desiderosi di vivere in grazia di Dio; 2) sono obbedienti e fedeli alla chiesa ed al supremo pontefice di Roma; e, se fosse necessario, sarebbero pronti a dar la vita per la loro fede, notando la differenza rispetto a coloro che non sono iscritti, i quali manifestano minore fervore nella vita cristiana e nell'amore nei confronti di Gesù, il quale riversa la sua grazia nelle anime dei devoti al Suo Sacro Cuore; 3) sono più pronti e generosi per quanto riguarda i problemi materiali della chiesa; 4) negli ambienti sociali, in cui vivono, assumono atteggiamenti modesti e maggiormente decenti, prudenti ed equilibrati nella parola, miti e umili di cuore, pazienti e premurosi, inclini al perdono e con vivo amore verso il prossimo; essi sono una benedizione di Dio per la parrocchia, il comune e lo stato dove svolgono la loro vita familiare e professionale. I preti che desiderano avere parrocchiani impegnati, corretti e disponibili, fondono e promuovono associazioni del Sacro Cuore²⁶.

²³ Bucurie sfântă în Bicazul Sălajului [Gioia santa a Bicaz di Sălaj], *Unirea* 11, 1940, 7.

²⁴ N.B., Cultul Sfintei Inimi la românii ortodocși [Il culto del Sacro Cuore presso i romeni ortodossi], *Cuvântul Adevărului* 11-12, 1934, 484.

²⁵ Cronică, *Cuvântul Adevărului* 1, 1939, 47.

²⁶ H. N. Lupu, Reuniunile Sfintei Inimi [Le riunioni del Sacro Cuore], *Cuvântul Adevărului* 3-4, 1936, 156-158.

Sulla base dei dati dell'Annuario dell'Archidiocesi di Alba Iulia e Făgăraș per l'anno 1932, risulta che nell'archidiocesi esistono ben 20 associazioni intitolate al Culto del Sacro Cuore di Gesù con 1108 membri²⁷.

Primo venerdì del mese. Le promesse

In un articolo²⁸ si ricordava che al tempo dei primi cristiani, quando difficoltà molteplici li opprimevano, la loro sola forza e suprema consolazione, a casa, in esilio, in prigioni, era l'eucaristia, per fare un'analogia col periodo interbellico quando i tempi che vivevano erano pure turbolenti, cosicché il dovere dei preti stava – a modo delle sentinelle di guardia - nell'avvertire i fedeli che era arrivato il supremo momento dell'incontro attorno a Gesù Eucaristico. A seguito della constatazione che in molte regioni gli uomini erano persistenti nella loro estraniamento dalla chiesa e dalla frequenza ai sacramenti, le esperienze fatte da molti preti dimostravano che il mezzo più adatto e più sicuro per avvicinare la gente ai sacramenti è far conoscere le promesse fatte da Gesù per quelli che riceveranno la santissima comunione nove mesi di seguito ogni primo venerdì, onorando in modo speciale il Cuore di Gesù. Si pubblicano nella stampa del tempo, nelle rubriche «Vita spirituale», gli elementi fondamentali delle promesse fatte da Gesù: *Cele 12 promisiuni ale Sfinte Inimi sau Făgăduințele făcute de Domnul și Mântuitorul nostru Isus Hristos celor ce vor cinsti Inima lui dumnezeiască* [Le 12 promesse del Sacro Cuore oppure *Le promesse fatte dal Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo a coloro che onoreranno il Suo Divino Cuore*]. Soprattutto si dà grande spazio alla cosiddetta “la gran promessa” che ha il vantaggio di convincere molti alla comunione mensile²⁹. In essa sono contenuti questi aspetti principali: 1. darò loro le grazie necessarie per il loro stato. 2. alla loro famiglia darò la pace. 3. nelle sfortune darò loro consolazione. 4. sarò il loro scudo in vita e più ancora nell'ora della morte. 5. benedirò abbondantemente tutte le loro opere. 6. i peccatori troveranno nel mio cuore come una sorgente ed un oceano di misericordia. 7. le anime pigre saranno più laboriose. 8. le anime pie arriveranno velocemente alla perfezione. 9. benedirò le

²⁷ *Șematismul Veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane greco-catolice române de Alba-Iulia și Făgăraș pe anul 1932* [Lo schematismo del Venerato clero dell'Archidiocesi Metropolitana greco-cattolica romana di Alba-Iulia e Făgăraș per l'anno 1932], Blaj 1932.

²⁸ Pop, În jurul Euharistiei [Intorno all'eucaristia], *Cuvântul Adevărului* 3-4-5, 1938, 97-101.187.

²⁹ S. Crișanu, Promisiunile Sf. Inimi [Le promesse del Sacro Cuore], *Unirea Poporului* 25, 1946, 2; Crișanu, Despre cinstirea Sf. Inimi [Sulla venerazione del Sacro Cuore], alla rubbrica «Grăunțe sufletesti [Chicchi di grano per l'anima], *Unirea*, Blaj 1946.

case dove si troverà e si onorerà l'icona del mio cuore. 10. darò ai sacerdoti la grazia di muovere anche i cuori più induriti. 11. i nomi di coloro che diffondono questa pietà sono iscritti nel mio cuore e non saranno cancellati mai da lì³⁰.

A riguardo della «*Grande Promessa*», santa Margherita Alacoque in una lettera indirizzata alla sua superiora dice che in un giorno di venerdì, alla comunione, le è apparso Gesù che le si è rivolto dicendo: «Io ti prometto che dal gran tesoro di misericordia del Mio Cuore darò la grazia della penitenza a tutti coloro che si comunicheranno il primo venerdì del mese, nove mesi di seguito, che non moriranno in stato di inimicizia con me, e nemmeno senza ricevere i sacramenti, avendo come rifugio sicuro nell'ultimo momento il mio cuore»³¹.

Partendo dalla promessa «Metterò pace nelle famiglie che mi onoreranno. Benedirò le case dove si troverà ed onorerà l'icona del mio cuore», si parla della consacrazione della famiglia o dell'intronizzazione dell'icona del Sacro Cuore di Gesù nelle case, accompagnata da confessione e comunione. Con o senza la presenza del sacerdote, i membri della famiglia si inginocchiano e dicono la preghiera di offerta, come viene riportata nell'articolo³², dopo di che segue il testo dell'atto di consacrazione delle famiglie, con la formula necessaria per ricevere le indulgenze. Il manuale è stato approvato il 22 giugno 1908 da Pio X dietro la richiesta del procuratore generale della Congregazione Sacrés-Coeurs, Picpus (Rescritto del 19 Maggio 1908). Si augura che l'intronizzazione del Sacro Cuore di Gesù sia fatta in quante più case possibili, per la pace nelle famiglie e la crescita religiosa dei figli ecc.³³

Anche la gerarchia greco-cattolica romena ha consigliato al clero e ai fedeli la pratica della devozione del primo venerdì del mese. Il vescovo di Lugoj Ioan Bălan, nella *Prima pastorală către Cler* [*Prima pastorale indirizzata al clero*] del 1937, all'inizio della sua attività pastorale episcopale, rivolge ai preti dell'eparchia alcune parole di esortazione per contribuire al sano orientamento della loro vita spirituale e dell'attività pastorale. Dopo aver ricordato che nell'archidiocesi di Alba-Iulia e Făgăraș è stata propagandata la comunione del primo venerdì di ogni mese quasi ovunque, invita i sacerdoti a introdurla in tutte le parrocchie dell'eparchia di Lugoj,

³⁰ Făgăduințele făcute de Domnul și Mântuitorul nostru Isus Hristos celor ce vor cinsti Inima lui dumnezeiască [Le promesse fatte dal Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo a coloro che onoreranno il Suo Cuore divino], *Cuvântul Adevărului* 3-4-5, 1938, 187.

³¹ Făgăduințele..., 188.

³² Amicus, Cultul sf. Inimi a lui Isus și familiile [Il Culto del Sacro Cuore di Gesù e le famiglie], *Cuvântul Adevărului* 6, 1929, 522-528.

³³ Amicus, Cultul, 522-528.

in ragione che da questa pratica religiosa conseguono frutti benefici che si potranno costatare³⁴.

Obiezioni ritualistiche

I basilitani di Minsk fondano ancor prima, nel 1738, una «Società del Cuore di Gesù» affinché in seguito il culto del Sacro Cuore sia sempre più diffuso nell'ambito dei fedeli orientali uniti con Roma. Ulteriormente si son fatti tentativi di integrare in forme rituali greco-bizantine questo culto. Ad esempio, il testo di *Acatistul Preasfintei Inimi a lui Isus [L'Acatistos del Sacro Cuore di Gesù]*, approvato il 14 ottobre 1892 dalla Congregazione De Propaganda Fide, è stato tradotto in lingua romena da Gheorghe Fireza SJ, a Oradea nel 1933. Questo è un ufficio strutturato con tropari e condachion secondo lo stile della tradizione orientale, che abbraccia due modalità: da una parte permette la diffusione del culto al Sacro Cuore nel mondo greco-cattolico e dall'altra introduce forme rituali tipicamente orientali. Inoltre è stata stampata una specie di Litanìa del Sacro Cuore. La gerarchia unita di Lwow, la più refrattaria a tutto ciò che portava "macchie" latine, ha approvato, con decisioni del 1909 e 1911, un ufficio in onore del Cuore del Signore, chiamato «Moleben», una combinazione tra Paraclisis e Acatistos, del tutto estraneo a qualunque influsso o sfumatura che potesse richiamare il rito latino³⁵.

Si trovano anche autori che non sono d'accordo con l'inserimento di questa devozione nella spiritualità greco-cattolica romena³⁶, in quanto affermano che il culto al Sacro Cuore non costituisce un elemento cattolico in senso assoluto e universale, ma è una determinazione specifica e particolare del rito cattolico latino. Pertanto i romeni greco-cattolici non la devono adottare solo perché anch'essi sono cattolici, ma non appartengono al rito latino e, come si è detto, la devozione al Sacro Cuore è una caratteristica dei cattolici di rito latino³⁷. Si obietta con una domanda retorica: «possibile che il rito orientale a motivo del fatto di non conoscere nella sua iconografia un Cristo con il cuore visibile, non la può introdurre adesso? Cristo per i cristiani di rito orientale non ha cuore?»³⁸.

³⁴ I. Bălan, Prima pastorală către Cler [Prima pastorale indirizzata al Clero], in: Bălan, *Spre culmile Sionului [Verso le cime del Sion]*, Lugoj 1937, 32-52.

³⁵ D. Neda, Cultul Preasf. Inimi și uniții [Il culto del Sacro Cuore e gli uniti], *Cultura Creștină* 10-11, 701-702.

³⁶ O. Popa, Scrisoare către un cleric tiner [Lettera indirizzata ad un chierico giovane], *Unirea* 14, 1940, 2-3; E. Miron, Drum greșit, *Unirea* 24, 1940, 2-3.

³⁷ Miron, Drum greșit (II) [Strada sbagliata (II)], *Unirea* 25, 1940, 3-4.

³⁸ *Unirea* 34, 1940, 2-3.

Nel 1939 il primo venerdì del mese di aprile capitava nel giorno del venerdì santo della settimana della Passione. Poiché in quel giorno, conformemente alla tradizione liturgica orientale, non è permessa né la celebrazione della Divina Liturgia, né la comunione, numerosi devoti del Sacro Cuore sono stati posti davanti alla difficoltà di non poter eseguire regolarmente la continuità della comunione, né i preti hanno saputo cosa consigliare per non venir meno alla promessa dei nove venerdì che devono succedersi senza interruzione. Molti di essi hanno risolto la difficoltà comunicandosi nel sabato o domenica della Pasqua, considerando che al primo venerdì si può sostituire il sabato o domenica di Pasqua e in tal modo avrebbero adempiuto la condizione posta da Cristo per ottenere la *gran promessa* che egli ha fatto a santa Maria Alacoque. Ma, in riferimento alla questione, fa osservare un autore³⁹ che santa Margherita confessa che le è apparso il Salvatore e tra altre promesse le ha detto: «Prometto fino alla fine la grazia della permanenza nel bene a tutti quelli che si comunicheranno nove mesi di seguito il primo venerdì del mese». Speculare od emettere teorie per sostituire il primo venerdì del mese con un altro giorno sembra all'autore una cosa non conforme alla volontà di Gesù e pertanto inutile. Il Signore ha esplicitamente parlato di nove primi venerdì consecutivi. Le promesse sono così meravigliose che non si può prendere la libertà di cambiare con altri giorni diversi dal venerdì. Per maggior sicurezza del loro animo, i fedeli sono stati consigliati a riprendere daccapo la pratica dei nove venerdì così che non cada nel venerdì della Passione. Nel mese di maggio del 1945, ripetendosi la stessa situazione, con una nota di interesse pastorale si comunica il fatto che la comunione in onore del Sacro Cuore rimane per il mese prossimo (giugno), prolungandosi la continuità della devozione con un mese in più. Questo fatto non viene considerato una interruzione, ma soltanto una successione nel senso che le comunioni non sono concluse in nove mesi, ma in dieci. Nella stessa nota si raccomanda la comunione del primo sabato del mese in onore del Cuore Immacolato della Santissima Madre di Dio per la pace del mondo⁴⁰. Nell'anno 1946 il primo venerdì del mese di marzo cadeva in un giorno aliturgico. Per non far mancare alle anime pie la continuità delle comunioni, con il nr. 942⁴¹ del 20 febbraio 1946, il vescovo di Lugoj Ioan Bălan dà ai sacerdoti la facoltà di celebrare la Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo in tutte le chiese parrocchiali in cui si pratica la devozione dei nove primi venerdì del mese in onore del Sacro Cuore di Gesù.

³⁹ L. Manu, Întrebări și răspunsuri [Domande e risposte], *Cuvântul Adevărului* 7-8, 1939, 322-323.

⁴⁰ Nota redacției [Nota della redazione], *Sionul Românesc* 8, 1945, 22.

⁴¹ Întâia Vinere din Martie 1946 [Il primo Venerdì del Marzo 1946], *Sionul Românesc* 4-5, 1946, 9.

Questi contrasti hanno anche un lato „ecumenico”: i greco-catolici, inserendo elementi latini, si sarebbero allontanati dalla pura tradizione orientale bizantina e avrebbero così causato anche un maggior distacco con gli ortodossi. Ciò suona in attrito con gli orientamenti della Santa Sede, la quale invece desidera l'avvicinamento alla comunione con la Chiesa Ortodossa, offrendo ad essa proprio nella testimonianza dell'esperienza del greco-cattolicesimo un valido e concreto modello di unione tra l'ortodossia e la Chiesa Cattolica, dove si mantiene inalterata la medesima tradizione bizantina. Agli „innovatori” che affermano che i romeni uniti, in virtù del fatto che sono cattolici, possono prendere dal tesoro universale della Chiesa Cattolica alcuni più esercizi, viene risposto che queste pratiche non sono semplicemente cattoliche, ma sono cattoliche di rito latino. Gli „innovatori” ribattono con la giustificazione secondo la quale i romeni uniti possono utilizzare tutti i mezzi cattolici che credono opportuni per la promozione di una vita spirituale più intensa, ma soprattutto perché alcune pratiche devozionali eucaristiche riescono a raccogliere un grande numero di fedeli in chiesa.

Sempre all'interno del discorso sull'identità propria e della relazioni con la Santa Sede, è da aggiungere che non si tratta tanto di “latinizzazione” imposta quanto di assunzione dall'interno, assorbimento integrativo e intenzionalmente voluto.

L'Associazione Religiosa «Apostolato della Preghiera»

L'Apostolato della Preghiera è un movimento spirituale legato al nome di P. Gautrelet S.J. che lo ha fondato il 3 dicembre 1844 nel villaggio Vals, della diocesi di Puy (Francia), tra le mura di un Collegio francese della Società di Gesù. All'inizio tutto si riduceva ad una iniziativa per i religiosi sotto la sua direzione, affinché si preparassero in vista dell'apostolato che li aspettava, con l'offerta di ogni loro azione, più piccola o più grande, al Sacro Cuore per il ritorno degli infedeli e per gli interessi della Chiesa. Perché si potesse dar seguito a questo consiglio, si è costituita subito un'associazione che poi si è divisa in gruppi di 12 persone. Su piccoli pezzi di carta stava stampata l'intenzione per la quale il gruppo doveva pregare e offrire il lavoro per un periodo ben delimitato. L'idea era anche quella di supplire all'impotenza dei giovani chierici di spostarsi in missioni oltre oceano le loro preghiere per la salvezza dei pagani. Così i chierici ogni mattina dedicavano i loro pensieri, parole e fatti in onore del Sacro Cuore del Salvatore. L'idea felicemente ispirata in poco tempo è stata accolta anche oltre lo scolasticato dei gesuiti. Poco tempo dopo ha ricevuto l'approvazione del vescovo diocesano,

poi quella del papa Pio IX, con l'aggiunta degli statuti provvisori. Leone XIII approvò gli statuti nuovi e definitivi. I successivi papi la arricchiscono con indulgenze. Nel 1884 erano già oltre 12 milioni di membri. Per desiderio del papa Pio XI, la sede centrale organizzatrice è stata spostata a Roma nel 1925, dove venne messo a capo un direttore generale.

Nel 1936 il numero di quelli che facevano parte di questa organizzazione è salito a qualche decina di milioni⁴². Nel giorno in cui è morto il padre Gautrelet, domenica 5 gennaio 1936, in Vaticano si radunò una marea di bambini e bambine in mezzo ad una folla di uomini e donne, tutti membri della pia associazione. In quella occasione L'Apostolato della Preghiera ha presentando e offerto al Vicario del Signore, come omaggio filiale, da parte loro e di altri membri dall'Italia, un inestimabile «Buchette Spirituale»: 1.439.347 partecipazioni a Sante Messe, 596.457 comunioni, 951.909 visite a Gesù Eucaristico, 5.074.880 preghiere, 1.439.331 buone azioni, 1.353.799 sacrifici benefici. Totale: 10.855.723 opere meritevoli⁴³.

Nella prima metà del XX secolo l'Apostolato della Preghiera è la più conosciuta e diffusa forma di associazione religiosa in onore del Sacro Cuore, che ha lo scopo di formare in ogni cristiano un apostolo; si chiama Apostolato della Preghiera perché il mezzo principale per arrivare alla diffusione della fede è la preghiera. Il linguaggio utilizzato è quello specifico militare; L'Apostolato della Preghiera costituisce un esercito che lotta per la espansione del Regno di Dio, con le armi della preghiera, il terreno di lotta è il mondo delle anime, l'intenzione mensile per cui pregano è l'offensiva ecc.⁴⁴

Il libretto *L'Apostolato della Preghiera*, București 1939, che circolava anche nell'ambiente greco-cattolico, comprende gli statuti e tutti i consigli e le norme di organizzazione, presentando per esteso l'intera struttura di questa organizzazione, che incomincia a prender radici ed a diffondersi anche in Romania. Il contenuto del libretto si divide in cinque parti: 1) cos'è l'Apostolato della Preghiera; 2) organizzazione interna dell'Apostolato della Preghiera; 3) struttura dell'Apostolato della Preghiera; 4) vantaggi e privilegi spirituali; 5) preghiere e cerimonie dell'Apostolato della Preghiera.

L' Apostolato della Preghiera contiene tre gradi: 1) al primo appartengono tutti i membri che ogni giorno, attraverso una certa formula,

⁴² Amicus, Despre Apostolatul Rugăciunii [Sull'Apostolato della Preghiera], *Cuvântul Adevărului* 5, 1929; *Cuvântul Adevărului* 21-24, 1928; 3-4, 1929; Cruciada rugăciunii [La crociata della preghiera], *Cultura Creștină* 5-6, 1940, 363-364.

⁴³ Școală cerească [Scuola celeste], *Unirea* 3, 1936, 1.

⁴⁴ *Apostolatul Rugăciunii și Cruciada Euharistică* [L'Apostolato della Preghiera e la Crociata Eucaristica], Oradea 1941.

offrono a Dio tutte le preghiere, fatti e sofferenze in unione con il Sacro Cuore di Gesù. 2) al secondo grado i membri che, oltre all'offerta sopra menzionata, dicono ogni giorno un *Padre nostro* e dieci *Ave Maria* in onore della Santissima Vergine Maria per l'intenzione approvata dal Santo Padre per ogni mese. 3) al terzo grado tutti coloro che adempiono almeno l'obbligo dei membri del primo grado e, oltre a questo, ricevono una volta al mese o settimanalmente la Comunione per la riparazione, per riparare al disonore arrecato a Dio dai peccati. Questa comunione è accompagnata dall'indulgenza plenaria. Così, come si può notare, l'Apostolato della Preghiera, senza pesare sui membri con pratiche nuove di pietà, propone loro solo i principali mezzi di santificazione: preghiera, culto verso la Vergine Maria e la devozione verso la Divina Eucaristia⁴⁵.

La formula di preghiera quotidiana dei membri dell'Apostolato della Preghiera viene espressa nei seguenti termini: «Divino cuore di Gesù Cristo, ti offro, per intercessione della Purissima Vergine Maria tutte le preghiere, azioni e sofferenze di questo giorno. Li unisco con tutte quelle intenzioni con cui tu ti sacrifichi per noi sugli altari del mondo intero, e soprattutto li offro per la nostra santa Chiesa Cattolica, per il nostro Santo Padre Papa e secondo tutte le intenzioni decise per questo mese e giorno».

Nel periodo interbellico l'Apostolato della Preghiera, con l'approvazione della Santa Sede, ha un direttore generale, che designa per ogni mese un'intenzione universale per la quale i membri devono pregare. Oltre a questa, viene indicata un'intenzione missionaria, anch'essa raccomandata alle preghiere dei membri. Tutte e due le intenzioni mensili sono sottoposte al Santo Padre per l'approvazione e la benedizione. Ogni diocesi ha il suo direttore diocesano, approvato dal vescovo dopo la proposta del direttore generale. Il direttore diocesano, durante la riunione dell'Apostolato della Preghiera, riceve parrocchie o comunità intere, rilasciando un diploma. Per accrescere il fervore religioso dei suoi devoti, l'Apostolato della Preghiera ha ottenuto molte indulgenze da parte della Santa Sede. Per aggiornare e diffondere le proprie idee, sono stampate mensilmente riviste ed altri strumenti utili.

Nell'anno 1930, l'Apostolato della Preghiera conta circa 30 milioni di membri in tutto il mondo cattolico e pubblica 60 riviste in 39 lingue⁴⁶. Come organo ufficiale, in Romania appare la rivista mensile romano-cattolica a Iași,

⁴⁵ Apostolatul Rugăciunii [L'Apostolato della Preghiera], *Sionul Românesc* 22-24, 1928, 83-84.

⁴⁶ Ad esempio la rivista austro-ungarica *Sendbote*, la rivista polacca *Posłaniec*, la rivista tedesca per uomini *Männerapostolat*, la rivista inglese per l'Irlanda *The Irish Messenger*, la rivista tedesca per le mamme *Müttersonntag*, la rivista americana *The Messenger of the sacred Heart* ecc.

Lumina Creștinului [La Luce del Cristiano], fondata nel 1915 sotto la redazione del Monsenior A. Gabor; in essa si pubblicano in modo regolare le intenzioni generali e speciali. «Annuarium Apostolatus Orationis» per l'anno 1939 conta 1260 direttori spirituali eparchiali e 125.787 direttori spirituali dei gruppi locali. La tiratura delle due pubblicazioni dell'Apostolato della Preghiera, cioè: *Solia Inimii lui Isus* [Il Messaggio del Cuore di Gesù] e *Cruciada Euharistică* ha avuto nel corso dell'anno 1938 circa 14.241.459 esemplari. In unione con questa associazione operano altre tre formazioni religiose: «L'Orta Santa», «La comunione per espiazione» e «La crociata eucaristica»⁴⁷. Verso gli anni 1930 si costata lo sviluppo del culto eucaristico e, in questo quadro, si spera che l'Apostolato della Preghiera abbia tra poco una sezione propria per i greco-cattolici romeni⁴⁸.

Per la promozione della vita spirituale, gli alunni del Liceo «San Basilio» di Blaj sono stati organizzati per classi in associazioni pie, e cioè: cl. VII e VIII nella Riunione Mariana, cl. I-VI nell'Apostolato della Preghiera, guidate dai professori di religione: Miclea Ioan e Popa Ioan. Nelle sedute settimanali i professori guide hanno dato alcuni orientamenti necessari per una maturazione spirituale cosciente tra gli alunni, e gli alunni stessi si sono esercitati con lavori dove hanno trattato argomenti di natura religiosa, hanno sviluppato interpretazioni di testi scritturistici ecc. Il risultato ottimale è stato quello di un rinvigorismento della vita spirituale, con i suoi indici infallibili: confessioni e comunioni frequenti⁴⁹. L'Organizzazione Apostolato della Preghiera di Blaj, con membri e membra tra alunni e alunne delle scuole secondarie, unita anche alla Congregazione religiosa delle Suore della Madre di Dio sempre di Blaj, ha presentato al Santo Padre, come omaggio per il compimento degli 80 anni (31 maggio 1937), un buchette spirituale: 197 Messe celebrate; 8812 Messe ascoltate; 7729 comunioni; 22.574 visite a Gesù Eucaristico; 37.023 decadi di rosario; 25.369 altre preghiere; 2499 diverse opere di apostolato; 5046 penitenze corporali ed 8137 altre mortificazioni⁵⁰.

Nel 1940, Petru Suci, decano o protopresbitero di Lugoș, è stato costituito direttore diocesano per l'Apostolato della Preghiera, dando inizio così alla istituzione ufficiale di questa associazione anche nell'eparchia di Lugoș⁵¹, sebbene a livello

⁴⁷ Cruciada rugăciunii [La crociata della preghiera], *Cultura Creștină* 5-6, 1940, 363-364.

⁴⁸ Pop, Zorile, 3-5.

⁴⁹ *Anuarul Liceului de băieți român-unit „Sf. Vasile cel Mare” [Annuario del liceo per ragazzi romeno-unito “San Basilio il Grande”] – Blaj per l'anno scolastico 1940-1941*, Blaj 1941, 113.

⁵⁰ Adevărat omagiu filial [Vero omaggio filiale], *Unirea* 21, 1937, 7.

⁵¹ Apostolatul Rugăciunii în dieceza Lugoșului [L'Apostolato della Preghiera nella diocesi di Lugoș], *Sionul Românesc* 13, 1940, 78.

informale già dal 1929 nella stampa greco-cattolica di Lugoj venivano pubblicate le intenzioni di preghiera per l'anno rispettivo⁵².

Per l'anno 1944, in occasione del compimento di 100 anni dalla fondazione dell'Apostolato della Preghiera, per iniziativa dei membri di questa associazione veniva progettato il cosiddetto «Orologio delle Sante Messe», in forza del quale i preti della Chiesa Cattolica avrebbero assunto l'impegno di celebrare „secondo l'intenzione del Santo Padre” una o più Messe all'anno. Il vescovo di Lugoj, Sua Eccellenza Ioan Bălan, attraverso la lettera pastorale Nr. 3105/1943 incoraggia il clero eparchiale affinché si prenda l'incarico di effettuare una tale iniziativa⁵³. Lo stesso vescovo, con un'altra lettera nr. 3118/1946 del 25 sett. 1946, ritorna sull'argomento sollecitando i sacerdoti ad offrire, come negli anni scorsi, Messe secondo l'intenzione del Santo Padre, portando a conoscenza del fatto positivo che è incominciata anche in Romania una crociata di preghiere affinché sua Majestà il Re Mihai I consacri il paese al cuore immacolato di Maria. Il vescovo aggiunge anche la notizia che san Andrei Bobola († 1637) avrebbe detto: «Prevedo nei secoli sulle sponde del Danubio un popolo che sarà un fondamento per la Chiesa di Cristo!», commentando con le seguenti parole: «Sembra che il buon Dio abbia dei piani grandi verso il nostro paese. Questi si realizzeranno, se la Romania diverrà veramente il „Giardino della Madre di Dio”»⁵⁴.

Conclusione e spunti di riflessioni per il presente

Al termine di questo studio si impongono alcune considerazioni finali concernenti la gravidanza, la diffusione, il contenuto e le forme di espressione della devozione al Cuore di Gesù nella Chiesa Greco-Cattolica della Romania nel periodo 1918-1948.

Nel periodo interbellico, oltre alla struttura liturgica orientale per il rito e cattolica nella fede, una parte del clero e dei fedeli assumono la devozione al Cuore di Gesù sia a livello parrocchiale sia a livello personale. Tutto succede nell'ambito della grande corrente del culto eucaristico iniziato dal papa Pio X, che nella chiesa latina domina l'intera vita religiosa; con un numeroso sviluppo dei movimenti eucaristici, dei congressi nazionali e internazionali dedicati al culto dell'Eucaristia accompagnati da convegni di approfondimento teologico e

⁵² Apostolatul rugăciunii. Intențiunile acestui an 1929 [L'Apostolato della Preghiera. Le intenzioni di questo anno 1929], *Sionul Românesc* 3-4, 1929, 13.

⁵³ Orologiul Sfințelor Liturghii [L'orologio delle Sante Messe], *Sionul Românesc* 16-17, 1943, 59.

⁵⁴ *Sionul Românesc* 19, 1946, 44-45.

spirituale dei primi decenni del sec. XX. Il motivo determinante dell'assunzione della devozione o le cause che hanno portato ad una tanto rapida sua espansione, è stata la considerazione della sua necessità per costruire una vita spirituale più intensa. Appare frequentemente nella mentalità e negli scritti del rispettivo periodo il fatto che esiste un legame stretto tra la devozione verso il Cuore di Gesù e la perfezione personale del cristiano. Tra le altre motivazioni secondarie, si ritrova il desiderio di integrarsi quanto più nella cattolicità, con una certa imitazione della vita religiosa dei romano-cattolici per ottenere gli stessi frutti che essi hanno ottenuto per mezzo di tale devozione. Le vie, le modalità od i mezzi con cui questa nuova forma devozionale è penetrata nella spiritualità greco-cattolica sono le seguenti: a) lo zelo di alcuni preti, all'inizio relativamente pochi, che si sono dedicati alla promozione di questa devozione, attraverso opere scritte e catechesi pastorali; b) un ruolo preponderante nell'iniziazione e poi nello sviluppo del culto al Sacro Cuore lo hanno avuto i monaci basilitani dei Monasteri di Bixad e Moisei, quali centri di vita e formazione spirituale, attraverso l'attività disposta in questo senso, con libricini e prediche; c) il processo dell'inserimento e della diffusione della devozione al Sacro Cuore è dovuto in gran parte ai materiali pubblicati, libri scritti - originali, adattamenti o traduzioni - e diverse riviste, che hanno esposto e chiarito il contenuto e la pratica di essa; alcune pubblicazioni sono state edite più volte; d) l'implicazione di alcuni membri della gerarchia greco-cattolica nella promozione delle nuove espressioni devozionali ha contribuito notevolmente al loro consolidamento; e) il ritorno da Roma, intorno agli anni 1930, di un gruppo di preti celibi, che hanno studiato teologia nelle pontificie università, ha portato un soffio di rinvigorismento nella vita spirituale dei centri diocesani, iniziando e vivacizzando una nuova corrente spirituale, fondata sull'Eucaristia ed altre devozioni: a Blaj vanno segnalati Ioan Suciù, Tit Liviu Chinezu, Alexandru Todea, Simion Crișan, Dumitru Neda; a Oradea: Aloisie Ludovic Tăutu; a Cluj-Gherla: Simion Chișiu, Nicolae Pura; a Lugoj: George Fireza S.J. e Nicolae Brînzeu; f) l'insediamento degli ordini religiosi ha promosso la devozione eucaristica: gli Augustiniani Assunzionisti (a Blaj e Beiuș), i Francescani (a Oradea), i Gesuiti (a Lugoj e Totești); g) un ruolo importante nella promozione del culto eucaristico è stato svolto dalle associazioni pie e dalle assemblee popolari in occasione di missioni parrocchiali. La nuova devozione ha avuto un'adesione più immediata ed ha preso radici in misura più grande ed in un intervallo di tempo più breve nelle parrocchie urbane prima e poi in quelle rurali. Si sono elevate autorevoli voci in opposizione all'introduzione del culto del Cuore di Gesù, a favore del mantenimento del patrimonio liturgico orientale, ma una gran parte di fedeli ferventi hanno assunto ed amato questa devozione.

Sebbene il presente articolo tratti il tema piuttosto dal punto di vista storico, vogliamo evidenziare l'esistenza degli aspetti strettamente spirituali e teologici che soggiacciono e possono illustrare le ragioni più incisive e interessanti per la diffusione e il consolidamento della devozione al Sacro Cuore di Gesù, come è stato fatto anche in occidente. Non si tratta solo di pie pratiche popolari e al di fuori della liturgia. In effetti tale devozione non è altro che una espressione ed esplicazione del mistero cristologico in quanto tocca la vera umanità di Cristo e l'unione sostanziale con la sua divinità. Rientra nella mistagogia liturgica. Essa perciò risulta una devozione poggiata su fondamenti teologici che la rendono solida e cristianamente accettabile, per evitare ogni forma di devozionalismo e sentimentalismo.

Sono appena disegnate nel presente studio le coordinate basilari attraverso le quali si ricostruisce la nascita e la diffusione del culto al Sacro Cuore nel periodo 1918-1948, scoperte nella ricerca della storia della spiritualità greco-cattolica romena.

Alla fine, vogliamo offrire alcuni spunti di riflessione per rivisitare tale devozione e vedere se può essere utile di riproporla anche oggi con un diverso approccio e in collegamento alla propria tradizione greco-bizantina. Sarebbe bene prospettare, teologicamente e spiritualmente, pur in contesti storici diversi dal tempo interbellico, la sua validità anche oggi oppure la sua espulsione, attenendoci alla contemporaneità ecclesiale, sociale ed ecumenica, con un sapore di attualità e di visione futura. Ma oggi come stanno le cose? Cosa possiamo fare? Come orientarci? Ci permettiamo di proporre suggerimenti per ulteriori approfondimenti e aprire delle luci di amplificazione e di possibili orientamenti, senza pretendere di essere esaustivi.

Oggi, forse per la storia mancata dello sviluppo avvenuto nella cattolicità occidentale postconciliare, i preti greco-cattolici romeni del 1989 sono ripartiti in un certo senso dal momento 1948 (soppressione della Chiesa Greco-Cattolica della Romania da parte del regime comunista), continuando la pratica dei primi venerdì del mese (lo stesso vale anche per lo sviluppo della teologia ecumenica!) e hanno pure mantenuto le pie pratiche della vita spirituale esistenti nelle parrocchie cattoliche di rito latino. Osservando le varie esperienze delle parrocchie, si può rilevare che oggi la devozione è presente nella spiritualità dei greco-cattolici romeni. Tale aspetto risulta quantificabile soprattutto in due campi: nella presenza maggiore dei fedeli alla confessione e alla comunione in chiesa durante la celebrazione della Messa e nella visita del parroco ai malati nella loro casa per confessarli e dare loro la comunione. Nonostante il prete non faccia ricordo nelle omelie della devozione, tuttavia alla fine della Messa del primo venerdì o lui stesso o un laico da lui incaricato legge una preghiera di offerta e consacrazione al Sacro Cuore.

Tutto questo succede nella stragrande maggioranza delle parrocchie greco-cattoliche o cattoliche di rito latino della Romania.

Come visione per il futuro, sebbene il presente articolo non abbia intenzione di presentare una prospettiva pastorale, riteniamo utile di riproporre la devozione nello sforzo di superare le attuali difficoltà con le quali da alcuni è guardata la devozione stessa del Sacro Cuore, mostrandone l'essenza profonda, pienamente rispondente ai bisogni, alle esigenze, alla mentalità dei nostri tempi, purché sia ben fondata teologicamente e quindi lontana dall'accusa di „sentimentalismo” con la quale, troppo affrettamente, viene da alcuni liquidata. Ci troviamo in un momento storico di contestazione, di rifiuto di elementi tradizionali, di riduzione all'essenziale. Questo fatto ci obbliga a studiare gli elementi sostanziali della devozione al Cuore di Gesù e di scoprire la maniera più idonea di utilizzarla oggi, nell'adattamento esistenziale e all'interno dello sviluppo teologico del nostro secolo. Il pontefice Pio XII scrive nel 1956 un'enciclica dedicata alla devozione al Sacro Cuore in cui esorta a una pratica più illuminata e più estesa in quanto porta verso l'Eucarestia⁵⁵. Paolo VI nel 1965 sollecita a inculcare questa devozione sulle basi della Costituzione *Sacrosantum Concilium* nr. 13 che raccomanda i pii esercizi del popolo cristiano, specialmente quando sono fatti per volontà della Sede Apostolica⁵⁶. Anche nel terzo millennio il magistero della Chiesa si è pronunciato sul tema, raccomandando la devozione⁵⁷. Esistono degli studi che trattano del declino (obiezioni teologiche, rinnovamento biblico, patristico e liturgico; linguaggio emotivo e sentimentale, dolorismo esagerato) della devozione e che ne cercano di ridimensionare i fondamenti teologici per il nostro tempo⁵⁸, ma noi, in una prospettiva pastorale localizzata nell'ambiente greco-cattolico romeno, proponiamo „l'utilizzo” di questa pratica come mezzo per venir incontro alle persone che nutrono la loro vita spirituale

⁵⁵ Pio XII, «Haurietis Aquas» (15 maggio 1956) lettera enciclica in occasione del primo centenario dell'estensione all'intera Chiesa della Festa del Sacro Cuore di Gesù. Cf.

http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_15051956_haurietis-aquas.html.

⁵⁶ Paolo VI, «Investigabiles Divitias Christi» (6 febbraio 1965) in occasione del secondo centenario della istituzione della festa liturgica in onore del SS Cuore di Gesù (si trova su internet); Paolo VI, «Diserti interpretes» (25 maggio 1965) lettera ai superiori degli istituti religiosi che prendono nome dal Cuore di Gesù (si trova anche su internet); Vita della Chiesa. Un centenario per i gesuiti, *La Civiltà Cattolica*, anno 123, volume terzo, Quaderno 2929, 1 luglio 1972, 64-69.

⁵⁷ Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su Pietà Popolare e Liturgia: Principi e Orientamenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, nr. 166-172.

⁵⁸ F. Pignatelli, Teologia della devozione del Sacro Cuore di Gesù. Orientamenti odierni, *Studi Rogazionisti* 41, 1993, 6-82,

<http://spazioind.libero.it/rogate/fragmento/teologia/sacrocuore0.htm> (21.05.2016).

alla fonte della suddetta devozione, accanto alla fonte primaria della liturgia della Chiesa⁵⁹.

Un fondamento della vivacità di una Chiesa sta nella sua spiritualità ardente ed autentica; la devozione al Sacro Cuore s'inserisce nel bisogno sociale e culturale di significati profondi provenienti da una lettura simbolica delle realtà⁶⁰; il cuore è un simbolo che parla anche oggi, anzi se ne sente maggior impulso in una società caratterizzata eminentemente da rapporti basati soprattutto nei mezzi tecnici. Se poi ci poniamo nella prospettiva ecumenica, sebbene il Cuore di Gesù sia considerato un elemento secondario di identità greco-cattolica tanto dagli stessi greco-cattolici quanto dagli ortodossi, tuttavia non costituisce un tema che possa provocare difficoltà nel dialogo ecumenico. L'eredità della devozione popolare al Sacro Cuore dovrebbe dunque essere raccolta sotto il profilo del culto liturgico e della spiritualità, attraverso un'adeguata catechesi che porti ad adattare e rendere comprensibile il vocabolario, in definitiva cercarne una opportuna impostazione capace di suscitare nuove percezioni che rispondano alla ricerca interiore dell'uomo contemporaneo e siano rispondenti alla ricca e mistagogica tradizione liturgica greco-bizantina.

⁵⁹ Congregazione per le Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, nr. 38, p. 34: «Le Chiese orientali cattoliche, tuttavia, hanno recepito non poche devozioni proprie della Chiesa latina, non appartenenti quindi alla struttura tradizionale del culto orientale... Ma poiché queste devozioni sono ormai molto diffuse nelle Chiese orientali e di fatto nutrono e confortano i loro fedeli, sarebbe una grave imprudenza e segno di scarsa sensibilità pastorale il ritenere di doverle estirpare alla leggera».

⁶⁰ K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, *Schriften zur Theologie* 4, 1967, 275-311.

Γνώμη – LE RADICI BIBLICHE DI UN CONCETTO ANTROPOLOGICO DI MASSIMO IL CONFESSORE

CLAUDIU TUȚU¹

ABSTRACT: Γνώμη – the biblical roots of an anthropological concept of Maximus the Confessor. The theological and anthropological researches on Saint Maximus Confessor's texts have always deepened the maximian thinking on a very complex and many-sided topic: the *gnomic will*, but have never focused on the singular aspect of γνώμη, if not parenthetically. In a monothelitic and monoenergetic controversial context, the maximian speculation on Christ's double will and double *energeiai* becomes the starting point of a new anthropological and Christological horizon: what is γνώμη? Has Christ a γνώμη and subsequently a gnomic will? Did sin change the way the human beings feel, think and act? At the same time, did sin corrupt Christ's way of feeling, thinking and acting? Trying to give an answer to these questions, it will take us to the very heart of the inquiry: what is γνώμη? The present article tries to reveal the biblical roots of this fundamental concept of Maximus Confessor's speculation.

Keywords: Maximus Confessor, Anthropology, Christology, gnomic will, γνώμη, monothelism, monoenergism

REZUMAT: Γνώμη – rădăcinile biblice ale unui concept antropologic al sf. Maxim Mărturisitorul. De-a lungul timpului, cercetările teologice și antropologice, în ceea ce privește textele sf. Maxim Mărturisitorul, au aprofundat,

¹ Archivistă dell'Eparchia Greco-Cattolica di Cluj-Gherla, Baccalaureato in Filosofia (Facoltà di Filosofia, Pontificia Università Gregoriana, Stato Città del Vaticano), Baccalaureato in Teologia (Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana, Stato Città del Vaticano), Licenza in Studi Patristici (Istituto Patristico *Augustinianum*, Università Pontificia S. Giovanni in Laterano, Stato Città del Vaticano), Dottorato in Filosofia (Facoltà di Storia e Filosofia, Universitată Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania), Dottorando in Teologia Patristica (Pontificio Istituto Orientale, Pontificia Università Gregoriana, Stato Città del Vaticano). *Contacto:* tutuclaudiu@yahoo.com

cu precădere, o problemă complexă, poliedrică, precum cea a voinței gnomice, analizând în trecere cealaltă problemă, strâns legată de prima, a lui $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$. Într-un context monotelist și monoenergist, cercetările maximiene cu privire la cele două voințe și cele două *energeia* ale lui Hristos constituie punctele de plecare pentru un nou orizont antropologic și cristologic: ce este $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$? Posedă Hristos $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ și în consecință o voință gnostică? A schimbat în vreun fel păcatul modul de a simți, de a gândi și de a acționa al omului? De asemenea, are vreun impact păcatul asupra modului de a simți, de a gândi și de a acționa a naturii umane a Logosului Întrupat? Încercând să răspundem la aceste întrebări, vom ajunge la rădăcina întrebării: ce este $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$? Următorul articol va încerca, așadar, să elucideze sensul biblic al precedentei întrebări maximiene.

Cuvinte cheie: Maxim Mărturisitorul, antropologie, cristologie, voință gnostică, $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$, monotelism, monoenergism.

Nelle seguenti pagine cercheremo di approfondire le radici bibliche di un concetto antropologico, divenuto tecnico, largamente utilizzato nei testi di Massimo il Confessore - $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$. Molti autori e commentatori, antichi e moderni, degli scritti del Santo di Costantinopoli cercarono di scoprire la molteplicità e la complessità semantica della nozione.

Le seguenti righe cercheranno di analizzare esclusivamente il dato biblico (il sostrato patristico e filosofico del concetto saranno trattati all'interno di altri articoli), a partire dalla lettura della traduzione greca della Sacra Scrittura, la LXX, testo largamente utilizzato nelle diverse citazioni dagli antichi autori e scrittori patristici di lingua greca.

Come punto di partenza, per meglio prendere coscienza delle difficoltà contro cui ci imbattiamo se vogliamo descrivere e definire il concetto di $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$, riportiamo alcune righe di Massimo il Confessore, pensieri espressi durante la famosa disputa africana con Pirro:

«Non bisogna tuttavia neppure trascurare come insignificante questo fatto, che il termine $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ presso la Sacra Scrittura ed i Santi Padri è dotato di vari e molteplici sensi, come risulta evidente a coloro che leggono accuratamente. (...) Insomma, per non rendere prolisso il discorso passando in rassegna tutto un solo argomento, trovai complessivamente ventotto significati relativi al termine $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$, dopo averli con attenzione esaminati nella Sacra Scrittura e nei Santi Padri. Ed esso non rivela la caratteristica di un termine generale o particolare, ma la comprensione di chi legge è determinata dalle espressioni che lo precedono o

da quelle che seguono. Perciò è impossibile limitare tale nome ad un solo ed unico significato»².

Dopo aver preso in considerazione il testo della *Disputatio cum Pyrrho* ci rendiamo conto di alcuni punti salienti. Il termine ha almeno ventotto significati, afferma Massimo, e perciò sembra sia impossibile definirlo o tradurlo (nelle lingue moderne) con l'aiuto di un solo concetto.

Tuttavia, lungo la storia delle ricerche teologiche sui testi massimiani, i tentativi coraggiosi di offrire una possibile traduzione del termine non mancano. Tra le tante possibili traduzioni, riportiamo qui una delle più autorevoli, quella del grande teologo svizzero Hans Urs von Balthasar:

«Il ricercare ed indagare cominciano perciò con la mutazione in direzione della decisione quale disposizione orientativa del cuore, una “partenza”, che però ha in se stessa tanto di “opinione pre-concetta” quanto di obiettiva pertinenza all’oggetto. Questa condizione complessa, ma che coglie qualcosa di ben reale, Massimo la chiama γνώμη; è il terreno da cui sorge immediatamente la libera decisione della volontà, che nell’uomo, pertanto, riposa sulla duplice situazione d’un naturale dover volere da un lato e d’un non poter pienamente prevedere dall’altro»³.

Ed il testo prosegue:

«(...) la γνώμη è vivere e realizzare ipostaticamente l’aspirazione e la volontà naturali; è “volontà qualificata”»⁴.

Come metodo di ricerca, faremo il riassunto delle nostre considerazioni sul testo massimiano a partire da un presupposto metodologico: tutte le nostre ricerche sui diversi sensi del termine γνώμη si svolgeranno secondo il metodo utilizzato da Massimo stesso, e così, dopo la lettura e l’analisi di ciascun brano, che riporta il concetto ricercato, cercheremo di offrire una traduzione.

Alla fine dell’analisi, dopo aver scoperto le traduzioni ed i significati, cercheremo di offrire alcuni spunti biblici che fondano la visione antropologica del concetto massimiano.

I. I passi biblici che riportano il lemma γνώμη

I.1. Ordine / Commando

Il testo biblico che riporta la ricorrenza maggiore di γνώμη è il libro veterotestamentario di Esdra, quindici volte:

² Massimo il Confessore, PG, 91, 312B-C (ed. Città Nuova, vol. 19, p. 120-121)

³ H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore – Liturgia Cosmica*, Milano 2001, 228.

⁴ von Balthasar, *Massimo il Confessore*, 232.

- a. ordine (umano) in Esd 4,19; Esd 4,21; Esd 5,3; Esd 5,9; Esd 5,13; Esd 5,17; Esd 6,1; Esd 6,3; Esd 6,8; Esd 6,11; Esd 6,12; Esd 7,13; Esd 7,21.
 b. comando (divino) in Esd 6,14 e Esd 7,23.

1.2. Pensiero

Dove si poteva associare il concetto di *γνώμη* con la figura del re Salomone, se non nel libro della Sapienza quando, dopo aver riconosciuto i propri limiti umani, malgrado la sua grande fama, il sapiente Re fa un encomio alla divina Sapienza per poi riconoscere che l'unica vera sapienza viene ed è data da Dio stesso: «Mi conceda Dio di parlarne secondo il pensiero (*κατὰ γνώμην*), di giudicare in modo degno dei doni ricevuti, perché egli è guida della sapienza e direttore dei sapienti» (Sap 7,15).

Proseguendo, troviamo che il libro di Siracide esorta alla ricerca della Sapienza come lo scopo più alto e profondo della vita umana, tanto più quanto tale consiglio viene da una persona anziana, saggia: «Ascolta, figlio, ti mostrerò il mio pensiero (*ἔκδεξαι γνώμην μου*), non rifiutare il mio consiglio» (Sir 6,23).

Passando al Nuovo Testamento, incontriamo san Paolo che nella sua prima lettera indirizzata ai corinzi esorta la Chiesa da lui fondata ad essere unita nei pensieri e nella mente: «Ora vi esorto, o fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, ad essere tutti unanimi nel parlare, che non vi siano divisioni tra voi, ma siate in perfetto accordo nella mente e nel pensiero (*ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ*)» (1 Cor 1,10). Sempre nella stessa lettera, stavolta nel contesto dei diversi problemi del matrimonio e della verginità, san Paolo si prende la responsabilità di condividere con i cristiani di Corinto il suo modo di pensare e di vivere, in quanto anche lui è apostolo come gli altri e partecipe dello stesso Spirito di Dio come gli altri apostoli: «Ma se rimane così è meglio, a mio avviso (*κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην*); e credo di avere anch'io lo Spirito di Dio» (1 Cor 7,40).

1.3. Consiglio

Abbiamo riferito prima che san Paolo indirizzava ai corinzi i suoi pensieri per aiutarli a superare le crisi nate all'interno della giovane ed inesperta comunità cristiana. Sembra che la parola *γνώμη* sia utilizzata largamente dallo stesso Paolo nello scrivere le sue lettere ai Corinzi.

Nel settimo capitolo, della prima lettera ai corinzi, san Paolo affronta il problema accennato prima, della verginità delle fanciulle, offrendo il suo consiglio: «Riguardo alla verginità, non ho precetti dal Signore, ma do un consiglio (*γνώμην δὲ*

δίδωμι), come uno che merita fiducia per la misericordia del Signore» (1 Cor 7,25). Sempre san Paolo, ma stavolta nella seconda lettera ai Corinzi, parlando della colletta fatta per la Chiesa, esorta alla generosità: «È un consiglio (γνώμην ἐν τούτῳ δίδωμι) che vi do: si tratta di cosa vantaggiosa per voi, che fin dall'anno passato siete stati i primi non solo a intraprenderla, ma a desiderarla» (2 Cor 8,10).

1.4. Consenso / Accordo

Il contesto del secondo libro dei Maccabei è quello della propaganda ellenistica e della persecuzione del popolo d'Israele sotto Antioco Epifane. In questo contesto schiacciante ci viene data la notizia del saccheggio e della violazione del Tempio: «Intanto molti furti sacrileghi erano stati compiuti in città da Lisimaco col consenso (μετὰ τῆς τοῦ Μενελάου γνώμης) di Menelao. Essendosene sparsa la notizia anche al di fuori, il popolo insorse contro Lisimaco, quando già molti oggetti preziosi erano andati dispersi» (2 Mac 4,39).

Passando al Nuovo Testamento troviamo lo stesso senso di γνώμη in una delle lettere pastorali di san Paolo, indirizzata non a Tito, ma «al diletto Filemone e nostro collaboratore» (Fm 1,1). In questa lettera san Paolo parla del rinvio di Onesimo, prima schiavo e poi diventato uno dei fratelli in Cristo. Onesimo, anche se avesse potuto aiutare Paolo ancora, è rimandato da Filemone, da dove era venuto, anche se l'Apostolo delle Genti poteva trattenerlo a sé più allungo perché appunto investito dall'autorità di Apostolo: «ma non ho voluto decidere senza il tuo accordo (χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι), affinché la tua opera buona non sia imposta, ma spontanea» (Fm 1,14).

1.5. Opinione

Nel contesto della pace con gli ebrei sono state mandate quattro lettere, data l'invincibilità del popolo di Dio. Una, tra le quattro, così asseriva: «Per la qual cosa affrettatevi a mandarci qualcuno affinché anche noi possiamo conoscere di quale opinione (καὶ ἡμεῖς ἐπιγνώμεν ὅποιας ἐστὲ γνώμης) siete» (2 Mac 11,37).

1.6. Progetto

γνώμη traducibile come progetto si può incontrare nel passo in cui l'Apocalisse descrive il diabolico complotto tra la bestia e i potenti del mondo: «Questi hanno un unico progetto (οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν): consegnare la loro forza e il loro potere alla bestia» (Ap 17,13). Lo stesso significato si potrà riscontrare nello stesso capitolo, versetto 17: «Dio infatti ha messo loro nel cuore di realizzare il

suo progetto, un solo progetto (εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην) e di affidare il loro regno alla bestia, finché si realizzino le parole di Dio» (Ap 17,17).

1.7. Parola

Continuiamo adesso con un passo del libro dei Proverbi che ci esorta a cercare la Sapienza, per non cadere nelle trappole della malizia. Le parole seducenti sono fuorvianti, portano verso il nulla, la prudenza, invece, è roccia, albero della nave, che fa superare le vicissitudini della vita: «La riflessione ti custodirà e l'intelligenza veglierà su di te, per salvarti dalla via del male, dall'uomo che parla di propositi perversi, da coloro che abbandonano i retti sentieri per camminare nelle vie delle tenebre, che godono nel fare il male, gioiscono dei loro propositi perversi; i cui sentieri sono tortuosi e le cui strade sono oblique, per salvarti dalla donna straniera, dalla forestiera che ha parole seducenti (καὶ ἀλλότριον τῆς δικαίας γνώμης)» (Pr 2,11-16).

1.8. Decisione

In questo senso va la traduzione del concetto γνώμη, appena leggiamo un passo degli Atti degli Apostoli. Avendo saputo Paolo del complotto degli ebrei, cercò di lasciare Efeso e di dirigersi verso la Siria attraverso la Macedonia: «Trascorsi tre mesi, poiché ci fu un complotto dei Giudei contro di lui, mentre si apprestava a salpare per la Siria, decise (ἐγένετο γνώμης) di far ritorno attraverso la Macedonia» (At 20,3). Interessante qui da notare è il verbo che accompagna il concetto ricercato - γίγνομαι (nascere, avvenire), verbo che ci fa vedere che la γνώμη (la decisione) nasce nella mente, nel cuore di Paolo e lo spinge a prendere una decisione.

1.9. Rapporto

Il termine greco riporta un altro significato, meno antropologico, così come il libro di Esdra lo presenta: «Ma sopra gli anziani dei Giudei era lo sguardo del loro Dio. Quelli non li fecero smettere fino a che non si fosse inviato un rapporto a Dario (ἕως γνώμη τῷ Δαρείῳ ἀπηνέχθη) e si fosse avuta una risposta in merito» (Esd 5,5). Il contesto è quello dell'interruzione e poi ripresa della costruzione del Tempio tra gli anni 520-515, ricostruzione avvenuta contro e senza l'accordo del governatore della regione d'Oltrefiume.

II. γνώμη – forme verbali e forme sostantivati, derivate dal verbo γιγνώσκω

Consideriamo sia importante osservare alcuni verbi che hanno la stessa radice del verbo γιγνώσκω, perché così potremmo avere una visione completa della sfera semantica del concetto massimiano di γνώμη. Analizzeremo, in seguito, i passi che fanno riferimento a tali concetti, sorti dal verbo prima esposto.

II.1. *Avere compassione*

Seguendo il libro di Siracide osserviamo la giusta misura ed il buonsenso che traspare dalle parole sacre: «Figlio, abbi cura del padre nella sua vecchiaia e non affliggerlo finché è in vita; anche se perde i sensi, abbi compassione (συγγνώμην ἔχε), non disprezzarlo solo perché tu sei nel pieno vigore» (Sir 3,12-13). In questo passo biblico, sembra che la γνώμη sia una realtà antropologica, che fa parte del profondo essere umano. Il figlio dovrebbe avere la sua γνώμη vicina alla γνώμη del padre (συν-γνώμη). Le due γνώμη, del padre e del figlio, devono restare unite, in sintonia, nonostante le prove e le sventure della vita.

II.2. *Conoscere, capire, pensare*

Giuditta parla agli anziani che sembrano non essere sensibili alla mancanza dell'acqua nella città trovatosi sotto assedio. Essa cerca di sensibilizzare gli anziani, cioè le autorità, e nella sua esortazione riafferma la fede nell'unico, solo Dio: «Noi invece non conosciamo (οὐκ ἔγνωμεν πλὴν αὐτοῦ) altro Dio fuori di lui e per questo speriamo che egli non trascurerà noi e neppure la nostra nazione» (Gdt 8,20). Similmente, nel primo libro dei Maccabei, una copia della lettera inviata ad Onia sollecita: «Ora, dal momento che siamo venuti a conoscenza (νῦν ἀφ' οὗ ἔγνωμεν) di questa cosa, ci farete cosa gradita scrivendoci sui vostri sentimenti di amicizia» (1 Mac 12,22). Il libro di Giobbe presenta Eliu, uno dei tre amici e saggi, nell'intento di esplorare le ragioni della sofferenza di Giobbe: «Esploriamo noi ciò che è giusto, indaghiamo (γνώμεν) fra di noi quale sia il bene» (Gb 34,4). Nel libro dei Proverbi il giusto e l'empio stanno di fronte alla realtà del povero, realtà che fa la differenza, dal modo in cui viene interpretata, tra la giustizia e l'empietà umana: «Il giusto conosce il diritto dei poveri, ma l'empio non ha l'intelligenza di riconoscerlo (καὶ πτωχῶ οὐχ ὑπάρχει νοῦς ἐπιγνώμων)» (Pr 29,7). Il Salmo 78, ai versetti 3 e 4, ci fa conoscere il dinamismo della tradizione dei padri, parole che ci portano nell'ambiente neotestamentario delle lettere giovanee: «Quello che abbiamo udito e appreso (καὶ ἔγνωμεν αὐτὰ),

quello che ci narrarono i nostri padri non terremo nascosto ai loro figli, bensì sempre narreremo alla generazione futura le lodi del Signore e la sua potenza e le meraviglie che egli ha compiuto» (Sal 78,3-4). Il libro della Sapienza, nel contesto della prova del Giusto, riafferma, nel secondo capitolo, con delle parole spietate, la sofferenza che il Giusto di Dio deve sopportare: «Mettiamolo alla prova con oltraggi e tormenti, per conoscere (ἵνα γινῶμεν) la sua mitezza ed esaminare la sua sopportazione del male» (Sap 2,19). Più in là, sempre nel libro della Sapienza, viene riportato il momento in cui il Giusto manifesta la sua gloria e rivela se stesso, facendo sentirsi in colpa coloro che prima lo schernivano: «Questi è colui che una volta abbiamo tenuto come un oggetto di scherno, e per bersaglio di oltraggi. Insensati! Abbiamo stimato la sua vita una follia e la sua fine un disonore. Come mai è computato tra i figli di Dio e tra i santi è la sua sorte? Abbiamo dunque errato dalla via della verità, la luce della giustizia non è brillata per noi e il sole non è sorto per noi. Ci siamo saziati per i sentieri dell'iniquità e della perdizione, abbiamo percorso deserti impraticabili, ma non abbiamo conosciuto (οὐκ ἐπέγνωμεν) la via del Signore» (Sap 5, 4-7). Il libro di Giona presenta il profeta che cerca di scappare, di allontanarsi dalla faccia di Dio, però Dio lo segue, lo trova e mette ad una dura prova l'imbarcazione in cui egli con altri uomini si trovava: «Intanto si dicevano l'un l'altro: "Venite, gettiamo le sorti per conoscere (καὶ ἐπιγινῶμεν) a causa di chi ci è venuta questa disgrazia!". Gettarono le sorti e la sorte cadde su Giona» (Gn 1,7).

Un significato simile si trova anche nel profeta Isaia, per tre volte, ed ogni volta il verbo viene usato in riferimento all'idea di conoscenza, in stretta relazione alla facoltà di pensare e di conoscere. Il primo passo «A quelli che dicono: "Si affretti, acceleri l'opera sua, affinché la possiamo vedere; si avvicini, si realizzi il progetto del Santo d'Israele e lo riconosceremo (ἵνα γινῶμεν)"» (Is 5,19) si trova nel contesto del canto della vigna e più precisamente nel contesto degli oracoli del Signore rivolti a quelli che cercano in tutti i modi di tentare la sua opera e i suoi disegni per l'umanità. Il secondo passo, invece, si trova subito dopo la presentazione di Ciro, imperatore persiano e fondatore della dinastia degli Achemenidi, come strumento divino. Non è stato, in verità Ciro ad alleggerire le sorti del popolo di Israele, ma Dio stesso: «Chi l'ha annunciato dall'inizio perché noi lo sapessimo (ἵνα γινῶμεν), da molto tempo, perché potessimo dire: "È giusto"? Ma non c'è nessuno che abbia annunciato, nessuno che abbia fatto intendere; nessuno che abbia udito le vostre parole» (Is 41,26). Infine, l'ultimo passo, che si trova nel profeta Isaia al capitolo 59, versetto 12, afferma sotto la forma di un Salmo penitenziale che: «Poiché sono molti i nostri delitti davanti a te e i nostri peccati testimoniano contro di noi; poiché i nostri delitti ci sono presenti e le nostre colpe noi le conosciamo (καὶ τὰ ἀδικήματα ἡμῶν ἔγνωμεν)».

Molto espressive e degne di meditazione sono le parole che Dio stesso mette in bocca al profeta Geremia, quando cerca di sensibilizzare il suo popolo e tenta di farlo tornare da Lui: «Riconosciamo, Signore (ἔγνωμεν, κύριε), la nostra cattiveria, l'iniquità dei nostri padri: sì, abbiamo peccato contro di te» (Ger 14,20). La siccità e le calamità che colpiscono il popolo di Dio altro non sono che la conseguenza dei molti peccati, non riconosciuti dal popolo eletto che li commise.

Passando al Nuovo Testamento troviamo Luca che racconta la scena dell'arrivo di Paolo e di se stesso a Malta, isola il cui nome non era conosciuto dai due viaggiatori al momento del loro arrivo: «Scampati finalmente dal pericolo, venimmo a sapere (ἐπέγνωμεν) che l'isola si chiamava Malta» (At 28,1).

II.3. Attività sessuale

È facile intuire che in questo caso il concetto γνώμη è carico di una importante e remota semantica biblico-semitica. In questo versetto, il senso della parola è circoscritto dall'idea di una violenza sessuale: «Mentre aprivano il cuore alla gioia ecco gli uomini della città, gente iniqua, circondarono la casa, bussando alla porta, e dissero al vecchio padrone di casa: “Fà uscire quell'uomo che è entrato in casa tua, perché vogliamo abusare (ἵνα γνώμεν αὐτόν) di lui”» (Gdc 19,22).

III. Conclusioni

Dopo aver analizzato attentamente le diverse traduzioni ed interpretazioni del concetto γνώμη, cercheremmo di riassumere i risultati.

γνώμη si potrebbe tradurre allo stesso tempo, senza cadere nell'errore, come: ordine e comando, pensiero, consiglio, consenso, opinione, progetto, parola, decisione, rapporto, compassione, capacità di conoscere e di pensare, capacità di accettare e, a partire da un'interpretazione biblico-semitica del termine, attività sessuale.

È relativamente evidente che la difficoltà espressa da Massimo il Confessore, riguardo la molteplicità dei significati del concetto, si mostra con tutta la sua forza.

Quale senso scegliere per parlare della γνώμη di ogni uomo, oppure della γνώμη di Cristo (così come il Santo di Costantinopoli fece ripetutamente)?

Sembra che la sola analisi dei versetti biblici non aiuti a offrire una definizione nella direzione di quella messa a disposizione dal von Balthasar. Le definizioni sono troppo svariate e poco convergenti per poter costituire il punto di partenza per una speculazione antropologica e cristologica sistematica. Rimane da fare, in seguito, l'analisi dell'utilizzo filosofico e patristico del termine.

Cercando di concludere, possiamo affermare che, anche se è vero che la ricorrenza della parola γνώμη sia relativamente alta nella Sacra Scrittura, (tuttavia) la Bibbia non può essere lo scritto che abbia messo a disposizione di Massimo l'apparecchio terminologico necessario per pensare un'antropologia o una cristologia raffinata, come quella suggerita dalla definizione del von Balthasar.

GLI ANTECEDENTI STORICI DEL *BONUM CONIUGUM* NELLA RIFLESSIONE PATRISTICA LATINA E CONCILIARE E L'INFLUENZA DELLA CODIFICAZIONE PIANO – BENEDETTINA

FEDERICA VIOLA*

ABSTRACT: The Historic Antecedents of *bonum coniugum* in the Latin Patristic and Conciliar Reflexion and the Influence of the Pio-Benedictine Code. In order to better understand the theme of marital love in defining the sacrament of marriage, the study describes the tradition that surrounds it; from there the author analyzes the role and the legal basis, starting from the Council of Trent and up to the 1917 Pio-Benedictine Code.

Keywords: patristic, marriage, marital consent, procreation, conjugal intercourse, married love, Council of Trent, sacrament, code, popes, encyclical letter.

REZUMAT: Antecedentele istorice ale *bonum coniugum* în gândirea patristică latină și conciliară și influența codului pio-benedictin. Pentru a putea înțelege mai bine importanța iubirii conjugale în definirea sacramentului căsătoriei, studiul descrie tradiția care o pregătește; articolul analizează importanța acestei teme și abordarea ei în legislația canonică, începând cu conciliul de la Trento și până la Codul pio-benedictin din 1917.

Cuvinte cheie: patristică, căsătorie, consimțământul marital, procreare, relații conjugale, iubirea conjugal, conciliul de la Trento, sacrament, cod, papi, scrisoare enciclică.

0. Premessa

Il diritto romano ha influenzato notevolmente il diritto matrimoniale canonico, soprattutto per quanto concerne il principio *consensus facit nuptias* e la definizione del matrimonio quale *consortium*.

* Prof.ssa Federica Viola, Docente a contratto presso le Cattedre di Diritto Ecclesiastico, Diritto Canonico e Storia del Diritto Canonico, Dipartimento di Economia e Giurisprudenza, Università degli Studi di Cassino, Italia, e-mail: federica.viola88@hotmail.it. Laureata in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale e Specializzata in Diritto matrimoniale canonico e Diritto di famiglia. Pubblicazioni: Genesi del concetto di amore coniugale nella Dottrina del Concilio Vaticano II, *Revista Critica de Derecho Canonico Pluriconfesional*, 2, 2015, 109-134; Genesi storica dell'istituto giuridico dell'*amor coniugalis*, *Revista Institutului Teologic Romano-Catolic Franciscan Roman, Studii Franciscane*, 15, 2015, 213-241

Partendo dalle note descrizioni fornite da Modestino¹ e Ulpiano², diversi padri e dottori della Chiesa si sono trovati ad affrontare il tema della definizione del matrimonio ed, alcuni di loro, hanno fornito i primi contributi riguardo l'amore coniugale.

Nei primi secoli del cristianesimo, ad una generale concezione della patristica che esaltava la contingenza e la verginità, si affiancavano le posizioni di quegli autori che rivolgevano la loro attenzione all'amore coniugale. Questo amore veniva descritto sotto il profilo religioso ed era caratterizzato da affetto, tenerezza e fedeltà³. La maggior parte dei padri, però, avvertiva quel contrasto esistente tra l'esaltazione dell'amore e l'integrazione dei coniugi, da una parte, e la concezione del matrimonio, come qualcosa che, se non era un male, non era neanche un bene. La prima dottrina cristiana, infatti, più che occuparsi del matrimonio aveva concentrato la sua attenzione sul fatto della copula, intesa come un cedimento alle lusinghe della carne. Il matrimonio veniva considerato quale consorzio, una società in cui fra i coniugi si esercitava la copula.

L'istituto matrimoniale, inizialmente, veniva considerato sotto il profilo del peccato e le definizioni che di volta in volta si sono affermate sono il riflesso di quel diverso modo di concepire l'atto sessuale coniugale⁴. Già lo stesso san Paolo, nella lettera ai Corinzi, affermava che: «Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere»⁵.

Ovviamente il riferimento era chiaro: la concupiscenza della carne era considerata peccato, ma poteva trovare un connotato diverso solo all'interno dell'istituto matrimoniale.

Si andava così a formare quella tradizione in tema di matrimonio, sviluppata grazie ai contributi dei padri e dei dottori della Chiesa.

¹ *Digesta* 23, 2, 1: *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio.*

² *Institutiones* 1, 9, 1: *Nuptiae autem, sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuum consuetudinem vitae continens.*

³ Il Mantuano dedica particolare attenzione ai contributi della patristica in tema di amore coniugale. Tra i diversi padri richiama Giovanni Crisostomo che esaltava la *homonoia*, cioè la concordia e l'unità dei coniugi. Crisostomo, pur considerando fini fondamentali del matrimonio prima ancora della prole il rimedio della concupiscenza e la promozione della castità, aveva ridimensionato molto il significato di quest'ultima negli scritti della maturità, andando a considerare l'atto sessuale tra i coniugi, un fatto onesto e utile solo se diretto al bene dei coniugi. G. Mantuano, *Consenso matrimoniale e consortium totius vitae*, Macerata 2006, 70-71.

⁴ P. Bellini, *Discussioni e interventi sulla relazione di Vincenzo Fagiolo*, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, 108-109.

⁵ 1 Cor. 7, 8-9.

1. I padri della Chiesa.

La patristica, inizialmente, trattò del matrimonio dal punto di vista pastorale e morale, soffermandosi poco sul momento costitutivo dello stesso e sulla sua causa efficiente. Secondo tale concezione, la semplice ricerca del godimento sessuale da parte dell'uomo rappresentava un qualcosa d'indegno: l'atto sessuale, per non essere considerato tale, doveva essere diretto alla procreazione.

Tra i padri si deve ricordare Atenagora che considera il figlio quale fine primo e ultimo della sessualità e dello stesso matrimonio⁶. Ma anche Clemente D'Alessandria, che indica quale scopo del matrimonio la procreazione e ritiene che gli atti coniugali siano giustificati solo in vista della stessa⁷.

Nel pensiero dei padri della Chiesa erano note due tendenze: da una parte, quella che esaltava lo *status virginitatis et continentiae* e condannava il matrimonio perché di ostacolo alla perfezione del cristiano: così san Giovanni Crisostomo, che "amplia il discorso dell'amore scorrendo di Cristo e della propria carne: "Perciò abbandonerà l'uomo suo padre e sua madre". Non amplia invece il discorso del timore. Perché mai? Perché vuole che questo soprattutto prevalga, il discorso dell'amore". E poco oltre: "Bastava infatti il consiglio grande e pressante di Cristo, specialmente riguardo al motivo della sottomissione. Dice: "Abbandonerà il padre e la madre". Ecco l'esempio tratto dai pagani. Ma poi non disse: "E abiterà insieme", ma "si unirà", volendo indicare la profonda unione, la forza dell'amore". Ma anche "Essendoci questo [l'amore], seguono tutti gli altri beni; se invece è presente quello, non seguono in nessun modo. Infatti chi ama la moglie, anche se non l'ha molto docile, sopporterà ugualmente tutto: così difficile ed ardua è la concordia, se essi non sono legati con l'amore assoluto; il timore invece non riuscirà in nessun modo in questo"⁸.

Dall'altra, quella che affermava la liceità morale dello stesso: «il matrimonio era ritenuto istituto lecito e sacro, santificato da Cristo e le relazioni carnali tra coniugi erano giustificate quale *remedium concupiscentiae*, e coonestate solo se dirette alla procreazione»⁹. Proprio sulla base di quest'ultima tendenza, si è formata la dottrina

⁶ Così in *Apologeticum* 35, nel quale afferma che i cristiani non sono infanticidi. Cfr. G. Mura, *La teologia dei Padri*, vol. III, Roma 1975, 367

⁷ Così in *Stromata* 3,15, PG 8, 1196,1197. La sessualità doveva rimanere nell'ambito del servizio della vita. Sul loro pensiero e quello di altri autorevoli padri, cfr: L. Lorenzetti, *Concilio e Humanae vitae*, Bologna 1969, 29-38; E. Schillebeeckx, *Evoluzioni e cambiamenti nelle concezioni cristiane del matrimonio*, in AA.VV., *Diritti del sesso e matrimonio- superato il dilemma amore procreazione nell'incontro libero e responsabile fra uomo e donna*, Milano 1968, 33-35.

⁸ Così in *Omelie sulla lettera agli Efesini*, 20, 1. La traduzione è di Mura, *La teologia dei Padri* 347-348.

⁹ Mantuano, *Consenso Matrimoniale* 71.

di sant'Agostino: a lui si deve la famosa formulazione del *bonum tripartium in proles* (prole), *fides* (fedeltà matrimoniale e monogamico) et *sacramentum* (indissolubilità visto che il matrimonio è un sacramento)¹⁰. Questi *tria bona* sono ritenuti intrinseci nella natura del matrimonio e fanno di esso una cosa onorabile e buona, come mezzo per un fine. Grazie a tali beni, l'atto sessuale costituisce, al tempo stesso, un «*concupitus utilis*, perché diretto allo scopo naturale della *generatio proles*, un *concupitus singularis*, ed un *concupitus inseparabilis*, perché compiuto sempre e solo con il proprio coniuge»¹¹. Agostino ha evidenziato quel principio secondo il quale, per aversi matrimonio, occorrono tutti e tre questi beni: *proles*¹², *fides*¹³ e *sacramentum*, ed è quest'ultimo a portare alla indissolubilità del vincolo. Il matrimonio è inteso come il sacramento più grande, paragonato all'unione tra Cristo e la Chiesa¹⁴ e, poiché la seconda non potrà mai venir meno, di conseguenza non può venir meno neppure la prima¹⁵. Se nei suoi primi scritti l'attenzione è rivolta alla malizia dell'atto sessuale¹⁶ e alla necessità dell'ordinazione al *bonum proles*¹⁷, successivamente, il suo pensiero subisce un'evoluzione. Si giunge, infatti, ad una rivalutazione della persona umana nella sua integralità, nella quale, spirito e corpo, devono rispondere in armonia al disegno di Dio. Merita di essere ricordato anche S. Gregorio Magno che, a differenza di S. Agostino, considera il piacere sessuale come qualcosa di peccaminoso che macchia sempre l'atto sessuale anche quando è diretto alla procreazione della prole. Si è dell'idea che il piacere non può darsi senza colpa e per questo deve essere vietato ai

¹⁰ Agostino, *De bono coniugali* 1, 24, 32, PL., 40, 394.

¹¹ Mantuano, *Consensus Matrimoniale* 71.

¹² «La procreazione dei figli è essa la prima, naturale e legittima causa del matrimonio». *De bono coniugali liber unus*, cc. VI, VIII, IX: PL., 40, 377-379-380.

¹³ Agostino, *De bono coniugali*, c. III: PL., 40, 375.

¹⁴ «...lungi da noi dunque l'affermare che queste nozze di cui ora si tratta sono state escogitate dal demonio. Certamente queste sono le nozze che Dio ha istituito all'inizio, da questo è stato configurato, dal grande mistero di Cristo e della Chiesa». *De nuptiis et concupiscentia*, liber II, C. XXXII, PL., 44, 468.

¹⁵ Agostino si esprime più volte su tale concetto. Cfr S. Agostino, *Sacramentum Nuptiarum*, in *Tractatus in Ioannis evangelium*, IX, 2, PL., 35, 1463; *De nuptiis et concupiscentia* 1, 10, 11, PL., 40, 420; *De bono coniugali* 1, 18, 21, PL., 40, 587; *De fide et operibus*, VII, 10, PL., 40, 203; *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 38, PL., 42, 421; *Contra Iulianum Pelagianum*, V, 14, 46, PL., 44, 810.

¹⁶ Sull'unione sessuale sant'Agostino inizialmente ha una visione piuttosto pessimista. La concupiscenza viene da lui considerata conseguenza del peccato originale e perciò intesa come un male. «Realtà che si compirebbe senza questo male, se l'uomo non avesse peccato». *Contra Iulianum Pelagianum*, liber III, C. XXIII, n. 53: PL., 44, 730.

¹⁷ Nel pensiero di sant'Agostino solo il rapporto sessuale attuato in vista della procreazione e con l'intenzione di procreare si può considerare senza peccato. Su tale aspetto si cfr: Lorenzetti, *Concilio* 41-42.

coniugi l'ingresso in Chiesa¹⁸.

La maggior parte dei padri latini¹⁹, sulla scia di sant'Agostino, ha basato le proprie riflessioni sul carattere sacramentale del matrimonio, sacro in quanto immagine dell'unità e del rapporto tra Cristo e la Chiesa e gli sposi sono membra del corpo ecclesiale.

Per tutto il Medioevo si seguì la dottrina agostiniana dei *tria bona matrimonii* che esaltava la centralità della finalità procreativa non riconoscendo, invece, alcuna rilevanza all'elemento sentimentale, che, se veniva a mancare, non comprometteva il principio dell'indissolubilità del matrimonio. La sessualità era considerata solo in ordine alla procreazione o alla libidine e non come mezzo espressivo dell'amore umano.

Da questa concezione che poneva al centro di tutto la sola finalità procreativa, presero le distanze quei teologi che riconoscevano l'importanza di ulteriori valori caratterizzanti il matrimonio. A tal proposito san Bonaventura da Bagnoregio parla di: *De sacramento matrimonii haec in summa tenenda sunt, quod matrimonium est coniugium legitima maris et feminae, individuam vitae consuetudinem retinens*²⁰; Ivo di Chartres afferma che «l'essenza del matrimonio implica l'unione dei sessi e la fedeltà coniugale e che tale unione ha come fine la procreazione e il rimedio della concupiscenza»; S. Clemente Papa parla di *uxor est vitae concors ac socia in unum corpus a Deo conflata*²¹.

Poco approfondito dalla patristica è stato, invece, il rapporto tra l'elemento consensuale (la *voluntas*) e la consumazione (*coniunctio corporum*), quali aspetti costitutivi del matrimonio, anche se non sono mancati, da parte di alcuni Padri, testi significativi al riguardo. In alcuni di questi, sotto l'influsso del diritto romano, ci si è concentrati sul consenso delle parti; in altri testi, si è data importanza alla consumazione (*copula coniugalis*) del matrimonio come suo elemento costitutivo²².

¹⁸ Gregorio Magno, *Epistolarum liber XI*, Indict. IV, Epist. LXIV: PL., 77, 1196.

¹⁹ Tra questi si ricorda Girolamo, *Commentarium in Epistolam ad Ephesos III*, 6: PL., 26, 535.

²⁰ Bonaventura, In *Breviloquio.*, part.VI, cap. 13, in A.C. Peltier, *S. Bonaventurae opera omnia*, tomo. VII, Parisiis 1866, 328.

²¹ Clemente Papa, lib. VI in glossa, *sup. Malachia*, cap. 2.

²² Il Navarrete afferma che: «è noto come riguardo al rapporto consenso - copula nell'epoca patristica gli studiosi diano due interpretazioni contrastanti: per alcuni, i padri seguono fondamentalmente la dottrina romana sulla irrilevanza giuridica della copula coniugale nella costituzione del matrimonio [...]. Per altri studiosi, invece, i padri, almeno una parte di essi, pur dando al consenso un ruolo fondamentale, considerano la copula anche come elemento essenziale nella costituzione del matrimonio» in, *Il matrimonio nel diritto canonico: natura del consenso matrimoniale*, in AA.VV., *La definizione essenziale giuridica del matrimonio, Atti del colloquio romanistico-canonistico* (13-16 marzo 1979), Roma 1980, 127.

La prima teoria ha riscosso maggiore successo nel mondo occidentale ed, ispirata alla cultura giuridica romana, ha avuto come rappresentante S. Ambrogio; la seconda teoria, invece, S. Giovanni Crisostomo e risulta essere legata più al mondo greco e orientale. Infatti, nel mondo greco l'accordo orale non era vincolante ed il contratto si concludeva con la prestazione reale dell'oggetto; tutto questo spinse S. Giovanni Crisostomo a ritenere che, se l'elemento costitutivo del matrimonio era il consenso, questo esplicava la sua efficacia giuridica con il compimento della prima copula matrimoniale, *animo maritali posita*, dalla quale discendevano i principi di unità, indissolubilità e sacramentalità del matrimonio²³.

S. Giovanni Crisostomo, anche se risulta essere il maggior esponente di quella teoria, nel suo commento al Vangelo sembra far trapelare un diverso modo di concepire il consenso: «Matrimonium enim non facit coitus sed voluntas: et ideo non solvit illud separatio corporis»²⁴.

In realtà, da un'attenta analisi dei suoi scritti, risulta ben chiara l'importanza attribuita alla *copula coniugalis* all'interno del matrimonio, copula che, se realizzata con intenzione maritale²⁵, ne costituisce l'elemento costitutivo.

S. Ambrogio, invece, sofferma la sua attenzione sulla *pactio coniugalis*, cioè sullo scambio libero dei consensi, espressivi della volontà: l'unico momento costitutivo del matrimonio è rappresentato dalla *pactio*, mentre la copula non ha nessuna valenza giuridica. A tal riguardo, si nota che: *Cum initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur; non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis. Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum virili admixtione cognoscitur*²⁶.

Della stessa idea è sant'Agostino: «Quanto agli sposi che di comune accordo decidono di astenersi per sempre dall'uso della concupiscenza carnale non rompono in alcun modo il vincolo coniugale che li lega l'uno all'altro. Al contrario, tale vincolo sarà tanto più forte quanto più quell'accordo, che deve essere osservato con più amorosa concordia, è stato da loro raggiunto non negli abbracci voluttuosi dei corpi, ma negli slanci volontari degli animi»²⁷.

Dunque, mentre la patristica ha fissato le basi morali dell'istituto matrimoniale canonico, invece, la scolastica ha provveduto a fissarne i fondamenti teologici e l'imprescindibile compenetrazione del *sacramentum* nel *contractus*. I padri della Chiesa

²³ Mantuano, *Consensus matrimoniale* 119-120.

²⁴ G. Crisostomo, *Opus imperfectum in Matthaeum, homilia* 32, 9, PG., 56, 802.

²⁵ Il pensiero di Crisostomo viene chiarito dal Navarrete. È la prima copula a costituire il fondamento dell'unità e dell'indissolubilità del matrimonio nella misura in cui viene realizzata con intenzione maritale. Navarrete, *Il matrimonio nel diritto canonico* 136.

²⁶ Ambrogio, *De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium*, lib. I, cap VI, n. 41, PL., 16, 316.

²⁷ Agostino, *De nuptis et concupiscentia ad Valerium comitem*, lib. I, 11, 12, CSEL 42, 224.

hanno insistito, principalmente, sulla novità morale della vita matrimoniale cristiana, affermandone e sostenendone l'indissolubilità e l'unità.

Durante l'Alto Medioevo, si avvertì l'esigenza di considerare il consenso elemento costitutivo del matrimonio ma, vista l'epoca permeata da cultura pagana, da un lato, e da cultura germanica, dall'altro, ci si concentrò maggiormente sulla tutela delle forme del vincolo andando ad attribuire rilevanza ai fatti esterni concreti piuttosto che a quelli interni appartenenti al mondo psichico dell'uomo. In tale contesto, si affermò la tesi che considerava momento perfezionativo del matrimonio l'unione dei sessi (*copula theoria*), pur senza osteggiare la massima *consensus non concubitus nuptias facit*. Si sottolineava, l'importanza della copula *carnalis coniugalis*, fino a ritenere che il matrimonio non vi fosse ancora se non vi fosse stata l'unione fisica dei coniugi, copula posta ovviamente con *animo maritali*. «Non si colsero le basi personalistiche del matrimonio, cioè quegli elementi spirituali che giustificano la necessità ed essenzialità del consenso. L'amore veniva riferito più all'esterno che all'interno del matrimonio, dove, secondo una visione parziale, influenzata da tale indirizzo, elemento fondamentale era la copula»²⁸. Tale visione era contrastata da un'altra che considerava l'amore come dedizione totale e definitiva «fonte di purificazione e scala a Dio»²⁹, nella quale il matrimonio era esclusivo e indissolubile.

Tra i primi assertori della teoria consensualistica, si ricorda Ugo da S. Vittore che considera il matrimonio come «un patto costituito con un consenso con cui i coniugi si impegnavano a vivere per sempre»³⁰ e più volte, nei suoi scritti, esalta l'amore platonico. L'amore che qui viene preso in considerazione è inteso solo sotto il profilo spirituale e non sotto quello sessuale. Ugo è, infatti, dell'idea che il matrimonio nasca da un consenso spontaneo, legittimo ed esprime un'intenzione attuale e che lo stesso sia una *societas* tra uomo e donna, fondata sull'amore coniugale³¹. In tale visione, l'unione fisica è intesa solo come una conseguenza eventuale³².

Anselmo di Laon, invece, pur aderendo all'enunciato consensualistico, riconosceva l'importanza della copula che aveva come scopo quello di perfezionare e rendere indissolubile il vincolo matrimoniale, in quanto essa simboleggiava l'unione di Cristo con la Chiesa.

²⁸ Mantuano, *Consenso matrimoniale* 120.

²⁹ F. Flora, *Storia della letteratura italiana*, Milano 1958, I, 61.

³⁰ Ugo da San Vittore, *De Sacramentis christianae fidei*, lib. II, part. II, cap 4, PL., CLXXVI.

³¹ Ugo da San Vittore, *Summa sententiarum*, VII, 1, PL., CLXXVI.

³² Ugo da S. Vittore, *De beatae Mariae verginitate*, PL., vol. 1. 176, coll. 859: *coniugium non facit coitus sed consensus, qui si defuerit omnia etiam cum ipso coitu frustrantur [...] essentia matrimonii est in libero consensus; consummatio non requiritur ad essentiam matrimonii, quin immo, consensus qui nihil aliud est nisi consensus coitus, efficitur privaretur.*

Inoltre, merita di essere richiamato Graziano³³ che, pur riconoscendo alla teoria consensuale una grande accoglienza tra gli studiosi del tempo, si schiera dalla parte della teoria della copula. Si sofferma sulla duplice istituzione del matrimonio e ritiene che, sia la procreazione che il rimedio della concupiscenza, si trovino sullo stesso livello finalistico dell'*affectus coniugalis* del quale la copula coniugale sarebbe atto costitutivo e segno sacramentale.

Si deve non solo a Graziano, ma anche a Pietro Lombardo, l'aver elaborato, a metà del secolo XII, due grandi sintesi di quanto gli altri autori avevano affermato prima di loro, diventando i sostenitori di due grandi tendenze³⁴ che si affrontarono riguardo alla formazione del vincolo matrimoniale. Da un lato, c'era la scuola di Bologna che sosteneva che *matrimonium consensu initiatur, copula carnali perficitur* il cui rappresentante era Graziano che si schierò a favore della teoria della copula. Vi era la distinzione tra *coniugium initiatum*, con la prestazione del mero consenso, e *coniugium perfectum*, che si aveva solo dopo l'avvenuta *commixio sexum* e si sosteneva che il matrimonio iniziato non era un vero matrimonio. Solo in seguito alla copula, infatti, il matrimonio poteva essere definito tale e acquisiva i caratteri della sacramentalità e dell'indissolubilità. Per Graziano la *coniunctio* si specificava in *coniunctio animorum*, manifestata con il consenso e costituente il *matrimonium initiatum*, e in *coniunctio corporum*, quale oggetto del consenso ed elemento costitutivo del matrimonio stesso. *La individua vitae consuetudo* si costituiva con la *copula carnalis*. Il consenso e la copula erano elementi compenetrati: un consenso espresso prima della copula rappresentava una promessa di matrimonio già vincolante per gli sposi. In questo modo si poteva individuare l'ipotesi in cui tra i contraenti vi fosse un semplice fidanzamento, cioè un semplice *consensus de futuro*, e quando fosse stato prestato un *consensus de praesenti*, e quindi contratto un vero matrimonio, dal momento che ancora non si esigeva una forma canonica *ad validitatem* per sposarsi³⁵.

³³ Con il quale nel XII secolo si ebbe lo sviluppo della scienza del diritto canonico. Magister della *Concordia Discordantium canonum* (per brevità chiamata da suoi discepoli *Decretum Magistri Gratiani*), Graziano nella redazione di tale opera intendeva riordinare sistematicamente le fonti canonistiche in uso in quel tempo. Tale decreto ebbe anche aggiunte ad opera di Paucapalea, suo primo discepolo e continuatore. Cfr. a tal proposito M. Petroncelli, *Diritto Canonico*, Napoli 1999, 7-20, 26-29.

³⁴ Cfr. Navarrete, *Matrimonio cristiano e sacramento*, in AA.VV., *Amore e stabilità nel matrimonio*, Roma 1976, 59-61.

³⁵ Sulla scuola di Bologna cfr. Mantuano, *Consenso matrimoniale* 122; A. Bucci, *Dispensa super rato e non consumato: evoluzione storica e problematica giuridica*, [Collana del Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politico-Sociali dell'Università degli Studi di Cassino, vol. IV], 2011, 17-25; A. Rava, *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio (can. 1157 § 2)* *Studio storico-giuridico*, Roma 2001, 34-36.

Alla teoria di Graziano si contrappose quella consensualistica, propugnata dalla scuola di Parigi, di cui si fece interprete principale Pietro Lombardo. Questo distingueva due diversi oggetti volitivi: l'uno consisteva nella volontà de *contrahendo matrimonio*, che, soprattutto se sorretta da giuramento, rappresentava un'obbligazione di coscienza di contrarre matrimonio; l'altro consisteva nella *pactio coniugalis* e in essa il consenso, unico elemento costitutivo, si esprimeva mediante parole *de praesenti*. Quest'ultimo costituiva l'unica causa efficiente del matrimonio indissolubile. Gli *sponsalia per verba de futuro* non costituivano né il contratto, né il Sacramento del matrimonio e quindi non potevano essere sciolti. Gli *sponsalia per verba de praesenti*, invece, a prescindere se c'era stata o meno la *copula carnalis*, erano assolutamente indissolubili poiché dal consenso attuale, manifestato all'esterno, sorgeva un vincolo matrimoniale perfetto³⁶.

Solo alla fine del secolo XII prevalse la teoria consensualistica con Alessandro III, discepolo di Graziano e maestro della scuola di Bologna, che in un primo momento accolse gli insegnamenti del suo maestro. Questo era dell'idea che il solo *consensus de praesenti coniugium facit* ma, successivamente, iniziò a dare importanza al *consenso de futuro seguito dalla congiunzione carnale*. Alessandro III dichiarò che nient'altro è richiesto per la validità del matrimonio all'infuori del consenso delle parti: a condizione che il consenso sia valido³⁷. A sviluppare questo pensiero è stato, poi, il Pontefice Innocenzo III grazie al quale, prese vita anche l'istituto del matrimonio presunto.

Nel Medioevo si affrontò, ancora una volta da parte di alcuni grandi teologi³⁸, la questione degli elementi costitutivi del matrimonio e, cioè, se la *coniunctio corporum* potesse entrare a far parte dell'oggetto del consenso aggiungendo qualcosa al processo formativo del matrimonio (*matrimonio in fieri*).

Autorevole è stato il pensiero di S. Tommaso che ha definito il vincolo coniugale come una società tra marito e moglie nata dal consenso³⁹, *utrum consensus sit causa efficiens matrimonii*⁴⁰ e ordinata, tra le altre cose, alla copula carnale. Il consenso è

³⁶ Sulla scuola di Parigi cfr. Mantuano, *Consenso matrimoniale* 122-123; Bucci, *Dispensa super rato e non consumato* 25 e ss.; RAVA, *Il requisito della rinnovazione del consenso* 34 e ss.

³⁷ Mantuano, *Consenso matrimoniale* 123-124; Bucci, *Dispensa super rato e non consumato* 36-47; J. Noonan, Who was Rolandus?, in *Law Church and Society*, Philadelphia 1977, 21-48; R. Weigand, Magister Rolandus und Papst Alexander, in AA.VV., *Diritto persona e vita sociale. Scritti in onore di Orio Giacchi*, 1984, 178-213; R. Weigand, Glossem des Magister Rolandus zum Dekret Gratians, in AA.VV., *Miscellanea Rolando Bandinelli. Papa Alessandro III*, Siena 1986, 392-423.

³⁸ Tra questi si ricordano S. Tommaso, S. Alberto Magno e S. Bonaventura. Sul loro pensiero, cfr. Rava, *Il requisito della rinnovazione del consenso* 43-49; Mantuano, *Consenso matrimoniale* 125.

³⁹ *Viri mulierisque coniunctio maritalis inter legitimas personas, individuum vitae consuetudinem retinens*. San Tommaso, *Summa Theologica, Supplementum*, q. 44, a. 3.

⁴⁰ Tommaso, *Summa Theologica* q. 49, a. 1.

inteso come espressione della volontà di iniziare e portare a termine l'unione in se stessa, la quale rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa: «Il consenso è causa del matrimonio; dunque poiché l'unione fisica (dei corpi) non riguarda l'essenza del matrimonio, risulta che neppure il consenso, che è causa del matrimonio, è un consenso per l'unione fisica. E subito aggiunge: rispondo che si deve dire che il consenso, che fa il matrimonio, è consenso per il matrimonio stesso, poiché l'effetto proprio della volontà è il volere stesso»⁴¹.

S. Tommaso si è interrogato se *consensus qui facit matrimonium, sit consensus in copula*, evidenziando sempre il ruolo del consenso a costituire il matrimonio. La copula carnale viene implicitamente ricondotta nel consenso matrimoniale, tanto da poter identificare il *consensus in matrimonium* con il *consensus in potestatem carnalis copulae*: «Questa associazione è detta copula carnale. Quindi è chiaro [...] che dare il consenso per il matrimonio è dare un consenso implicito all'unione fisica, non esplicito; infatti, non si deve intendere l'effetto se non come implicitamente contenuto nella propria causa, poiché il diritto alla copula carnale, alla quale si dà il consenso, è a sua volta causa della copula carnale stessa, così come il diritto di usare una cosa propria è poi causa del suo uso»⁴².

Anche S. Alberto Magno è tra coloro che attribuiscono rilevanza al momento del consenso: «Si deve dire che il matrimonio è portato a compimento tramite il consenso: poiché da questo atto è causata l'indivisibilità (indivisibilità), che è l'essenza del matrimonio: e perciò sia che non lo consumino concordemente, sia che si uniscano, sempre è ugualmente matrimonio, quanto all'essenza»⁴³.

Il matrimonio era perfetto solo con il consenso ma la copula, che nulla aggiungeva al momento perfezionativo, rendeva il matrimonio più stabile.

S. Bonaventura si è dichiarato per la sufficienza del solo consenso: il consenso è causa efficiente ed immediata del sorgere del vincolo, deve essere attuale, libero, vero, espresso sensibilmente e per sempre⁴⁴. Per l'autore causa efficiente del matrimonio non era solo la libera volontà degli sposi, ma occorreva anche l'istituzione divina: «Il consenso non fa il matrimonio, finché non si presuppone l'istituzione divina [...]. Il consenso di entrambe le persone è causa prossima del matrimonio, ma insieme con l'istituzione divina»⁴⁵.

⁴¹ Tommaso, *Summa Theologica* q. 57, a. 1.

⁴² Tommaso, *Summa Theologica* q. 48, a. 1.

⁴³ Alberto Magno, in *IV Sententiarum libri*, d. 26, art. 15, in A. Borgnet, *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, ordinis Praedicatorum, Opera omnia, ex editione lugdunensi religiose castigata*, t. XXIX, Paris 1890.

⁴⁴ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, lib. IV, d. 28, art. unico, q. 4, in A.C. Peltier, *S. Bonaventura opera omnia*, tomus VI, Parisiis, 1866, 242.

⁴⁵ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, lib. IV, d. 28, a. unico, q. 2.; d. 27, a. 2, q. 1, in A.C. Peltier, *S. Bonaventura opera omnia*, tomus VI, Parisiis, 1866, 230.

La copula era considerata da lui come elemento accidentale che rendeva il matrimonio più stabile e assolutamente indissolubile.

Alla luce delle precedenti osservazioni, sembra che la patristica latina si sia inizialmente soffermata su un solo valore, quello della procreazione, trascurando l'importanza dell'amore all'interno del matrimonio. Di diversa opinione è il Fedele che sostiene che, proprio grazie all'analisi delle fonti patristiche, sia stato possibile considerare il matrimonio come qualcosa che supera lo *ius ad coniugales actus*, e ritenere il consenso da sempre volto ad *individuum vitae consuetudinem observanda*.⁴⁶ Secondo l'autore, diversi sarebbero stati, sin dall'origine, i richiami all'amore coniugale e alla necessità di attribuire allo stesso una certa rilevanza all'interno del matrimonio.

2. La riflessione conciliare fino al Concilio di Trento

Diversi sono stati gli interventi magisteriali aventi come oggetto l'istituto matrimoniale e come scopo la difesa e la custodia dell'integrità della fede dei cristiani circa l'istituto stesso. I vari Concili e Sinodi che si sono susseguiti, si sono preoccupati di conferire una vera e propria disciplina in ambito matrimoniale, soffermandosi e delineando le caratteristiche dell'istituto. Tra questi si possono ricordare: il Concilio Lateranense IV,⁴⁷ il Concilio di Firenze del 1439 e in particolare quello di Trento, aperto nel 1545 da Paolo III e chiuso nel 1563⁴⁸, che ha rafforzato la regolamentazione data al matrimonio. Si tratta di un Concilio «nato dalla necessità di una disciplina da parte della Chiesa nascente da un dibattito sorto fra cattolici e protestanti sulla competenza della Chiesa nella regolamentazione del matrimonio»⁴⁹.

Durante la XXIV sessione del Concilio di Trento⁵⁰ l'attenzione si è concentrata sul matrimonio e si è tentato di trovare una risoluzione al problema di quelli clandestini. Attraverso il recupero di quegli insegnamenti biblici e dei

⁴⁶ G.B. Ferrata, Brevi note sull'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio dai testi biblici al codex iuris canonici, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, 237-241. Per i contributi dati dai Padri e dai Dottori della Chiesa si cfr. anche T. Pocalujko, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici*, Roma 2011, 14-16; P.A. Bonnet, *L'essenza del matrimonio canonico: contributo allo studio dell'amore coniugale*, vol. I, Padova 1976, 113 e ss.

⁴⁷ Aperto nel 1215 da Papa Innocenzo III.

⁴⁸ Indetto con la Costituzione *Initio* del 22 maggio 1542 da Paolo III. A tale Concilio si deve l'emanazione di nuovi decreti che raccolti sotto il nome di *Canones et decreta sacrosancti oecumenici concilii Tridentini* furono pubblicati con la bolla di Pio V *Benedictus Deus* del 26 maggio 1564.

⁴⁹ Bucci, *Dispensa super rato e non consumato* 168.

⁵⁰ Ci furono 25 sessioni dal 13 dicembre del 1545 al 4 dicembre del 1563: la I-VIII sessione a Trento, la IX-XI a Bologna tutte sotto Papa Paolo III; la XII-XVI a Trento sotto Papa Giulio III; la XVII-XXV a Trento sotto Papa Pio IV.

testi dei profeti che si sono da sempre avvalsi del simbolo dell'amore coniugale per esprimere l'intimità profonda dell'alleanza che Dio ha voluto concludere con il suo popolo⁵¹, c'è stata la solenne affermazione della natura sacramentale⁵² del vincolo matrimoniale (con la condanna delle dottrine protestanti che l'avevano negata).

Nel Concilio⁵³ è confluita quell'eredità prescolastica e scolastica che classificava il matrimonio tra i sette segni efficaci della Grazia e la lettera agli Efesini ha costituito il punto di partenza neotestamentario per inserire l'istituto matrimoniale (qui definito un «mistero grande»⁵⁴) all'interno dei sacramenti. Il richiamo andava a San Paolo che, più volte, aveva rappresentato l'amore di Cristo per la Chiesa come modello della vita coniugale. Il matrimonio, dunque, è stato classificato come uno dei sette sacramenti della Chiesa Cattolica, istituito da Dio ancora prima che fosse commesso il peccato originale e avente origine divina.

Il Concilio si è occupato principalmente di imporre una forma esteriore alla celebrazione del matrimonio⁵⁵ e tale fine è stato conseguito con l'emanazione

⁵¹ Gen. 2, 23 e ss; Mt. 19, 5; Ef. 5, 31.

⁵² Negli scritti dei Padri precedenti al Concilio, si trovano in genere affermazioni circa la sacramentalità del matrimonio e circa il fatto che è la volontà degli sposi a dar vita al vincolo indissolubile.

⁵³ Sulla storia del Concilio di Trento cfr. L. Cristiani / A. Galuzzi, *La Chiesa al tempo del Concilio di Trento*, Torino 1977; H. Jedin, *Il Concilio di Trento, 4 voll., Brescia 1973-1984*; H. Jedin / I. Rogger (a cura di), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1979; P. Prodi / W. Reinhard (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996.

⁵⁴ San Paolo ci ha lasciato intendere (*innuì*) la sacramentalità del matrimonio quando disse: *Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea* (Ef. v, 25) e *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia* (Ef. v, 32).

⁵⁵ Prima di allora il matrimonio era stato definito un contratto informale. Per costituirsi il matrimonio ci doveva essere il consenso degli sposi. La classificazione del matrimonio come contratto si ebbe a partire dal Medioevo rifacendosi alla dottrina consensualistica. Sul ruolo del consenso cercarono di dare una risposta, come abbiamo già visto nel paragrafo precedente, due importanti scuole: quella di Bologna rappresentata da Graziano e quella di Parigi con il maestro Pietro Lombardo. Graziano sottolineava l'importanza del consenso che rappresentava, però, solo un *matrimonium initiatum*, mentre per conferire sacramentalità e indissolubilità al matrimonio ci doveva essere la consumazione. L'elemento costitutivo era il consenso ma questo non bastava per aversi un matrimonio perfetto. Secondo Graziano dunque l'efficacia del matrimonio era sottoposta alla condizione sospensiva della *copula carnalis*, la quale produrrà il sorgere dell'effetto giuridico del matrimonio. Fino a quando la copula non avrà luogo, il matrimonio non sarà vincolante per sempre, perché la perennità del vincolo rimane subordinata al fatto della consumazione. I seguaci della Scuola di Bologna ritenevano che la consumazione perfezionava il matrimonio, non lo costituiva. La scuola di Parigi, invece, sosteneva la tesi del consensualismo puro, secondo la quale il sacramento del matrimonio si attuava nel momento stesso in cui i contraenti si scambiavano il consenso. Tutte e due le scuole consideravano il consenso causa efficiente e indispensabile per la conclusione del vincolo anche se però differivano per il momento in cui il matrimonio si costituiva pienamente. Entrambe partivano dal presupposto che il matrimonio fosse un contratto. La dottrina civilistica meno recente e quella canonistica tradizionale

del Decreto *Tametsi* l'11 Novembre del 1563⁵⁶. Con tale decreto, avente lo scopo di porre fine alla situazione penosa dei matrimoni clandestini, s'impose l'obbligo della forma: il matrimonio, preceduto dalle pubblicazioni, per essere valido doveva essere concluso solamente con lo scambio del consenso di fronte al proprio parroco o ad altro sacerdote, autorizzato dal parroco o dall'Ordinario, e *coram duobus testibus*. Prima della coabitazione, gli sposi dovevano ricevere la benedizione impartita in Chiesa dal parroco, a dimostrazione che i riti liturgici che accompagnano il matrimonio non hanno solo un ruolo ornamentale, ma contribuiscono a raggiungere la finalità del Sacramento, trasmettendo la grazia agli sposi. Il mancato rispetto di questa forma rendeva non valida la celebrazione del matrimonio perché, essendo un sacramento, necessitava di essere accompagnato da determinate formalità. Sui matrimoni clandestini, il Concilio di Trento, al fine di eliminare le incertezze derivanti da tali unioni, riconosceva la validità di quelli celebrati prima dell'entrata in vigore del decreto *Tametsi*, ma veniva sancita, invece, la nullità di quanti eventualmente contratti in avvenire.

Alla luce di quanto appena esposto, diversi autori si sono soffermati sull'importanza del Concilio di Trento, in particolare il Ferrata⁵⁷ che, analizzando l'oggetto del consenso matrimoniale, dai testi biblici al Codex Iuris Canonici, ha rilevato come gli insegnamenti del Concilio e il Catechismo ad uso dei parroci e quelli editi dopo Trento hanno avuto forte influenza nel pensiero di epoca successiva. Il Ferrata concentra la sua attenzione sulla *consuetudo vitae*, a suo avviso oggetto del consenso matrimoniale e mette in luce come il Concilio si sia rifatto alla dottrina costante e corrispondente ai concetti biblici⁵⁸.

Dunque, gli insegnamenti del Concilio di Trento hanno influenzato tutta la dottrina successiva e sono stati fatti propri da diversi autori. Tra questi, si ricordano D'Annibale che scrive *matrimonium est coniunctio maris et feminae, individuum vitae*

condivisero questa classificazione e questa poi diventò comune nel diritto canonico e nella teologia come anche nel magistero della Chiesa. Tra i grandi teologi che definiscono il matrimonio un contratto si ricordano: san Tommaso, Alberto Magno, Bonaventura. La rilevanza giuridica attribuita allo scambio dei consensi, che rappresenta il momento della stipula di un contratto, ha consentito l'identificazione del sacramento del matrimonio con questo scambio dei consensi e quindi con il contratto matrimoniale e ha dato origine all'affermazione dell'inseparabilità fra contratto e sacramento. Cfr. A. Saje, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003, 41-51; Navarrete, *Il matrimonio nel diritto canonico* 132; Sull'identità fra contratto e sacramento, si cfr: G. Cereti, *Inseparabilità fra contratto matrimoniale e sacramento del matrimonio: un problema della chiesa cattolica romana*, *Studi Ecumenici*, 11, 1993, 281-282.

⁵⁶ Cfr. G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997, 57-60; Navarrete, *Matrimonio cristiano*, 59-63.

⁵⁷ Ferrata, *Brevi note sull'oggetto del consenso*, 241-242.

⁵⁸ Cfr. nota 38.

*consuetudinem retinens*⁵⁹ oppure Gasparri *matrimonium est contractus inter marem et foeminam, individuam vitae consuetudinem afferens*⁶⁰. Tra gli altri, il Vázquez, S. Alfonso de Liguori⁶¹ e Sanchez⁶² che definisce il matrimonio come *coniunctio maritalis viri et feminae, inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens*. In realtà, anche se si tratta di definizioni provenienti da personalità diverse, non si fa altro che ribadire quei principi già in precedenza enunciati: il matrimonio è l'unione maritale dell'uomo con la donna, contratta tra persone legittime, che implica un inseparabile comunanza di vita ed è quest'ultima a spiegare la natura del vincolo indissolubile che lega marito e moglie.

3. Il Concilio di Trento

Il Concilio di Trento, conferendo una forma canonica alla celebrazione del matrimonio, si era maggiormente soffermato sul problema della sua sacramentalità e sul fenomeno dei matrimoni clandestini, privi di elementi esteriori e difficilmente distinguibili dai semplici sponsali o concubinato. Con il decreto *De reformatione matrimonii*, il cd. *Tametsi*, la celebrazione, a pena di nullità, doveva avvenire alla presenza di un sacerdote e di due testimoni, ed il solo consenso era sufficiente a costituire il matrimonio. Prima che venisse promulgato il decreto non c'era la necessità di manifestare il consenso, successivamente, invece, si avvertì l'esigenza di ricorrere a formalità legali⁶³.

È stato con il Codice del 1917 che si è stabilito, in modo chiaro e preciso, che condizione di riconoscibilità del matrimonio era la celebrazione in forma canonica, unita all'altro elemento indispensabile costituito dal consenso. L'attenzione rivolta a questo aspetto imprescindibile ha condotto la dottrina canonistica ad interrogarsi a lungo sull'oggetto di tale consenso, sui suoi effetti e sul ruolo dell'*amor coniugalis* all'interno del matrimonio canonico. In tale contesto, iniziò a porsi il problema riguardante la distinzione tra essenza e fini del matrimonio che il Codice del 1917 ha tentato di risolvere, nonostante la presenza di interferenze tra l'ambito giuridico e quello teologico morale che potevano generare confusioni di termini e di concetti⁶⁴.

⁵⁹ D'Annibale, *Summula*, ed.V, vol. III, 353.

⁶⁰ Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol I, ed.1932, 13-14.

⁶¹ Alfonso De Liguori, *Theologia moralis*, De matr., n. 897, diss. *De ministro*.

⁶² T. Sanchez, *De Matrimonio*, Lib., disp I.

⁶³ Cfr. Kadzioch, *Il ministro del sacramento* 57-60.

⁶⁴ L. Spinelli, Discussioni e interventi sulla relazione di Vincenzo Fagiolo, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, 114.

Nelle previsioni del Codice Piano- Benedettino, per la prima volta, c'è stata una gerarchizzazione tra fine primario e secondario senza alcun richiamo all'amore coniugale menzionato, invece, dalla *Casti Connubii* che, pur adottando la stessa gerarchia, lo inseriva accanto al *mutuum adiutorium et remedium concupuscentiae*, considerandolo quale fine secondario⁶⁵. Proprio tale Enciclica ha costituito il centro cronologico delle teorie dei *novatores*, che si ponevano in contrasto con il dettato normativo del canone 1013, tentando di invertirne l'ordine dei fini. Nella *Casti Connubii* si è tentato di conciliare il dettato del suddetto canone con la nuova concezione personalistica.

La *dependentia et essentialis subordinatio* dei fini secondari al fine primario è stata propria, invece, del Pontificato di Pio XII, il quale, a più riprese, nel suo magistero, ha specificato l'essenziale subordinazione del fine secondario a quello primario⁶⁶. La conferma di quella gerarchia dei fini, propria del Codice Piano Benedettino, ha consentito di recuperare quella dottrina tradizionale che, solo successivamente, suscitò vaste polemiche, prima in Italia, nell'ambiente giuridico, poi in Germania, per quanto riguarda gli aspetti teologici e filosofici⁶⁷.

4. La riflessione piano-benedettina

Il problema dell'*amor coniugalis* e della sua rilevanza all'interno del matrimonio inizia a porsi, nei suoi caratteri concreti, con la redazione del Codice del 1917⁶⁸.

⁶⁵ *AAS*, 1930, 561.

⁶⁶ Pio XII, *Allocuzione al Tribunale della Sacra R. Rota*, 3 ottobre 1941, in *AAS*, 33, 1941, 423; tale subordinazione è stata poi confermata nel decreto del S. Ufficio, del 1 Aprile 1944 (in *AAS*, 36, 1944, 103), ma soprattutto nel *Discorso alle Ostetriche*, del 29 ottobre 1951 (in *AAS*, 43, 1951, 847), dove la gerarchia dei fini e la subordinazione di quelli secondari al principale è al centro dell'intera trattazione.

⁶⁷ Mantuano, *Consenso matrimoniale*, 75-78.

⁶⁸ Tra gli argomenti da trattare nel Concilio Vaticano I, sin dal 1865, si manifestò da parte dei vescovi convocati il desiderio di procedere ad una codificazione del diritto canonico. Con l'interruzione del Concilio questo progetto venne sospeso anche se la dottrina continuò ad avvertire tale esigenza. Si formarono due tendenze: la prima voleva ricorrere alla codificazione per dare una sistemazione a quell'ordinamento, modello di vita per tutta la cristianità; l'altra tendenza si opponeva, invece, perché riteneva che essa avrebbe minato il prestigio della Chiesa. Si giunse all'elaborazione di un progetto di codificazione solo con Pio X che promulgò il m.p. *Arduum sane munus* del 14 maggio 1904, con cui diede vita da una Commissione di cardinali avente il compito di redigere il Codice. Solo in un secondo momento, si ebbe la promulgazione da parte del suo successore Benedetto XV, con la Costituzione *Providentissima Mater*, nella Pentecoste del 1917, il 27 maggio, e la sua entrata in vigore si ebbe, invece, nella Pentecoste successiva. Con questo *Codex* non venne codificato tutto il diritto canonico vigente, restando esclusa, infatti, la materia dei rapporti tra Chiesa e Stato e per questo si decise di procedere ad una successiva revisione dello stesso. Sull'argomento, si cfr. Petroncelli, *Diritto* 34-39.

Tale Codice, in realtà, non nomina l'*amor coniugalis* e nemmeno contiene una definizione di matrimonio che, invece, si può ricavare dalla lettura di alcuni canoni⁶⁹. *L'elementum amoris* sembra emergere sin dai primi racconti sulla creazione dell'uomo ed è stato più volte richiamato senza mai inquadrare il suo vero ruolo all'interno del sacramento del matrimonio. Leggendo i vari canoni si ricava che: «Cristo Signore ha elevato a dignità di Sacramento lo stesso contratto matrimoniale tra battezzati e perciò tra i battezzati non può esistere un contratto matrimoniale valido che non sia perciò stesso sacramento»⁷⁰ (1012 §1, § 2); dal canone 1082 risulta che il matrimonio è una società permanente che nasce per mutuo consenso espresso dalle parti (1081), unica causa efficiente⁷¹, il cui fine primario è la procreazione ed educazione della prole e il fine secondario il mutuo aiuto ed il rimedio della concupiscenza (1013 § 1); l'oggetto essenziale del matrimonio è identificato nello *ius in corpus*. Aliis verbis, si dà e si ottiene con il consenso, diritto perpetuo ed esclusivo al corpo del coniuge *ad actus per se aptos ad prolis generationem* (1081 § 2). Le sue proprietà essenziali, invece, sono date dall'unità e dall'indissolubilità (1013 § 2). Per la prima volta, in tale Codice, si stabilisce una gerarchia di fini ricorrendo alla specificazione terminologica tra fini *primari* e fini *secondari*⁷². Il primo è dato dalla *procreatio atque educatio prolis* e quello secondario dal *mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae* senza, però, soffermarsi sul loro reale significato.

Prima di allora, diversa rappresentazione era stata data ai fini del matrimonio. Pietro Lombardo⁷³ era dell'idea che questi fossero solo due e corrispondevano alla duplice istituzione: la prima era la *procreatio* e la seconda la *vitatio fornicationis*: *est igitur finalis causa contrahendi matrimonii principalis procreatio prolis. Propter hoc enim instituit Deus coniugum inter primos parentes, quibus dixit: crescite et multiplicamini etc.[...] Secunda est, post peccatum Adae, vitatio fornicationis; unde Apostolus: propter fornicationem unusquisque habeat uxorem, et unaquaeque habeat virum suum.*

Si può ricordare, a tal proposito, anche san Tommaso⁷⁴ che affermava che il matrimonio, in quanto istituzione a servizio della sua conservazione, aveva quale fine principale la procreazione e per fine secondario il mutuo aiuto nella

⁶⁹ Cfr. F. Mennillo, *Rilevanza giuridica dell'amore coniugale nel matrimonio canonico*, [Collana Seconda Università di Napoli - Facoltà di Studi Politici e per l'Alta formazione europea e mediterranea Jean Monnet], 2006, 17; A. Gutierrez, *Il matrimonio. Essenza - fine- amore coniugale*, Napoli 1974, 77.

⁷⁰ Can. 1012 § 1; § 2.

⁷¹ Can. 1081 § 2 indica il consenso come *actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpore*.

⁷² Cfr. U. Navarrete, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, *Periodica* 56, 1967, 366-368.

⁷³ P. Lombardo, *Libri IV Sent*, dist. 30, cap. 3; Cfr. Pocalujko, *La prevenzione della nullità del matrimonio* 15-16.

⁷⁴ Tommaso, *Summa Theologica*, q. 41, art. 1, resp.

vita familiare: *Primo, quantum ad principalem eius finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est status virtutis [...] secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuuum absequium sibi a coniugibus in rebus domesticis impensum [...] Ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus».*

Si può anche ricordare il Catechismo Romano⁷⁵: *Sed quibus de causis vir et mulier coniungi debeant, explicandum est. Prima igitur est, haec ipsa diversi sexus naturae instinciu expedita societata, mutui auxiliū spe conciliata, ut alter alterius ope adiutus, vitae incommoda facilius ferre, et senectutis imbecillitatem sustentare queat. Altera est procreationis appetitus.. Tertia est... ut qui sibi imbecillitatis suae conscius est, nec carnis pugnam vult ferre, matrimonii remedio ad vitanda libidinis peccata utatur... Hae igitur unt causae, quarum aliquam sibi proponere quisque debet, qui pie et religiose, ut sanctorum filios docet, nuptias velit contrahere. Quod si ad eas causas aliae etiam accedant ..., huiusmodi sane rationes damnandae non sunt, cum matrimonii sanctitati non repugnet».*

In tale visione appare come il *mutuum auxilium*, *l'appetitus procreationis* e il *remedium ad vitanda libidinis peccata*, rappresentino dei motivi giuridicamente irrilevanti e non si possa stabilire alcun tipo di gerarchia.

Sempre il legislatore del 1917 si concentra sull'importanza del consenso legittimamente manifestato, causa efficiente e necessaria del matrimonio, definito come atto umano con il quale entrambi i contraenti scelgono e accettano, coscientemente e liberamente, il matrimonio. Nell'esposizione è sintetizzato il pensiero della dottrina tradizionale⁷⁶ dominante nella prima metà del secolo XX che definisce il matrimonio *in fieri* come un contratto legittimo e individuale tra marito e moglie, ordinato alla procreazione ed educazione della prole, che tra i battezzati è un sacramento e dunque irrevocabile; il matrimonio *in facto esse*, invece, è un'unione legittima e indivisibile tra marito e moglie per procreare la prole. L'essenza del matrimonio *in fieri* consiste nel consenso legittimamente manifestato dalla parte, quella del matrimonio *in facto esse* nello *ius at officium mutuum in corpus alterius in ordine ad prolis generationem*.

Il Codex è ben preciso nella definizione dell'oggetto formale del matrimonio e lo individua nella mutua tradizione - accettazione del diritto, perpetuo ed esclusivo, agli atti per sé idonei alla generazione della prole⁷⁷. L'attenzione del Legislatore si

⁷⁵ Edito da Pio V nel 1566 e detto anche *tridentino* perché approvato con il decreto 11 novembre 1563 del Concilio di Trento; cfr. P. Fedele, *L'ordinatio ad prolem e i fini del matrimonio*, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, 6.

⁷⁶ Cfr. F. Mennillo, *Rilevanza giuridica dell'amore coniugale* 17-24.

⁷⁷ U. Navarrete, *Consensus matrimoniale e amore coniugale*, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, 212.

sofferma sull'oggetto formale e non su quello materiale, distinzione questa riconosciuta dalla dottrina, che identifica il secondo nelle persone dei coniugi.

In tale visione non è data alcuna rilevanza giuridica all'*amor coniugalis* questo perché si accoglie la dottrina classica che distingue tra essenza e fine del matrimonio, distinzione introdotta per la prima volta da san Tommaso⁷⁸. Questo *amore* lo si può definire implicitamente compreso nel fine secondario del mutuo aiuto pur non godendo, però, di rilevanza giuridica nel contratto coniugale. Se si nega la rilevanza giuridica, si finisce per definire valido il matrimonio contratto senza amore⁷⁹, purché risultino salvaguardati il fine primario e le proprietà essenziali. A tal proposito lo Jemolo afferma che «persino nel caso estremo di colui che con un intento di vendetta familiare sposasse una donna con la precisa intenzione di farla soffrire, di rendere la sua vita un martirio, e di fare soffrire ed umiliare i suoi parenti, si avrebbe un peccato mortale da parte sua, ma solo che egli non avesse con positivo atto di volontà escluso la 'traditio-acceptatio' dello 'ius in corpus' né alcuno dei tre elementi, della prole, della fedeltà e della indissolubilità, il matrimonio resterebbe valido, non potendo invalidarlo la intenzione 'causam dans', il fine pravo propositosi; valido ancora nel caso dell'uomo che, sempre senza escludere la 'traditio-acceptatio' ed i tre beni, già meditasse l'uccisione della moglie»⁸⁰.

Il Codice attribuiva importanza solo allo scambio reciproco dello *ius in corpus* da parte dei coniugi, l'unico a godere di efficacia giuridica e si sottolineava, dunque, l'importanza del consenso espressamente manifestato. Questa visione è stata molto criticata già prima del Concilio Vaticano II che ha avvertito l'esigenza di procedere ad un'analisi più approfondita del contenuto essenziale del canone 1086 § 2 e del canone 1081 § 2. Si ricordano a tal proposito le parole del Fagiolo, che analizzando il pensiero dello Jemolo, afferma: «confesso che anche prima del Concilio, riferendo questa o simili ipotesi, per quanto le condividevo, sentivo un certo disagio a pronunciarle. Ora dopo il Concilio, sento di dubitare della loro fondatezza teologica e giuridica. Non intendo avanzare soluzioni, ma proporre un problema sull'esattezza di quelle affermazioni. Il dubbio mi è sorto in base a due considerazioni conciliari. La prima, più generale riguarda la persona umana in sé considerata. La seconda si riferisce al contenuto proprio e specifico del consenso

⁷⁸ San Tommaso afferma che nel matrimonio si devono distinguere tre cose: l'essenza, caratterizzata dall'unione dei coniugi; la causa che è il consenso in base al quale si costituisce e si dà vita a tale unione ed, infine, la finalità che si identifica nei figli. Cfr. Tommaso, *Summa Theologica*, q. 44, art. 3.

⁷⁹ Cfr. F. López / Illana, Consenso matrimoniale e amore coniugale nelle decisioni rotali, in AA.VV., *Iustitia et Iudicium: studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, Vol. 1, Città del Vaticano 2010, 285.

⁸⁰ A.C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico*, Milano 1941, 76.

matrimoniale»⁸¹.

Si critica, in questo modo, la visione del consenso inteso solo come dichiarazione esteriore ritenendo che, invece, sia effettiva *voluntas* di dar vita alla *communitas vitae et amoris*.

Nel pensiero del Codice aveva avuto rilevanza anche la dottrina dei *bona* matrimoniali, la cui prima e classica formulazione si trova in Sant'Agostino: «bonum igitur nuptiarium per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis ad populum dei pertinent, etiam in sanctitate sacramenti, [...] haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt: proles, fides, sacramentum»⁸². La trilogia dei beni forma tre pilastri sui quali si appoggia l'insegnamento del vescovo di Ippona sul matrimonio, secondo il quale i *tria bona* sono intrinseci nella natura dell'istituto e fanno di esso una cosa onorabile e buona. Sui beni si è espresso anche san Tommaso che nel *bonum prolis* individua due aspetti: lo si può considerare *in suis principiis* o *in se ipsa*⁸³. La prole *in suis principiis* appartiene al matrimonio *in fieri* ed è elemento essenziale del matrimonio; quella *in se ipsa* è solo un elemento accidentale che può mancare senza che la sua assenza provochi la nullità dello stesso.

L'art 1013 al § 1 stabilisce la gerarchia dei fini offrendo una visione del matrimonio essenzialmente orientata alla procreazione ed educazione della prole e perciò questi vengono definiti come *finis operis*. Nel linguaggio codicistico il *bonus prolis* si riferisce al fine primario del matrimonio, il *bonus fidei* indica l'unità e il *bonus sacramenti* l'indissolubilità.

Si è sottolineato⁸⁴, in relazione al Codice del 1917, come l'espressione *ius in corpus* fosse inesatta perché nessuno può considerarsi padrone del proprio corpo e di conseguenza questo diritto non può essere concesso a nessun altro. Pertanto, sarebbe più opportuno parlare di *ius ad actus per se aptos*. La critica rivolta al Codice del 1917 è stata quella di aver fornito una visione troppo giuridica ed essenzialista del matrimonio, visto come un contratto attraverso il quale l'uomo e la donna davano e accettavano, l'uno nei confronti dell'altro, una serie di diritti e doveri⁸⁵ sottolineando come il fine primario del matrimonio fosse la procreazione della prole. La società coniugale appariva solo come una *societas ad filios procreandos* in base a quanto indicato nel canone 1082 § 1, anche se, nel pensiero di diversi

⁸¹ V. Fagiolo, Amore coniugale ed essenza del matrimonio, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, 183-184.

⁸² Agostino, *De bono coniugali* 1, 24, 32, in MIGNE, PL., 40, 394.

⁸³ Tommaso, *Supplementum* III, q. 39, art. 3.

⁸⁴ G.B. Ferrata, Brevi note sull'oggetto del consenso 246.

⁸⁵ M. F. Pompedda, il bonum coniugum nella dogmatica matrimoniale canonica, *Quaderni studio rotale* 10, 1999, 7-8.

canonisti, la nuova realtà matrimoniale, poi prospettata dal Concilio Vaticano II, era già presente. Si avvertiva l'esigenza di attribuire un posto di rilievo all'amore tra i coniugi e quindi di *rivalutare l'aspetto personalistico del matrimonio* equilibrando la connessione tra tale amore e la procreazione. Tra i primi sostenitori possiamo ricordare il Giacchi⁸⁶ che osservava come il *consortium omnis vitae* indicava una comunanza di vita in ogni suo aspetto ed i coniugi, contraendo il matrimonio, intendevano instaurare una tale comunità mentre l'intento procreativo era solo la conseguenza della loro unione nel matrimonio: «questa espressione precristiana, ma assunta e trasformata dal cristianesimo, significa fundamentalmente questo: che la base del rapporto matrimoniale è data dall'unione di due persone in tutti gli aspetti della loro vita, spirituale, intellettuale, sentimentale, economica, fisica. I due coniugi mettono in comune tutto, cosicché il destino dell'uno è legato a quello dell'altro; e questa unione ha poi di estremamente caratteristico e specifico il suo estendersi al rapporto fisico tra i due coniugi; in questo senso l'*omnis*, dell'espressione tradizionale, è denso del significato più profondo»⁸⁷.

Tale visione, secondo il Fedele, non faceva altro che ricreare quella confusione tra fini ed essenza, che lo stesso autore si era preoccupato di eliminare⁸⁸.

In realtà, il Giacchi voleva descrivere quella che era l'essenza del matrimonio in un linguaggio *meno crudamente* giuridico e formale, ed individuare quella *coniunctio vitae et amoris coniugalís* che mirabilmente ha descritto senza però attribuire a questa una rilevanza giuridica ma riversando, in quella comunanza di vita, il contenuto dello *ius in corpus*. Rientra tra i suoi meriti, l'aver anticipato quei concetti base del Magistero conciliare e l'aver considerato finalmente la sessualità coniugale e l'unione dei coniugi in tutte le sue dimensioni fisiche, affettive, spirituali.

5. Il magistero della Chiesa

Una vivace polemica, dopo la promulgazione del Codice Piano-Benedettino, si accese intorno all'essenza e alla gerarchia dei fini del matrimonio e sulla rilevanza o meno dell'*amor coniugalís*.

Con riferimento a questi aspetti, è da ricordare l'Enciclica *Casti Connubii* che richiama sia il fine primario del matrimonio *primum inter matrimonii bona locum tenet proles*⁸⁹ che quelli secondari «habentur enim tam in ipso matrimonio quam in

⁸⁶ O. Giacchi, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1950, II ediz., 201 e ss.; nella III ediz del 1968, 350-356.

⁸⁷ Giacchi, *Il consenso* 201.

⁸⁸ Fedele, *L'ordinatio ad prolem e i fini del matrimonio* 19-22; E. Graziani, *Volontà attuale e volontà precettiva nel negozio matrimoniale canonico*, Milano 1956, 33.

⁸⁹ Pio XI, Lettera Enciclica *Casti Connubii*, 31 dicembre 1930, *AAS* 22, 1930, 543.

coniugalis iuris usu etiam secundarii fines, ut sunt mutuuum adiutorium mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos intendere coniuges minime vetantur, dummodo salva semper sit intrinseca illius actus natura ideoque eius ad primarium finem debita ordinatio»⁹⁰.

L'Enciclica, da questo punto di vista, non fa altro che ribadire la dottrina tradizionale della Chiesa sull'essenza e la gerarchia dei fini del matrimonio⁹¹ e aggiunge anche: *haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest, si tamen matrimonium non pressius ut institutum ad prolem rite procreandam educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipiatur*⁹².

Da queste parole, nonostante le varie interpretazioni, sembra emerge l'intenzione di Pio XI⁹³ di considerare quello *scambievole aiuto* come qualcosa di secondario rispetto al matrimonio inteso in senso stretto⁹⁴: sia il mutuo aiuto che il completamento dei coniugi, possono definirsi anche causa primaria e motivo del matrimonio purché si faccia riferimento al matrimonio in senso largo⁹⁵.

⁹⁰ Pio XI, *Casti Connubii*, 561.

⁹¹ Fedele, L'ordinatio ad prolem e i fini del matrimonio 6-7.

⁹² Fedele, L'ordinatio ad prolem e i fini del matrimonio 548.

⁹³ Papa Pio XI (31 maggio 1857 – Città del Vaticano, 10 febbraio 1939) è stato il 259° vescovo di Roma e Papa della Chiesa Cattolica dal 1922 alla sua morte. Dal 1929 fu primo sovrano dello Stato della Città del Vaticano.

⁹⁴ Sulla distinzione tra matrimonio in senso stretto o scientifico e matrimonio in senso largo o pastorale si sofferma il Gutierrez: «il matrimonio in senso largo, ordinario, sociale, legale e pastorale come comunione di vita nel segno dell'amore coniugale, *totius vitae communio*. In quest'accezione viene intesa globalmente la vita matrimoniale come ideale ed esemplare della vita coniugale e familiare, così come in realtà si constata nei matrimoni ben riusciti [...] in senso strettamente scientifico, come istituzione naturale nei suoi elementi ontologici essenziali [...] Il matrimonio in senso largo comprende anche quello in senso stretto; al contrario il matrimonio in senso stretto non necessariamente porta con se tutti gli elementi che caratterizzano quello in senso largo», in *Il matrimonio* 17 e ss.).

⁹⁵ Al riguardo scrive l'Ancona: «mentre ieri si tendeva a considerare del matrimonio solo l'opera (e di questa il fine primario rimane sempre la procreazione) oggi si guarda piuttosto ai soggetti operanti e si sottolinea che il fine, l'oggettivo immediato per il quale essi si cercano e contraggono matrimonio, si pone legittimamente in funzione di loro stessi. Questa affermazione è tanto vera, che nella *Casti Connubii*, Pio XI ha insegnato sia che la procreazione e l'educazione dei figli è il fine primario e principale del matrimonio, al quale nessun altro fine può essere uguale, sia che il perfezionamento mutuo degli sposi è la causa e la ragione primaria del matrimonio. L'apparente contraddizione delle due affermazioni è risolta col riferimento, compiuto dallo stesso Pontefice, della prima all'istituzione, della seconda ai protagonisti dell'istituzione», in *La psicologia dell'amore coniugale*, in *Enciclopedia del matrimonio*, ed. 3, 1968, 92); cfr. B. Honings, *Matrimonio e procreazione responsabile*, in *Teresianum*, XLII, 1991, 1, 413-434. L'autore sottolinea come: «con la presentazione del matrimonio in senso più largo l'Enciclica formula chiaramente che il matrimonio è uno stato sociale proprio e specifico di un uomo e

L'importanza dell'Enciclica sta però, soprattutto, nell'aver concentrato l'attenzione sull'*amor coniugalis* considerandolo come un elemento importantissimo, che investe tutti i compiti della vita coniugale e, nel matrimonio cristiano, detiene in un certo modo il primato dei valori⁹⁶. Nella vita coniugale deve fiorire l'*ordo amoris*, da esso derivano tutti gli obblighi matrimoniali e la profonda unità matrimoniale, corporale e spirituale, sottolineata dal valore sacramentale.

L'amore è qui definito come primaria causa e ragione del matrimonio, ovviamente se per matrimonio s'intendeva la mutua comunione di vita e la comune reciproca partecipazione di ogni valore personale⁹⁷. Un amore che rientra nel matrimonio inteso nella sua accezione pastorale e sotto l'aspetto della vita coniugale e familiare in *facto esse*. L'*elementum amoris* è detto fine secondario, non è fine proprio e specificante del matrimonio, ma è un amore accidentale insito nell'aiuto reciproco che i coniugi devono prestarsi nel corso della vita matrimoniale: *Haec autem, quae a Sancto Augustino aptissime appellatur castitatis fides, et facilius et multo etiam iucundior ac nobilior efflorescet ex altero capite praestantissimo: ex coniugali scilicet amore, qui omnia coniugalis vitae officia pervadit et quemdam tenet in christiano coniugio principatum nobilitatis*". *"Postulat praeterea matrimonii fides ut vir et uxor singulari quodam sanctoque ac puro amore coniuncti sint; neque ut adulteri inter se ament, sed ut Christus dilexit Ecclesiam; hanc enim regulam Apostolus praescipuit, cum ait: Viri, diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit Ecclesiam; Caritatem igitur dicimus, non carnali tantum citiusque evanescente inclinatione innixam, neque in blandis solum verbis, sed etiam in intimo animi affectu positam atque - siquidem probatio dilectionis exhibitio est operis - opere externo comprobata*.

Si sottolinea come il marito e la moglie debbano essere uniti da un amore singolare, santo e puro e non si amino come gli adulteri ma nello stesso modo in cui Cristo amò la sua Chiesa⁹⁸. Viene poi specificato il contenuto di quest'amore, consistente nella generosa donazione della propria persona all'altra persona per tutta la vita. *La Casti Connubii* si pone in continuità con gli insegnamenti del Concilio di Trento che sanciscono la divina istituzione, la dignità sacramentale e la perpetua indissolubilità del matrimonio. Si sottolinea come tale indissolubilità,

una donna che hanno stabilito di donarsi reciprocamente mediante un patto d'amore. Con la formulazione del matrimonio in senso più stretto, viene rilevato che il matrimonio comporta, come istituzione divina un ordinamento proprio, specifico ed esclusivo, alla trasmissione della vita umana»; cfr. A. Bucci, Ordine morale oggettivo e paternità responsabile nella dottrina giuridica della Chiesa, in Bucci A. / Pal M., *Humanae vitae: tra attualità e provocazione, Una risposta moderna ad un problema multisecolare*, Bucarest 16-19 maggio 2008, Bucarest 2009, 443-445.

⁹⁶ *Omnia vitae officia pervadit, et quemdam tenet in christiano coniugio primatum nobilitatis* (Pio XI, Enc. *Casti Connubii*, AAS 22, 1930, 547-548).

⁹⁷ A. Tessarolo, *Saggio teologico su l'amore coniugale*, Roma 1967, 104.

⁹⁸ Sul carattere di questo amore nel Magistero di Pio XI, si cfr. anche T. Mackin, Coniugal love and the Magisterium, *The Jurist* 36, 1976, 272-275.

essendo legge di Cristo, non possa essere in alcun modo violata da nessuna volontà umana, nemmeno quella dei coniugi⁹⁹: «resti anzitutto stabilito questo inconcusso inviolabile fondamento: che il matrimonio non fu istituito né restaurato dagli uomini, ma da Dio; non dagli uomini ma da Dio, autore della natura, e da Gesù Cristo, Redentore della medesima natura, fu presidiato di leggi e confermato e nobilitato. Tali leggi perciò non possono andar soggette ad alcun giudizio umano e ad alcuna contraria convenzione, nemmeno degli stessi coniugi. Benché però il matrimonio di sua natura sia d'istituzione divina, anche l'umana volontà arreca in esso il suo contributo, e questo nobilissimo. Infatti ogni particolare matrimonio, in quanto unione coniugale fra quest'uomo e questa donna, non può cominciare ad esistere se non dal libero consenso di ambedue gli sposi; e questo atto libero della volontà, col quale ambedue le parti danno e accettano il diritto proprio del connubio, è talmente necessario perché esista vero matrimonio, che non può venire supplito da nessuna autorità umana. Senonché tale libertà a questo soltanto si riferisce: che i contraenti vogliano realmente contrarre matrimonio e contrarlo con questa determinata persona; ma la natura del matrimonio è assolutamente sottratta alla libertà umana, in modo che una volta che uno abbia contratto matrimonio, resta soggetto alle sue leggi e alle sue proprietà essenziali. Pertanto il sacro consorzio del vero connubio viene costituito e dalla divina e dall'umana volontà; da Dio provengono l'istituzione, le leggi, i fini, i beni del matrimonio; dall'uomo, con l'aiuto e la cooperazione di Dio, dipende l'esistenza di qualsivoglia matrimonio particolare coi doveri e coi beni stabiliti da Dio, mediante la donazione generosa della propria persona ad altra persona per tutta la vita»¹⁰⁰.

⁹⁹ Pio XI, Lettera Enciclica *Casti Connubii*, 31 dicembre 1930, *AAS* 22, 1930, 541- 543.

¹⁰⁰ Su questo punto si era soffermato anche S. Lener, L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio, in AA.VV., *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971, 143-145. L'autore soffermandosi sul superamento della concezione contrattualistica del matrimonio, mette in evidenza che: «la prima e più comune ragione sta in ciò, che nelle situazioni costituite da contratto, la legge o regolamento oggettivo del rapporto vien posta e determinata essenzialmente dalla concorde volontà delle parti... Non importa che, per le principali e più usate categorie di contratti, si sia venuta formando una disciplina legislativa, come regolamento positivo di ciascuno di essi. Anche se le parti altro non fanno che riferirsi a codesta generale e astratta normativa, la legge immediata, piena e concreta del rapporto contrattuale resta sempre la volontà, disindividualizzatasi e oggettivatasi nell'accordo... Nel contratto la volontà delle parti è sovrana... Orbene nulla di ciò si verifica in quel particolare accordo o consenso, ch'è fonte costitutiva del vincolo matrimoniale. La libertà resta sovrana nel contrarre o non contrarre matrimonio, nel contrarlo con questo o quell'individuo dell'altro sesso parimenti capace. Ma tale libertà si limita a ciò e soltanto a ciò. Né la legge oggettiva della società coniugale, né il fine di essa, né la forma, né il contenuto, né la durata dipendono in alcun modo dall'accordo delle parti. Per il matrimonio canonico, questa verità da tutti inculcata e da nessuno mai posta in dubbio, trovasi espressa, fra gli altri documenti, con limpidissima forma nell'Enciclica *Casti Connubi* di Pio XI».

L'Enciclica pone il fondamento dell'indissolubilità del matrimonio cristiano¹⁰¹ che si ha, in maniera piena e perfetta, nel matrimonio consumato tra fedeli secondo il passo di Efesini 5, 32. Il matrimonio, infatti, si riferisce all'unione *più che perfetta* tra Cristo e la Chiesa, che è indissolubile. Il sacramento, perfezionando l'amore umano naturale, conferma l'indissolubilità e l'unità del matrimonio, e santifica le persone dei coniugi.

All'interno della *Casti Connubii* sono confluiti gli insegnamenti dell'apostolo Paolo¹⁰² ed è stata data speciale autorevolezza alla spiegazione dei beni del matrimonio introdotti da sant'Agostino. Nel testo dell'Enciclica, Pio XI nomina anche Leone XIII, la sua Enciclica *Arcanum*¹⁰³, documento che affronta il tema della famiglia a quell'epoca, condanna fortemente il divorzio e chiarisce, sotto l'aspetto formale, la doverosità dell'amore coniugale. È in questa Enciclica di Leone XIII che, per la prima volta in un documento della Chiesa, accanto al fine della procreazione, viene menzionato il fine personalistico.

Nella *Casti Connubii* si può già riscontrare l'affermazione (la cui introduzione si suole attribuire al Concilio Vaticano II) che il consenso e l'unione coniugale comportano la generosa donazione della propria persona¹⁰⁴. Da ciò si evince che già prima del Concilio si stava iniziando a delineare una visione più personalistica del matrimonio, visione che raggiunse il suo apice con la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. Il *personalismo coniugale* delineato dal Vaticano II aveva quindi un suo precedente, nel magistero di Pio XI che, pur rifacendosi alla dottrina tradizionale sui fini del matrimonio, ora esaltava espressamente quell'*elementum amoris*, prima non menzionato nel Codice del 1917. L'Enciclica, anche se diede nuova spinta alle tesi personalistiche, non aveva alcuna intenzione di prestare appoggio alle siffatte teorie che prospettavano una opposizione fra il personalismo e la procreazione.

La polemica circa l'essenza e i fini del matrimonio è sorta, come si è detto, nell'ambito dell'ordinamento canonico; polemica che però sembrava definitivamente chiusa dopo i reiterati interventi di Pio XII. Durante il suo

¹⁰¹ Secondo l'Enciclica l'indissolubilità è portatrice di beni mentre il divorzio è solo portatore di mali. Questo concetto viene chiaramente e dettagliatamente espresso da Lorenzetti, *Concilio* 86-88.

¹⁰² Diversi sono i richiami alla prima lettera ai Corinti e alla lettera agli Efesini. Ci si sofferma in particolare sulla natura sacramentale del matrimonio, sul legame tra i coniugi paragonato a quello di Cristo per la sua Chiesa ed anche sui reciproci diritti e doveri che esistono tra la moglie e il marito. Nella *Casti Connubi* si afferma che: "i coniugi godono perfettamente dello stesso diritto e sono legati dallo stesso dovere" e questo è ribadito anche dal Tassarolo che esalta più volte la pari dignità che si realizza tra l'uomo e la donna però in una diversità funzionale che permette e approfondisce l'unione. Tassarolo, *Saggio teologico* 111-112.

¹⁰³ *Arcanum Divinae* quarta Enciclica di Papa Leone XIII, pubblicata a Roma il 10 febbraio 1880.

¹⁰⁴ Pio XI, Lettera Enciclica *Casti Connubii*, 31 dicembre 1930, *AAS* 22, 1930, 553.

magistero, Papa Pacelli prese «posizione contro quegli atteggiamenti dottrinali che sostenevano non essere fine primario del matrimonio la generazione della prole, ma ponevano l'accento sul completamento e la personale perfezione dei coniugi mercé la comunione di vita e il reciproco amore»¹⁰⁵. Nell'Allocuzione del 3 ottobre 1941 al Tribunale della S. Rota Romana, Pio XII opportunamente sottolineava come: «due estremi sono da fuggirsi: da una parte il negare praticamente o il deprimere eccessivamente il fine secondario del matrimonio o dell'atto della procreazione, dall'altra, lo sciogliere o il separare oltre misura l'atto coniugale dal fine primario, al quale secondo tutta la sua intrinseca natura è primariamente e in modo principale ordinato».

Poi affermava che: «si deve evitare la tendenza che considera il fine secondario come ugualmente principale, svincolandolo dalla essenziale sua subordinazione al fine principale, il che per logica necessità condurrebbe a funeste conseguenze»¹⁰⁶.

A ciò seguì il Decreto del S. Ufficio sui fini del matrimonio, del 1 aprile 1944: «in questi ultimi anni alcune pubblicazioni, trattando dei fini del matrimonio e del loro mutuo rapporto e gerarchia (*eorumque relatione et ordine*), asseriscono o che la generazione della prole non è il fine primario o che i fini secondari non sono subordinati al fine primario, ma da esso indipendenti. In codeste elucubrazioni il fine primario del matrimonio è inteso diversamente: così secondo alcuni è il completamento e la perfezione personale dei coniugi attraverso la totale comunione di vita e di attività, secondo altri è il mutuo amore dei coniugi e l'unione da fomentare mediante la donazione fisica e somatica della propria persona, e altre cose del genere. In siffatti scritti talvolta si attribuisce alle espressioni e ai documenti della Chiesa (per es. ai termini fine, primario, secondario) un senso poco conforme con quello comunemente ritenuto dai teologi. Questo strano modo di pensare e di esprimersi serve solo a fomentare errori e incertezze»¹⁰⁷.

Pio XII rispondeva poi in senso negativo al dubbio: «Se sia ammissibile l'opinione di certi scrittori recenti»¹⁰⁸ (*quorundam recentiorum sententia*), i quali negano

¹⁰⁵ Fedele, L'ordinatio ad prolem 7-8.

¹⁰⁶ Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, 3 ottobre 1941, *AAS* 33, 1941, 423.

¹⁰⁷ *AAS* 36, 1944, 103.

¹⁰⁸ Pio XII si riferiva ad alcuni scrittori personalistici. Tra i più noti c'era il Doms il quale scriveva che: «il senso obiettivo, il fine prossimo del matrimonio è l'unità a due degli sposi, il loro reciproco perfezionamento, mentre la prole è il fine remoto, o meglio, è il frutto del matrimonio... Il matrimonio ha di mira come suo fine prossimo la realizzazione del suo senso: l'unità a due coniugale. Con esso si realizza la comunità fondamentale nell'edificio della società umana. L'intima comunità che dà a due esseri una sola vita deve andare dalla comunità religiosa sino alla comunità sessuale [...] l'idea del matrimonio designa il rapporto durevole ed amoroso di due persone adulte di sesso differente, per completarsi ed aiutarsi vicendevolmente in una comunità di vita intima, indivisibile e indissolubile, che va sino a "divenire uno" nell'atto coniugale. La vivente unità a due è

che il fine primario del matrimonio sia la generazione e l'educazione della prole, o insegnano che i fini secondari non sono essenzialmente subordinati al fine primario, ma che sono ugualmente principali e indipendenti».

Più volte Pio XII trattò questo argomento, negli anni 1951-52: nell'Allocuzione del 18 settembre 1951 ai padri di famiglia in pellegrinaggio dalla Francia a Roma¹⁰⁹; nella Allocuzione del 29 ottobre 1951 ai membri del Congresso dell'Unione Cattolica delle Ostetriche e nell'Allocuzione del 15 settembre 1952 alle Superiori Generali delle Congregazioni religiose¹¹⁰.

In quella del 1951 (alle Ostetriche Italiane)¹¹¹, Pio XII ribadisce chiaramente la teoria sulla gerarchia dei fini matrimoniali: «Ora la verità è che il matrimonio, come istituzione naturale, in virtù della volontà del Creatore non ha come fine primario e intimo in perfezionamento personale degli sposi, ma la procreazione e l'educazione della nuova vita».

Si può, dunque, sostenere che il rifiuto dell'*indipendenza* o *non-connessione* tra i fini è stato l'aspetto più importante sul quale il magistero di Pio XII¹¹² si è soffermato, mentre il notevole vigore del suo insegnamento era dovuto al fatto che alcune presentazioni della tesi personalistica, che apparvero negli anni 1930, sembravano omettere completamente la finalità procreativa del matrimonio, sostenendo che l'atto di amore coniugale tra gli sposi può essere, di per sé, pieno di significato, anche quando si annulla il suo orientamento procreativo. L'importanza del suo magistero sta nell'aver concentrato l'attenzione non tanto

in certa maniera fine a se stessa; ma inoltre essa tende ad esercitare un'azione sulla persona degli sposi i quali, unendosi, non perdono la loro autonomia né la loro individualità; essa è per essi fonte di santità, di santificazione, di perfezionamento naturale e soprannaturale; essa tende anche verso la produzione e l'educazione di nuove persone: i figli. Il figlio rappresenta un completamento specifico degli sposi. E' ciò che gli conferisce la precedenza tra gli effetti naturali del matrimonio», in *Du sens et de la fin du mariage*, trad. franc. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 114-115). Doms non nega l'importanza della fecondità, ma esalta l'unione coniugale in modo indipendente dalla procreazione ma mai contro di essa (G. Martelet, *L'esistenza umana e l'amore*, Assisi, 1970, 24-29). Tra gli altri autori Pio XII criticava il Rocholl che concentrava la sua attenzione sul momento sessuale nell'unità a due dei coniugi e affermava: «l'atto sessuale è l'ultima e più profonda consacrazione del matrimonio[...], l'atto supremo della natura umana [...] costituirebbe per l'uomo la più profonda conoscenza dell'essere[...] solo nell'unione dell'uomo e della donna che l'umano è rappresentato nella sua totalità» (N. Rocholl, *Le mariage vie consacrée*, [Document], Trad. de l'allemand, Thuillies, Edit. Ramgal, 1938, 67, 84-85, 122).

¹⁰⁹ AAS 43, 1951, 733.

¹¹⁰ AAS 44, 1952, 824.

¹¹¹ AAS 43, 1951, 848-850.

¹¹² Sul Magistero di Pio XII si cfr P. Piva, Problemi del matrimonio, *Quaderni di teologia morale*, Assisi 1973.

sulla subordinazione di un fine all'altro, quanto sull'interconnessione essenziale e inscindibile tra questi. Si respingevano quelle tesi che affermavano l'indipendenza o non ordinazione tra i fini.

Tra il primo intervento di Pio XII nell'Allocuzione al Tribunale della S. Rota e la Dichiarazione del S. Uffizio vi era stata anche la sentenza rotale coram Wynen del 22 gennaio 1944, la quale aveva ribadito come l'essenza e i fini del matrimonio erano già stati fissati nei canoni 1081 § 2 e 1013 § 1¹¹³.

Gli interventi di Pio XII, così anche l'Enciclica di Pio XI *Casti Connubii*, condividevano l'opinione diffusa nella tradizione ed il costante insegnamento del Magistero¹¹⁴. Importante è stato il richiamo a sant'Agostino che affermava: *in nuptiis bona nuptialia diligantur: proles, fides et sacramentum*¹¹⁵ ed anche nella tradizione cattolica si è da sempre dichiarato che fine primario del matrimonio era la procreazione così come era stato anche affermato dal magistero ecclesiastico a partire dal Concilio di Firenze¹¹⁶.

¹¹³ Coram Wynen, decisio diei 22 ianuarii 1944, AAS 36, 1944, 184.

¹¹⁴ Cfr. *La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo: introduzione storico dottrinale: esposizione e commento*, Ed.2, 1966, 714.

¹¹⁵ Agostino, *De nuptiis et concupiscentia*, lib, I, ca. XVII, 19, PL, 44, 424.

¹¹⁶ Tale Concilio nel *Decretum pro Armenis* stabilisce: *assignatur triplex bonum sacramenti. Primum est prolem suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat coniunctionem Christi et Ecclesiae.* (Denz., 702).

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

**D.C, Țuplea, *Gianni Vattimo – Kritiker der Moderne und Philosph der Emanzipation. Hermeneutik und Nihilismus*,
Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften,
Saarbrücken 2015, 223 p.**

Gianni Vattimo (n. 1936 à Turin, Italie), philosophe et politicien italien, est parmi les plus importants représentants de la pensée postmoderne. L'œuvre de Daniel Corneliu Țuplea, nous propose une incursion dans la pensée de Vattimo par biais d'une originale analyse menée sur deux axes d'étude : la perspective thématique et la direction monographique. Après une préface qui nous introduit dans les problématiques et les repères méthodologiques de l'auteur, l'œuvre est développée au fur et à mesure des dix chapitres terminés par une conclusion et les annexes critique spécifiques pour une publication scientifique.

Chaque chapitre est un axe analytique développé soit dans une manière autonome (concrètement dans les chapitres 1, 2, 3 et 6), situation dans laquelle nous sont proposées en commencement les prémisses, le préambule, une introduction ou une synthèse sur la problématique concrète, soit sont des étapes qui s'enchaînent dans la logique de l'auteur selon une taxonomie méthodologiquement ordonné. Plus que ça, l'articulation du contenu nous révèle en même temps la manière par laquelle a été faite la recherche en découvrant les nuances

et les intuitions du chercheur qui pénètre dans la pensée de Vattimo, arrivant à la fin a une vision sur le christianisme contemporain et à la critique de la métaphysique, du nihilisme et des problématiques de la théodicée d'aujourd'hui.

Dans le premier chapitre, *De rapport Heidegger-Nietzsche vers la pensée faible*, le préambule nous propose une critique de la métaphysique dans laquelle nous entrons dans le débat sur la fin de la métaphysique, véritable projet radicale transformant la philosophie par l'orientation vers la pensée faible (pp.6-7). La métaphysique dans la pensée de Vattimo suit le grandes axes de Nietzsche et Heidegger, avec la distinction d'une irréductibilité de la vision nietzschéenne a une dimension métaphysique de type classique (p.16). Le deuxième chapitre, *Vattimo et la renaissance nietzschéenne en Italie*, s'arrête sur le rapport Heidegger-Nietzsche et, en même temps, sur les tendances dialectiques du débat philosophique et politique d'après la deuxième guerre mondial, quand les idéologies du temps cherchaient une argumentation forte de „gauche” ou de „droit”. Même la réception de Nietzsche dans le milieu culturelle

italien passe par des interprétations de l'herméneutique heideggérienne qui sont nuancées différemment selon le clivage „gauche-droit” (pp.25-35).

Le troisième chapitre, *La version d'une Nietzsche italien chez Vattimo*, nous conduit dans le coulisses de l'essai *Il Nietzsche italiano* dans laquelle le philosophe de Tourin analyse la réception de la „renaissance nietzschéenne” dans l'espace culturelle italien à la lumière de la critique de spécialité (p.36). Ţuplea nous offre deux exemples par une comparaison entre la position critique de Gianni Vattimo et Massimo Cacciari (pp.42-51), entre les interprétations politique et esthétiques de la philosophie nietzschéenne, l'auteur faisant références à l'originalité de la vision de Vattimo dans l'œuvre *il soggetto e la maschera* (p.51) en opposition d'une soit dite „Nietzsche politique” présent dans les écrits de Deleuze, Foucault et Lyotard (p.53).

Avec le quatrième chapitre jusqu' à la fin, l'auteur attaque frontale le sujet propose, en commençant avec l'herméneutique ontologique révolutionnaire sur Nietzsche, le philosophe de Turin analysant la diagnose nihiliste sur ma modernité considère comme une „maladie historique”, essentielle dans l'ontologie herméneutique de Vattimo et dans le même temps le noyau centrale de sa pensée (p.59). N'oublions pas la vision pessimiste sur métaphisique de Heidegger qui voit son déclin et soutient la nécessité d'un dépassement comme *Verwindung* – convalescence, idée présente dans *La fin de la modernité* de Vattimo, qui réanime le discours sur l'être dans la culture contemporaine, mai dans un autre contexte. La fin

de la modernité ou la modernité tardive relativise l'idée de Progress historique linier dans un contexte éclectique qui affaiblisse l'idée de valeur et le repères culturelle relativement stables d'une civilisation en Progress.

Une métaphysique forte caractérise une culture théocentrique ou un système de pensée métaphysique qui cherche un *principium* des choses, tandis que l'anthropocentrisme et les divisions induits par la fin de la modernité transforment quelconque discours sur l'être dans une ontologie faible, une réflexion d'ordre second sur la manière dans laquelle le sujet humain reçoit la réalité objective comme phénomène primaire, vécues seulement par le biais de la réflexivité. En ce moment apparait les limites, la confrontation quotidienne avec le *rien* est la source de l'idée de *fin* et de la nécessité d'une redécouverte d'un système ontologique et psychologique fonctionnel. Dans ce contexte le discours sur la fin de l'histoire, la fin de la métaphysique, la pensée faible, s'intègrent unitaire dans la vision sur la culture et l'art comme *lieu* de l'effondrement du sujet (p.68) et des masques de l'anti-historisme de type nietzschéen.

Le cinquième chapitre, *l'herméneutique et la fin de la modernité*, est dédié à la structure fondamentale de l'ontologie de la décadence (p.77), à la relecture propose par Vattimo sur l'éternelle retour vers Nietzsche, sur le super-homme, dans une herméneutique ontologique, pour arriver dans le prochain chapitre aux *considérations sur le sens du nihilisme comme chance*, pour nous présenter enfin le motives qui ont posées Gianni Vattimo

ver la radicalisation de l'herméneutique ontologique (p.149).

Le huitième chapitre, *la problématique du dépassement-victoire de la métaphysique*, nous conduit vers la réception du nihilisme et du postmodernisme par la philosophie contemporaine, vers la problématique de l'être (p.150), ver le concept de récupération (p.153), l'influence colossale de Heidegger sur le postmodernisme (p.157), pour arriver aux reproches de Vattimo sur la philosophie postmoderne (pp.159-160).

Dans le chapitre suivant, *l'ontologie herméneutique comme théorie de la modernité chrétienne*, nous conduit vers une interprétation métaphysique de la violence (p.161), l'expérience de la sécularisation (p.168), pour arriver dans le dernier chapitre aux problématiques théologiques classiques face à face avec la pensée postmoderne : *métaphysique, nihilisme*, la problématique de Dieu. Enfin, l'auteur s'arrête sur le sujet de la divinisation et de la possibilité d'un discours sur la religion, abordant le rapport critique entre la métaphysique, le nihilisme, et la fin de la métaphysique et de la religion ou la désintégration de la métaphysique et du nihilisme, parce que „la mort de Dieu” de la pensée occidentale signifie dans l'herméneutique de Vattimo prendre en compte sérieusement la désintégration des fondements des doutes sur les structures objectives éternelles et une réinterprétation de

la problématique de Dieu dans une nouvelle contexte (p.189).

Les conclusions de ce sérieuse recherche menés par Daniel Corneliu Țuplea nous montre comment Gianni Vattimo surligne l'importance des systèmes de pensée de Nietzsche et de Heidegger pour la philosophie postmoderne, la liaison entre la philosophie de la mort de Dieu et la contestation d'un Dieu des valeurs comme syntagme de la morte de la métaphysique pour le mode. Même il y a la chance d'une redécouvert de la discours ontologique dans le futur, parce que, comme écrit l'auteur, *même si l'aventure de la métaphysique dans un monde post-industrielle est terminée (...) et même si la pensée faible non satisfait plus toutes les demandes et les promesses, au moins dans cette recherche, celle-ci semble être une manière d'approche digne de l'acte de la fois* (p.208).

L'œuvre de Daniel Corneliu Țuplea s'impose naturellement dans le milieu des chercheurs de langue allemande comme un réel appui pour l'approfondissement des donnes sur la pensée de Vattimo, Nietzsche, Heidegger et sur le discours métaphysique dans le contexte du postmodernisme et de l'éclectisme contemporain.

ALEXANDRU BUZALIC

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

**F. Poulsen, *God, his servant, and the nations in Isaiah 42:1-9: biblical theological reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner*. Tübingen : Mohr Siebeck 2014.
(Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 73) xiii + 269 pp**

Frederik Poulsen (ensuite abrégé en P.) est un jeune chercheur danois du Département d'études bibliques de la Faculté de théologie de l'Université de Copenhague. Il est depuis 2015 en recherche post-doctorale autour du thème de l'Exil dans l'Ancien Testament, en continuité avec son travail initial sur Isaïe et le rapport entre Ancien et Nouveau Testaments (abrégés en AT et NT). Assez impliqué dans le culte protestant, il a publié des ouvrages pour les prédicateurs sur les passages de l'AT dans le culte protestant. Il s'agit ici de sa thèse de doctorat, publiée dans la prestigieuse collection des *Forschungen zum Alten Testament* des éditions Mohr Siebeck.

Dans cette dissertation, P. veut illustrer un débat entre deux conceptions protestantes de la théologie biblique, celle de B.S. Childs et celle de H. Hübner, par la présentation d'un passage du livre d'Isaïe (42:1-9), réutilisé dans le NT.

Dans une première partie, P. présente la question de façon globale. Au premier chapitre, il expose les positions de Childs et de Hübner, conformes aux courants protestants auxquels ils appartiennent, soit respectivement Calvin et Barth, ou Luther

et Bultmann. En substance, Childs accueille le témoignage de chaque Testament, témoignage qui converge vers le Christ, mais selon des voies diverses, à des époques diverses et pour des auditoires différents. Selon Hübner, c'est l'interprétation de l'AT par les auteurs du NT qui fonde la théologie biblique ; par conséquent, il vaut mieux se baser sur la Septante, qui leur a servi davantage de référence, plutôt que de forcer le texte massorétique qui reste l'Écriture de ceux qui n'ont pas reconnu Jésus comme le Christ. Dans le chapitre 2, P. expose les concepts différents de Canon des Écritures chez les deux auteurs considérés, à savoir pour Childs le texte comme un écrit qui sert de médiation de la réalité de l'Évangile, et pour Hübner, le texte comme une forme écrite de la proclamation orale de l'Évangile, seule norme. Au chapitre 3, P. présente Childs et Hübner dans l'histoire de la théologie biblique : la question cruciale de la théologie biblique est celle du rapport entre les deux Testaments, et ces deux auteurs divergent précisément sur ce point.

Dans la deuxième partie, P. illustre la question par l'étude d'Is 42:1-9. Le chapitre 4 présente une étude soignée de ce

passage dans le texte massorétique : la conclusion est que le Serviteur est dans une position de « mediator between YHWH and the nations » (p. 114), alors qu'il est anonyme et que son rôle reste imprécis. Le chapitre 5 étudie le même passage dans le cadre de la Septante, avec l'hypothèse assez commune d'un même traducteur pour tout Isaïe, dont les apparentes irrégularités de traduction sont en fait des signes d'une « actualizing interpretation ». Cette actualisation fait pencher le texte vers une personnalité collective du serviteur et une vision plus positive des nations, avec le développement d'une théologie du « nom » qui rapproche le serviteur de YHWH. Dans cette étude, P. porte une attention très soignée aux nouveaux phénomènes de connexions internes provoqués par le choix des termes grecs : par rapport au texte hébreu, certains liens de vocabulaire sont diminués et d'autres sont créés. Le chapitre 6 présente les usages du passage étudié dans le NT. Mt 12:18-21 cite ce passage en le réécrivant d'une façon qui le rend plus proche du contexte matthéen : une façon de confirmer l'identité filiale de Jésus annoncée au baptême, d'accentuer la nature prophétique de sa mission, alors que prend fin l'autorité de ses adversaires ; la mention du « nom » s'insère aussi dans le projet matthéen (cf. 1:21 ; 28:19). Pour les autres références au passage étudié dans le NT, P. souligne que le rôle du serviteur est aussi tenu par les apôtres (Ac 13:47).

Pour conclure, le chapitre 7 présente le serviteur et son rôle : son rôle de médiateur à l'égard des nations reste foncièrement le même dans les diverses men-

tions qui en sont faites, même si le mouvement est plus centrifuge en Mt et Lc-Ac qu'en Is ; en revanche, l'identité du serviteur passe du collectif au personnel et inversement. Le troisième paragraphe (p. 211-222) présente un survol de l'ensemble du livre d'Isaïe, selon la lecture qu'en fait Childs : le serviteur, initialement Israël (Is 40-48), n'est pas à la hauteur du projet de Dieu, il est donc relayé par un serviteur plus personnel qui « embodies » le peuple sans s'y substituer (à partir de 48:16b), et cela dans une « suffering obedience » ; ce serviteur personnel a une descendance, un groupe de serviteurs de YHWH (à partir de 54:16b) et le critère d'appartenance n'est plus uniquement ethnique, car il faut surtout s'approcher du Seigneur. Grâce à cette lecture d'ensemble P. souligne une analogie, qu'il qualifie même de « typological », entre les diverses lectures du passage, appuyant ainsi davantage la position de Childs que celle de Hübner : la lecture du texte biblique ne s'arrête pas à la personne de Jésus, mais a une valeur pour les lecteurs d'aujourd'hui.

Ce travail est intéressant comme introduction et illustration à la théologie biblique dans sa conception moderne. Un théologien catholique restera bien sûr un peu sur sa faim quant au rapport de cette théologie biblique avec l'exégèse des premiers siècles de l'Église, où la typologie n'est pas seulement une ouverture conclusive, mais une pratique courante. Un lecteur français sera aussi un peu décontenancé par l'oubli de certains auteurs de référence sur Isaïe, tels Vermeylen ou Bonnard (ou sur Matthieu, tel Lagrange), mais cela peut aussi s'expliquer par le choix résolument

synchronique de cette étude, qui ne s'attarde pas aux réflexions diachroniques sur la formation du livre d'Isaïe, mais s'attache au contraire à la forme finale et intégrale du livre. Dernier détail, qui rend ardue la lecture, le texte anglais est truffé de citations allemandes, tirées tant des écrits de Hübner que de Childs, ce qui n'est sans doute pas un problème pour les lecteurs habituels de la collection. Dans l'ensemble, cette recherche est particulièrement intéressante pour la mise en valeur des relations intra- et intertextuelles à l'intérieur

de la Septante du fait des phénomènes de traduction, et pour la façon de trouver en théologie biblique des paradigmes de typologie qui pourraient renouer avec la grande tradition exégétique, celle qui tient compte des Pères de l'Église.

PHILIPPE SEYS

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

AAS - Acta Apostolicae Sedis

AES - Affari Ecclesiastici Straordinari

ASV - Archivio Segreto Vaticano

Civiltà Cattolica - Civiltà Cattolica, Roma

CSEL - Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

Cultura Creștină - Cultura Creștină, Mitropolia Greco-Catolică, Blaj

Cuvântul Adevărului - Cuvântul Adevărului, Ordinul Sfântul Vasile cel Mare, Bixad

P.G. - Patrologia Graeca

P.L. - Patrologia Latina

R.D.L. - Regio Decreto Luogotenenziale

Sionul Românesc - Sionul Românesc, Foaie oficială a Diecezei Lugojului, Lugoj

Studi Ecumenici – Studi Ecumenici, Venezia

Unirea - Unirea. Foaie bisericească-politică, Blaj

Unirea Poporului - Unirea Poporului, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj