THEOLOGICA LEONIANA

Rivista annuale dell'Istituto Teologico Leoniano
Anagni (FR)

Numero 1 - 2012

Arte Stampa Editore
Roccasecca (FR)

Theologica Leoniana
Rivista annuale

Pubblicazione dell'Istituto Teologico Leoniano di Anagni [Aggregato alla Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" di Roma]

Autorizzazione del Tribunale di Frosinone n. 527/12 del 16/04/2012

Direttore responsabile
Lorenzo Cappelletti

Direttore scientifico
Filippo Carcione

Segretario di redazione
Angelo Molle

Grafico di copertina
Massimo Balice

© Kopirajto
Copyright

ISTITUTO TEOLOGICO LEONIANO
Via Calzatora, 50
03012 Anagni (FR) - Italy
Tel: 0775.733835 - Fax: 0775.727857
www.leoniano.it
E-mail: istitutoleoniano@tiscali.it

ISSN 2280-5028

INDICE GENERALE

Presentazione [*Luigi Vari*] 5

XVI Forum Teologico Interdisciplinare, 9 aprile 2011
Atti: "RIDISEGNARE L'ORIZZONTE TRA EMERGENZA E SPERANZA"

Dario Vitali
Chiesa e Regno di Dio: per recuperare il senso dell'orientamento 9

Armando Matteo
La fatica di credere al limitare delle epoche 27

Mariano Salpinone
Nella nostra storia la speranza. Per una rilettura di Ecclesia in Europa 37

Sezione miscellanea

Alberta Maria Putti
Conoscenza e teologia nella Chiesa 55

Romano Pietrosanti
*L'argomento anselmiano: via maestra alla conoscenza di Dio nell'*Itinerarium mentis in Deum *di San Bonaventura* 63

Wasim Salman
L'uomo e il tempo. Heidegger e la teologia 71

Filippo Carcione
Chiesa, realismo socio-politico ed aperture economiche nelle res novae *dei secoli XI-XIII* 101

Claudio Pietrobono
La famiglia di Leone XIII alla luce dei documenti inediti d'archivio 113

Segnalazioni bibliografiche 151
J.-P. SONNET, *L'Alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, (=Lectio, 1), San Paolo-G&B Press, Roma-Milano 2011 [Carlo Lembo]; P. ALONSO - F. PIÈLAGOS, *Storia dei Passionisti*, vol. III, Curia Generale dei Passionisti, Roma 2011 [Giuseppe Comparelli]; M. PETRICOLA, *Pensare Dio. Il Cristianesimo* differente *di Italo Mancini*, pref. C. Dotolo, (Studi e ricerche. Sezione teologica), Cittadella Editrice, Assisi 2011 [Pasquale Bua]; A. DA RE, *Le parole dell'etica*, Mondadori, Milano 2010 [Walter Fratticci]; B. STARNINO (cur.), *Il valore della testimonianza come sfida educativa*, Teseo Editore, Frosinone 2010 [Angelo Molle]

Presentazione

*Il Pontificio Collegio Leoniano di Anagni è stato fondato da Leone XIII con la lettera "*Etsi Paternam*", del 22 Agosto 1897, come un Ateneo di studi per i chierici scelti della Campagna romana." Lo stesso Leone XIII col* motu proprio*, alla stessa data della fondazione, concedeva la facoltà di conferire i gradi accademici, laurea compresa, in filosofia e teologia. Tale facoltà è rimasta in vigore fino alla pubblicazione nel 1931, della Costituzione apostolica "*Deus Scientiarum Dominus*". La Congregazione per l'Educazione Cattolica, nel 1995, erigeva il Leoniano a Istituto Teologico, aggregato alla Pontificia Facoltà Teologica "*Teresianum*".*

*Ho scelto di fare questo breve cenno alla storia gloriosa del Seminario, perché sia chiaro il pensiero, che la scelta dell'Istituto Teologico di dotarsi di una Rivista, dal titolo impegnativo, quale quello di: "*Theologica Leoniana*", è il frutto maturo di un cammino. Un percorso impegnativo, che, in più di cento anni, ha visto l' impegno serio e qualificato di molti docenti nell'insegnamento della Teologia e nella promozione della ricerca teologica. Basta sfogliare l'elenco dei nomi dei docenti, che in cento anni, hanno occupato le cattedre del Leoniano, per incontrarsi con nomi di prima grandezza nel panorama della ricerca teologica. Non sono solo glorie passate; sono molti, infatti, i docenti attuali, impegnati in prima linea nell'insegnamento e nella ricerca teologica, raccogliendo consensi e apprezzamento.*

La vocazione dell'Istituto Teologico nasce da lontano, ma rimane, pur essendosi enormemente ampliato il campo del sapere teologico, quella della sua fondazione, di essere cioè al servizio di un territorio e di favorire la ricerca teologica nelle diocesi, che vi fanno riferimento, tutte quelle del Lazio Sud e le suburbicarie. Non solo si è ampliato il campo della ricerca, ma si è arricchito anche quello dei destinatari, che non sono più solo i seminaristi, perché a essi si sono aggiunti numerosi altri studenti, religiose, religiosi, laici.

La Rivista rende questo servizio alla ricerca e allo studio della teologia nel nostro territorio, ancora più puntuale e deciso, offrendo, in maniera organica e costante i risultati del lavoro dell'Istituto, ospitando i contributi dei docenti, proponendosi come agorà *in cui possano avere l'opportunità di dare il loro contributo quanti, legati, a diverso titolo, all'Istituto svolgono la loro attività di ricerca e desiderano pubblicare i risultati del loro lavoro. Conviene ricordare come la pubblicazione della Rivista corona un cammino, che ha visto importanti pubblicazioni dell'Istituto Teologico, numeri monografici, frutto di confronto e approfondimento teologico, che restano una testimonianza preziosa della vita dell'Istituto.*

Promotori di queste pubblicazioni sono stati i Direttori, che si sono avvicendati dalla nascita dell'Istituto; i professori: Cataldo Zuccaro; Giovanni Tangorra e Lo-

*renzo Cappelletti. Inoltre la rivista del Seminario, "*Leonianum*", ha ospitato, per anni, i contributi dei docenti dell'Istituto, nella sezione "*Theologicum.*" Tutto questo impegno e la collaborazione del Seminario, che si è realizzata nella persona dei diversi rettori, fino all'attuale, don Gianni Checchinato, permettono oggi di affrontare l'impegno di una Rivista, non da principianti o dilettanti. Devo ringraziare il Direttore responsabile di "*Theologica Leoniana*", don Lorenzo Cappelletti, mio predecessore; il Direttore scientifico, professor Filippo Carcione, Ricercatore presso l'Università di Cassino; il Segretario di redazione, professor Angelo Molle, Coordinatore editoriale per i tipi di Arte Stampa (Roccasecca).*

La Rivista, a cadenza annuale, ospita, nella sua prima parte, gli Atti del Forum Teologico Interdisciplinare, che da ormai diciassette anni, si celebra nell'Istituto. Il Forum è, generalmente, il punto di arrivo della riflessione, nella quale sono coinvolti alunni e docenti, su un tema particolare. Proprio alla pubblicazione degli Atti del Forum facevo riferimento quando accennavo all'attività editoriale già svolta dall'Istituto. In questo numero pubblichiamo gli Atti dell'ultimo Forum, il XVI, celebratosi il 9 aprile 2011 dal titolo: "Ridisegnare l'orizzonte tra emergenza e speranza", con gli interventi di Dario Vitali, Armando Matteo e Mariano Salpinone. Obiettivo del Forum, colto molto bene dai relatori, era quello di passare dal diffuso atteggiamento della denuncia a quello, di cui si sente un'urgente necessità, della proposta, relativamente all'esperienza cristiana.

La seconda parte della Rivista sarà sempre dedicata a ospitare i contributi dei docenti, degli ex alunni e di quanti, a titolo diverso, sono legati all'Istituto Teologico. Questa seconda parte è preziosa perché dà spazio allo studio e alla ricerca di ognuno e permette a tutti di portare il proprio contributo, senza nessun'altra preclusione che la serietà e la natura scientifica del contributo stesso. Il sacrificio, che un lavoro come quello di una Rivista Teologica, impone, sarà ben ripagato se servirà a non far sprecare conoscenze, proposte e stimoli, che sono un bene prezioso per tutti e di cui si sente sempre più bisogno. Questa sezione, detta miscellanea, si inaugura con una serie di articoli di docenti dell'Istituto, che ringrazio per aver collaborato con entusiasmo al primo numero; nell'ordine di pubblicazione, ospitiamo gli interventi dei professori: Maria Alberta Putti, Romano Pietrosanti, Wasim Salmam, Filippo Carcione, Claudio Pietrobono.

Non mancherà una parte dedicata alla segnalazione di testi teologici, opera dei nostri docenti e testi, che saranno inviati alla nostra Rivista.

*Tocca a me, come Direttore dell'Istituto Teologico, consegnare il primo numero della Rivista "*Theologica Leoniana*"; sono sicuro della buona accoglienza, e sento la soddisfazione di chi coglie il frutto del lavoro di molti, un lavoro lungo un secolo.*

LUIGI VARI

XVI FORUM TEOLOGICO INTERDISCIPLINARE

Salone Leone XIII - Pontificio Collegio Leoniano
Anagni, 9 aprile 2011

"*Ridisegnare l'orizzonte tra emergenza e speranza*"

ATTI

XVI Forum Teologico Interdisciplinare, 9 aprile 2011
Theologica Leoniana 1 (2012) 9-26

CHIESA E REGNO DI DIO: PER RECUPERARE IL SENSO DELL'ORIENTAMENTO

… per viscera misericordiae Dei nostri,
in quibus visitavit nos oriens ex alto;
illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent,
ad dirigendos pedes nostros in viam pacis
(Lc 1,78-79)

1

È un luogo comune parlare oggi di smarrimento. Il sogno del progresso, che ha alimentato i traguardi della società industriale e poi di quella tecnologica, ha lasciato spazio a una devastazione dell'uomo pari alla devastazione del pianeta, sempre più sfigurato e ostile a chi ha preteso di dominarlo. L'esito della modernità è certamente la perdita di ogni certezza: l'*Übermensch* che può fare a meno di Dio e non ha bisogno di dogmi e di chiese, ha sfidato il limite, è uscito in mare aperto con la sua piccola barca e si è trovato solo, nella sfida inutile di fare il giro del mondo e ritrovarsi al punto di partenza, sempre con le stesse domande e con un vuoto di senso più vasto del mare che ha solcato.

Di fronte a questa situazione, molti hanno interpretato e continuano a interpretare il ritorno del sacro o, più vagamente, la domanda spirituale, come il segnale di una ritrovata capacità di rientrare in se stesso – come il figlio minore della parabola[1] – che prelude il ritorno a casa, il recupero del rapporto con Dio, il desiderio dell'abbraccio che riscatta il passato e consegna una nuova vita. Ma non è più il Dio cristiano ad essere cercato, né è detto che sia un dio quello che si cerca: lo spirituale dell'uomo contemporaneo è – paradossalmente – una proiezione di sé non in un dio, come diceva Feuerbach[2], ma in una immagine compiuta di sé, raggiunta attraverso una sequenza più o meno reiterata di reincarnazioni che liberano dalle scorie un essere umano che si pretende costruttore della propria salvezza.

Sono altri i maestri che l'uomo contemporaneo cerca, quelli che lo blandiscono, lo confermano, che alimentano il suo bisogno di sicurezza e non domandano sforzo, disciplina interiore, il coraggio delle scelte. Né il futuro sembra riservare un cambio di rotta, se le giovani generazioni crescono nella pretesa – mai smentita – di poter

[1] Cfr. *Lc* 15,17.

[2] L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentum,* Leipzig 1841 [trad. it.: *L'essenza del cristianesimo,* Milano 1994].

soddisfare, sempre e comunque, ogni bisogno. Con un mondo pronto non solo a soddisfarli, ma a creare altri bisogni che moltiplicano le dipendenze e rendono l'umanità infantile. Costretto al chiuso del villaggio globale, dove il mondo ripete sempre se stesso all'infinito, in una rifrazione di specchi che rimandano solo immagini di un'umanità bella e vincente, l'uomo ha perso non solo il senso critico, ma la stessa capacità percettiva, l'istinto della verità, il senso dell'orientamento nella vita.

Nel cammino della storia, che sta conoscendo un trapasso epocale, anche questo momento avrà un senso. Ma nel frattempo generazioni intere rischiano di essere espropriate del proprio futuro; di smarrirsi nei boschi di cemento della società globale; di perdere completamente la rotta, come gli uccelli migratori sbandati dalle mutazioni climatiche, o le balene che finiscono spiaggiate perché il loro sistema di orientamento è compromesso dalle onde elettromagnetiche.

Né è detto che ci sia chi si dolga di un simile stato di cose, o che, constatando lo smarrimento, voglia offrire soccorso; potrebbe addirittura cancellare i segnali indicatori, o moltiplicare i segnali di depistaggio, per speculare a mani libere sul dolore e le difficoltà di chi, posto in stato di bisogno e quindi di debolezza, è trasformato in oggetto.

Una situazione del genere pone alla Chiesa una sfida decisiva: che ne sia richiesta o meno, la comunità di salvezza, se è tale, deve poter indicare o, più umilmente, deve sapere dove andare e porsi in cammino, in un rinnovato esodo verso la piena e definitiva comunione con Dio, compimento della storia. Come a dire che la situazione presente costituisce un'opportunità straordinaria – un *kairos* – per realizzare una presenza significante dei credenti nel mondo odierno, bisognoso di Vangelo non meno dei tempi passati.

2

Come può la Chiesa rispondere a questa sfida?

Si possono studiare piani, stilare programmi, attivare strategie; ma in radice la sfida non sta nelle cose da fare, ma nel modo di essere – di esserci – nella storia, mostrando la differenza cristiana. Sta nella coscienza della Chiesa di essere e di sapersi "allogena"[3]: è in questo mondo, ma non di questo mondo. Torna a proposito la pagina della *Lettera a Diogneto*[4]*:*

[3] « … la mistericità della Chiesa è del tutto allogena, cioè né trae origine né si riduce alla Chiesa in se stessa»: R. PENNA, *Il "mysterion" paolino. Traiettoria e costituzione,* Brescia 1978, 68.

[4] *A Diogneto,* V,1-VI,1.

> «I cristiani né per regione, né per lingua, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che li differenzia, né conducono un genere di vita speciale. La loro dottrina non è nella scoperta di uomini multiformi, né essi aderiscono ad una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano uno stile di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro e ogni patria è straniera. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. Dimorano sulla terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. Non sono conosciuti e vengono condannati. Sono uccisi e riprendono a vivere. Sono poveri e fanno ricchi molti; mancano di tutto e di tutto abbondano. Sono disprezzati e nei disprezzi hanno gloria. Sono oltraggiati e proclamati giusti. Sono ingiuriati e benedicono; sono maltrattati ed onorano. Facendo del bene vengono puniti come malfattori; condannati gioiscono come se ricevessero la vita. Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci perseguitati, e coloro che li odiano non saprebbero dire il motivo dell'odio. A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani».

Se in passato la relazione con il mondo è stata declinata in termini oppositivi, identificando il mondo con le tenebre, oggi questo atteggiamento – quantunque sia ripreso in molte letture di gruppi cristiani che invocano un ritorno al passato – appare fuori luogo. La *Gaudium et Spes* ha indicato alla Chiesa la via della condivisione: «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo»[5]. Per quanto la sua prospettiva di fondo peccasse di un ottimismo forse eccessivo, la costituzione segnava finalmente la ricomposizione di un rapporto con l'uomo, che lungo i secoli della modernità si era progressivamente estraniato dalla Chiesa in nome della sua autonomia e libertà.

Ma la presenza nel mondo, la scelta di essere in favore dell'uomo in sé non basta, se non porta la differenza cristiana. Troppe volte si ha l'impressione che la vicinanza della Chiesa all'uomo si risolva in un filantropismo della carità, opera di un'agenzia dedita più alla promozione umana che all'annuncio e alla testimonianza del Vangelo che salva. Naturalmente, l'annuncio sarebbe sterile e contraddittorio se non si sostan-

[5] *GS* 1.

ziasse della carità. E tuttavia la differenza cristiana sta nell'annuncio che «il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al Vangelo» (*Mc* 1,15). In proposito mi sembra illuminante un passaggio di *Lumen Gentium:* «Il popolo messianico, pur non comprendendo di fatto tutti gli uomini e apparendo talora come un piccole gregge, costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo in una comunione di vita, è pure da lui preso per essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra, è inviato a tutto il mondo»[6].

3

È in grado la Chiesa di sostenere una testimonianza così alta? In via di principio, sì. Resta la promessa del Signore che «le porte degli inferi non prevarranno su di essa» (*Mt* 16,18): «ecco, io sono con voi fino alla fine del mondo» (*Mt* 28,20). Ma dove i battezzati smarrissero la loro fede, dove la trafila delle generazioni cristiane si interrompesse, la testimonianza cristiana risulterebbe debole, incerta. La fine tragica di Chiese storiche, incredibilmente ricche di santità e dottrina, dimostra come il rischio non sia così remoto oggi, soprattutto per le Chiese in Europa[7]. La deriva del cristianesimo come religione civile ne è una dimostrazione: quando non solo accade, ma è teorizzata una divaricazione – che implica una estraniazione – tra fede e pratica religiosa, il cristianesimo rischia di scadere in forme di sopravvivenza del sacro, pompose nelle loro espressioni esteriori ma svuotate di ogni significato per la vita degli uomini.

Un simile stato di cose radicalizza ulteriormente la domanda, che potrebbe essere formulata nei termini seguenti: la Chiesa ha ancora futuro, o è condannata ad essere – come ormai sembra, soprattutto in Occidente – un soggetto residuale e irrilevante? Nel qual caso assomiglierebbe tanto a quei gruppi impegnati in giochi di società, che ricostruiscono con cura ambienti del passato, belli a vedersi nella loro rappresentazione scenica, ma inesorabilmente fuori dal tempo e dalla realtà, estranei al vissuto degli uomini e delle donne di oggi, utili per un momento di evasione ma non per un progetto di vita condiviso. La realtà sarebbe invece quella del mondo, capace di omologare tutti alle sue logiche, con il rischio di cancellare la differenza cristiana[8].

Ciò che impressiona è soprattutto l'incapacità ad unire le forze in un progetto condiviso di vita ecclesiale. Basta pensare alla moltiplicazione di gruppi, associazioni,

---

[6] *LG* 9

[7] Cfr., in merito, la lucida esortazione post-sinodale *Ecclesia in Europa* di Giovanni Paolo II [28.06.2003], in *EV* 22, 413-589.

[8] Cfr. l'acuto libretto di E. BIANCHI, *La differenza cristiana,* Torino 2006.

movimenti, spesso presentati come «frutto» del concilio Vaticano II: la singolarità delle loro esperienze associative, difese come manifestazioni dello Spirito, ha un effetto di frammentazione del corpo ecclesiale. A ben vedere, più che *nella* Chiesa, questi gruppi si pensano come *la* Chiesa, arrivando di fatto a costituirsi come Chiese parallele, con un tasso altissimo di autoreferenzialità.

Né la situazione è migliore nel campo dell'ecclesiologia, che appare un cantiere sempre aperto, dove si è costretti ad abitare in una casa sempre da ristrutturare, più per il gioco infinito delle varianti proposte o imposte dagli addetti ai lavori, che per una reale esigenza di chi ci abita. La variabile impazzita dei modelli ecclesiologici appare come la cartina al tornasole della stagione post-conciliare, segnata da una reazione a catena che ha reso difficili i processi di attuazione e di recezione del Vaticano II: se c'è un dato evidente nella situazione attuale della Chiesa è la mancanza di un modello ecclesiologico condiviso, che orienti i credenti in una sola direzione, che li sorregga a vivere la comunione, che li faccia essere e sentire parte di un cammino comune.

Le proposte di rilettura dell'ecclesiologia assomigliano tanto – mi si passi l'immagine – ai fuochi d'artificio che illuminano per un istante la notte con un'esplosione di colori, subito cancellati dallo sparo successivo. Certo, l'uniformità della manualistica preconciliare, con il suo ritornello monocorde sulla Chiesa come *societas perfecta,* era troppo. Ma è troppo anche questa sfarinatura del discorso ecclesiologico, dove l'importante è differenziarsi, sempre e comunque, dalle proposte altrui. Sarebbe necessario e urgente convenire – nel senso più pregnante del termine – su una visione di Chiesa in cui la giusta pluralità dei modelli non mettesse perennemente in questione gli elementi fondamentali, quasi fosse un'onda sismica senza fine.

4

L'esigenza di ricomporre in sintesi proposte tanto disparate si era già avvertita nel sinodo dei vescovi a vent'anni dal concilio[9], quando la comunione era stata pensata come principio formale sufficiente per ricondurre a unità i tanti elementi e le tante prospettive sulla Chiesa maturate nell'immediato post-concilio, in un clima di perenne scontro dialettico. Nonostante gli sforzi in questa direzione di Magistero e teologia, il tentativo non sembra riuscito, forse perché il termine, senza essere equivoco, si

[9] Sinodo dei Vescovi, Lineamenta *Ex Ecclesiae coetibus* de vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo viginti annis a concilio Vaticano II elapsis [28.01,1985], in *EV* 9, 1340-1409; Relatio finalis *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* [7.12.1985], in *EV* 9, 1779-1818.

presta facilmente a molteplici interpretazioni, che conducono ad esiti differenti a seconda dell'aspetto della comunione maggiormente sottolineato. Peraltro, al di là della pertinenza o meno dell'affermazione, l'ecclesiologia di comunione è apparsa a molti come una imposizione, una scelta dall'alto che ha segato il dibattito sull'ecclesiologia conciliare, concentrata in quel periodo sull'alternativa tra le immagini di Popolo di Dio e Corpo di Cristo.

Peraltro, l'esito di quel tentativo starebbe a dimostrare che la richiesta di un modello condiviso di Chiesa sia anacronistica e comunque impresentabile: in un quadro culturale ed ecclesiale segnato da una molteplicità irriducibile di orientamenti, ventilare un'esigenza del genere può apparire come un'imposizione intollerabile, che contrasta con un legittimo pluralismo. E tuttavia, la molteplicità delle esperienze ecclesiali e dei principi ecclesiologici che le fondano non può avere come esito la confusione, l'incomprensione: in una parola, una Babele. Lo Spirito fa la Chiesa una. La nota dell'unità non è una condizione estrinseca, imposta alla Chiesa dal di fuori; quella semmai è l'uniformità, che livella o addirittura cancella le legittime e necessarie diversità. L'unità è sempre composizione delle infinite ricchezze che lo Spirito dona alla Chiesa.

Ma a quali condizioni si fa questa unità? La scelta di imporre dall'alto una concezione ecclesiologica che informi poi tutta la prassi ecclesiale, magari attraverso interventi disciplinari, rappresenta una scorciatoia. Né è pensabile che si costruisca a tavolino il modello in base a una sorta di minimo comune multiplo – o di massimo comun divisore – determinato dai pochi elementi accettati da tutti. La sola percorribile, anche oggi, è di ascoltare «ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (cfr. *Ap* 2, 7.11.17.29; 3,6.13.22). Si tratta di rendere possibili e attivare quei processi di ascolto che permettono al consenso di formarsi, non già in base ai meccanismi dell'opinione pubblica, ma nel discernimento di come il Signore guida la comunità di salvezza nel volgere dei tempi, riavviando un cammino ecclesiale che il conflitto delle interpretazioni rallenta, quando non blocca del tutto. In questa direzione, il recupero del *sensus fidei* proposto dal concilio potrebbe e dovrebbe costituire un "luogo" privilegiato della prassi ecclesiale[10], a patto che si creda davvero che "tutti sono profeti nel Popolo di Dio", e si decida responsabilmente non solo di ascoltare l'altro, ma di renderlo capace di esprimersi, sottraendolo a una relazione di dipendenza che non di rado è stata utilizzata – e non solo in un lontano passato – come strumento di potere.

---

[10] In proposito, mi permetto di rimandare a D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede,* Brescia 1993; ID., «Sensus fidelium e opinione pubblica», in *Gregorianum* 82 (2001) 689-717; ID., «Universitas fidelium in credendo falli nequit», in *Gregorianum* 86 (2005) 607-628.

Sulla base di un ascolto "sinfonico", la pluralità dei modelli ecclesiologici e delle esperienze ecclesiali maturate nel periodo post-conciliare può risultare una ricchezza, a patto di mettere fine al gioco della discussioni fine a se stesse, per ricercare insieme un modello ecclesiologico condiviso. Si può accettare il cantiere aperto, si possono sopportare i disagi dei lavori in corso se si intravede la conclusione dell'opera, la possibilità di abitare finalmente la casa! Più che vagheggiare un ipotetico Vaticano III, perché al Vaticano II sarebbe mancato il coraggio della riforma, o invocare un ritorno al modello tridentino di Chiesa che il Vaticano II avrebbe compromesso, la cosa più saggia è quella di stare sulle carte, per capire il progetto, prima di liquidarlo, con il rischio – come dice il proverbio – di buttare con l'acqua anche il bambino.

5

Si tratta, in ultima analisi, di fissare gli elementi portanti dell'ecclesiologia conciliare. Proprio in relazione al tema del *forum* – «Ridisegnare l'orizzonte, fra emergenza e speranza» – è possibile focalizzare uno dei assi portanti che sostengono l'architettura ecclesiologica conciliare. Mi riferisco al rapporto – fondato sulla differenza – tra Chiesa e Regno di Dio, che costituisce uno dei più importanti recuperi del Vaticano II, peraltro non dovutamente sottolineato nei testi di ermeneutica conciliare. In effetti, sono state altre le questioni che hanno maggiormente polarizzato l'attenzione, probabilmente perché promettevano guadagni immediati sul terreno della riforma della Chiesa, o comunque offrivano appigli per un dibattito che ha arroventato e reso irrespirabile l'aria del post-concilio[11]. Al contrario, su tale argomento il linguaggio ecclesiale si è fatto incerto, mostrando quasi un imbarazzo a parlare della vita eterna, forse nel timore di esporsi all'accusa marxista della "religione come oppio dei popoli", ma disattendendo del tutto la lezione conciliare.
Ma senza profondità escatologica, la *Lumen Gentium* risulta del tutto incomprensibile. In effetti, il recupero di una visione misterica della Chiesa, sancito dal capitolo I della costituzione, procede secondo uno schema storico-salvifico che si compie nella comunione ultima con Dio: «I credenti in Cristo [Dio] li ha voluti convocare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata fin dalla creazione del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica alleanza e istituita "negli ultimi tempi", è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo

[11] Basti pensare, per fare un esempio, alla discussione infinita sull'alternativa tra Chiesa corpo di Cristo e Chiesa popolo di Dio; o alla polemica intorno a carisma e istituzione.

eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale »[12]. Come a dire che la Chiesa si comprende in ragione della sua destinazione al Regno, per cui quella escatologica è una dimensione costitutiva e caratterizzante della Chiesa.
D'altronde, quasi ogni numero del capitolo I si conclude con un rimando alle cose ultime. *LG* 3 presenta l'azione salvifica di Cristo, nel quale il Padre «si compiacque di ricapitolare tutte le cose». *LG* 4 afferma che lo Spirito santo «fa ringiovanire la Chiesa e continuamente la rinnova, e la conduce alla perfetta unione con il suo Sposo». Per *LG* 5, «mentre va lentamente crescendo, la Chiesa anela al Regno perfetto, e con tutte le forze spera e brama di unirsi al suo re nella gloria». *LG* 6 conclude l'illustrazione delle immagini neotestamentarie di Chiesa con «la Gerusalemme di lassù», la sposa dell'Agnello, precisando che, «mentre cammina su questa terra come pellegrina, lontana dal Signore e come in esilio, [la Chiesa] cerca e gusta le cose di lassù dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio, dove la vita della Chiesa è nascosta con Cristo in Dio, fino a quando si manifesterà con il suo Sposo nella gloria». Per *LG* 7 la Chiesa, corpo di Cristo e sua pienezza, è ricolma dei doni del suo Signore, affinché sia tutta protesa e pervenga a tutta la pienezza di Dio. Bellissima, poi, la chiusa del capitolo: «La Chiesa prosegue il suo pellegrinaggio tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, annunziando la passione e la morte del Signore finché egli venga. Dalla potenza del Signore risorto viene corroborata per vincere con pazienza e carità le sue afflizioni e difficoltà interne ed esterne e per svelare al mondo con fedeltà, anche se in modo umbratile, il mistero di lui, fino a quando sarà alla fine manifestato in piena luce» (*LG* 8).
Tutte queste citazioni ribadiscono con forza la diastasi tra la Chiesa e il Regno di Dio, affermata in *LG* 5, che costituisce il Popolo di Dio in una condizione permanente di esodo verso la patria, che sarà compiuto quando «Dio sarà tutto in tutti» (*1Cor* 15,28): «La Chiesa, fornita dei doni del suo Fondatore e osservando fedelmente i suoi precetti di carità, di umiltà e di abnegazione, riceve la missione di annunciare e instaurare fra tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo Regno costituisce in terra il germe e l'inizio»[13].

6

Quanto la dimensione escatologica sia costitutiva della natura stessa della Chiesa lo dimostra la struttura della *Lumen Gentium,* costruita sull'asse Chiesa-Regno: i ca-

[12] *LG* 2.

[13] Già *LG* 3, parlando della missione del Figlio, aveva parlato della Chiesa come «*Regnum Dei iam praesens in mysterio*», che cresce visibilmente nel mondo per l'azione potente di Dio.

pitoli II e VII, rispettivamente sul Popolo di Dio e sull'indole escatologica della Chiesa pellegrinante nella sua relazione con la Chiesa celeste, si richiamano come due termini in evidente reciprocità, che portano a considerare la Chiesa come popolo di Dio in cammino verso il Regno. Si tratta di una rappresentazione dinamica, dove la distanza che separa l'umanità dal compimento in Dio è colmata dal movimento in avanti: quello della storia, con le sue alterne vicende, che il credente crede orientata teleologicamente, e quello della vita, intesa come un continuo passaggio «di gloria in gloria», fino alla conformazione piena dell'uomo all'immagine di Cristo (cfr. *2Cor* 2,18).

Ora, proprio questa semplicissima verità – che la Chiesa non è il Regno di Dio – è in grado di imprimere un dinamismo straordinario alla vita ecclesiale, mettendo definitivamente in questione il modello ecclesiologico medioevale, che della identificazione tra Chiesa e Regno faceva il suo asse portante. Il motivo è noto: la lotta per le investiture, combattuta per garantire la *libertas Ecclesiae* contro le ingerenze del potere imperiale, ha progressivamente spostato la comprensione della Chiesa dal registro teologico a quello politico: se ancora nella *Summa* di Tommaso d'Aquino Cristo è il capo del corpo, e la Chiesa è compresa in termini misterici, nella donazione continua della *gratia capitis* alle membra del corpo[14], a nemmeno mezzo secolo di distanza Jacopo da Viterbo, nel *De regimine christiano*[15] – convenzionalmente ritenuto il primo trattato di ecclesiologia – interpreta la relazione tra il capo e il corpo come il vincolo che intercorre tra il *rex* e il *regnum:* Cristo è *caput invisibile* della Chiesa, suo regno, su cui governa attraverso il suo vicario in terra, il papa, a cui tutti sulla terra – imperatori, re, principi – sono sottomessi.

Lo schiaffo di Anagni – vero o metaforico che sia – segnerà la fine di un mondo che aveva fatto del papa il centro e il vertice del sistema sociale: la modernità si potrebbe anche descrivere come il cammino di emancipazione dei regni cristiani dalla soggezione della tutela ecclesiastica. Si spiega così la storia dell'Europa, fatta di continui strappi, dove ogni irrigidimento e scomunica da parte di una Chiesa arroccata in posizione di difesa prepara lo strappo successivo: umanesimo, razionalismo, empirismo, illuminismo, idealismo fino alle forme della negazione aperta di Dio, fenomenologia, esistenzialismo fino alle ultime derive del pensiero debole sono le tappe di una estraniazione che arriva a negare le radici cristiane dell'Europa[16].

---

[14] *Summa Theologiae,* III, 8, 1. 5. 6.

[15] Esemplare in questo senso l'opera di Jacopo da Viterbo, *De regimine christiano,* scritto a ridosso della promulgazione della bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII (1301), dove lo scivolamento dalla prospettiva teologica a quella politica e espressamente teorizzato.

[16] Cfr. in proposito Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Europa* [Esortazione post-sinodale, 28.06.2003], in *AAS* 95(2003) 649-719; *EV* 22, 413-589.

Ma – paradossalmente – sono anche il cammino di purificazione, che ha permesso alla Chiesa di prendere coscienza che la scelta di misurarsi sulle istituzioni di questo mondo – in questa direzione andava l'idea di *societas perfecta* – finiva per costringerla non solo dentro le coordinate di questo mondo, ma anche alle sue logiche, perdendo proprio la differenza cristiana nel momento stesso in cui la affermava. La Chiesa che si è identificata con il Regno come cifra più grande dei regni della terra ha finito per trasferire il Regno di Dio nel presente della Chiesa, invece di orientare la Chiesa alla pienezza del Regno. Ha finito per rendere il Popolo di Dio un popolo tra gli altri, invece di essere «stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere mirabili di lui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce mirabile» (*1Pt* 2,9).

Al contrario, la differenza cristiana sta proprio nel fatto decisivo che il senso e la consistenza della storia – di ciascuno e dell'intera umanità – è data dal suo compimento ultimo: la comunione con Dio. Se questo è vero, la questione che investe oggi il cristianesimo riguarda l'urgente recupero del tema escatologico alla coscienza credente: pena un vissuto di fede privo di orizzonte, tutto concentrato nell'esperienza presente, quasi che tutto si risolvesse nelle cose di questo mondo.

7

Nel momento in cui si intensifica il dibattito sull'eredità conciliare, va ribadito che una lettura del Vaticano II che riduca il fine della Chiesa al dialogo con il mondo contemporaneo è unilaterale e non corrisponde al dettato dei documenti che il concilio ci ha consegnato. Se a questo si riducesse il fine della Chiesa, avrebbero ragione i detrattori del Vaticano II che ascrivono al concilio una concezione orizzontale della Chiesa, senza dimensione verticale e senza tensione escatologica. Certamente il dialogo con il mondo contemporaneo è uno degli scopi principali del concilio[17], ed è anche un lascito irrinunciabile che il concilio ha consegnato alla Chiesa. Poche parole risultano tanto incisive come il proemio della *Gaudium et spes:* «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore»

[17] Paolo VI disegnava il programma del concilio, descrivendone gli scopi principali, «che per ragione di brevità e di migliore intelligenza noi indicheremo in quattro punti: la conoscenza o, se così piace dire, la coscienza della Chiesa; la sua riforma; la ricomposizione di tutti i cristiani nell'unità; il colloquio della Chiesa con gli uomini di questo tempo». Va da sé che il primo punto è decisivo e determinante per i seguenti.

(*GS* 1). In questo *incipit* si condensa tutto il faticoso percorso di alfabetizzazione al linguaggio degli uomini che la Chiesa ha riappreso dalla *Rerum Novarum* in poi. Ma anche qui la presenza cristiana tra gli uomini non è solo un *esserci* accanto agli altri, benché già questo sia un valore umano altissimo. La solidarietà, il rispetto e l'amore verso l'intera famiglia umana (cfr. *GS* 3) sono motivati dal carattere escatologico della Chiesa: «La comunità dei discepoli di Cristo è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Per questo motivo [*quapropter*] la Chiesa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (*GS* 1).

Dunque, è impensabile – e improponibile – una vita ecclesiale estraniata dal mondo in ragione del rimando al Regno dei cieli. Piuttosto, è questo rimando che caratterizza la presenza della Chiesa nel mondo: senza, la Chiesa sarebbe come il sale che perde il suo sapore, o come la luce sotto il moggio (cfr. *Mt* 5,13-16). All'umanità, di cui condivide la condizione di provvisorietà e caducità[18], la Chiesa può portare questo rimando a un orizzonte ulteriore, dove dirigere un cammino che rischia altrimenti di essere un eterno ritorno su di sé, o un vagare senza meta verso un futuro intrastorico. Al mondo la Chiesa non può indicare altro che il suo fine, che è poi il fine di tutta l'umanità. Il Vaticano II è chiaro in proposito: «Questo popolo messianico ha per capo Cristo, … ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, … ha per legge il nuovo precetto di amare come Cristo ci ha amati, … ha per fine il Regno di Dio» (*LG* 9). Ancora: «La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo, quando verrà il tempo della restaurazione di tutte le cose e quando con il genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo» (*LG* 48).

La Chiesa di Cristo è dunque relativa al Regno, nella doppia accezione del termine: a) che non è assoluta[19]; b) che, piuttosto, esiste in relazione a una realtà a cui necessariamente si riferisce e di cui dice qualcosa. Se, per un verso, la Chiesa non può mai

[18] Cfr. *Rm* 8,21.

[19] Non è che in passato questa verità non fosse affermata: ma la dipendenza asserita era da Cristo che dall'alto dona alla Chiesa tutti i doni necessari per la salvezza. In questo modo la Chiesa poteva pensarsi rispetto al mondo come Regno di Dio già in atto. Il legame Chiesa-Regno non cancella la dimensione cristologica, piuttosto la sottolinea con più evidenza, perché subordina e finalizza l'essere e l'agire della Chiesa in vista del Regno, di cui diventa «segno e strumento» nel momento stesso in cui «è in Cristo come sacramento» (*LG* 1).

coincidere con il Regno, per l'altro non può essere pensata senza rimando al Regno. Esiste, in altre parole, un legame fondante che istituisce una correlazione, in cui è il Regno a determinare la Chiesa e non viceversa. Ne discende che la Chiesa è per definizione realtà penultima, provvisoria, che è se stessa unicamente a condizione di essere in cammino verso la realtà che la compie. E solo a tale condizione è «segno e strumento» del Regno, di cui è qui in terra è «il germe e l'inizio» (*LG* 5). Come a dire che la Chiesa, ogni volta che si concentra unicamente sul presente e lo assolutizza, rischia di smarrire se stessa e di mancare alla sua missione[20].

8

Né questo può mai significare che la Chiesa possa estraniarsi dal cammino della storia, in una qualche rivisitazione della religione come «oppio del popolo»[21]. Piuttosto, significa che non può pensare il presente che alla luce del futuro escatologico, non solo già rivelato, ma già in atto dentro la storia, come il lievito nella pasta (cfr. *Mt* 13,33), come «il granello di senape che… fa rami così grandi che gli uccelli del cielo possono fare il nido alla sua ombra» (*Mc* 4,31s). Così la relazione al Regno suggerisce alla Chiesa due atteggiamenti che caratterizzano e sostanziano la testimonianza cristiana: quello della *tensione escatologica* e quello della *riserva escatologica*.

In realtà, la tensione escatologica è ben più di un atteggiamento: se la Chiesa è così relativa al Regno da essere determinata nella sua stessa natura da questo riferimento, non può che costruirsi su questa misura, percepirsi e proporsi come *Regnum Dei iam praesens in mysterio*. Il Regno, in altre parole, è la cifra, il modello, la *conditio sine qua non* della Chiesa: la quale ripete come in uno specchio l'immagine del Signore, e passa di gloria in gloria verso questo compimento (cfr. *2Cor* 3,18), in uno schema platonico al rovescio, dove l'idea compiuta che riverbera sul volto della Chiesa non è all'origine, in un ipotetico mondo delle idee, ma in avanti, nel futuro

[20] Non è fuori luogo richiamare qui la contraddizione stridente che oggi si palesa con frequenza nella vita religiosa, per definizione dedicata al Regno di Dio nella povertà, castità e obbedienza, e tuttavia drammaticamente condizionata e invischiata nell'amministrazione di un patrimonio ingente, accumulato nel tempo attraverso donazioni, che diventa spesso oggetto di vere e proprie speculazioni finanziarie.

[21] Va notato che il marxismo ha attuato in modo drammatico ciò che contestava alla religione in genere, al cristianesimo in particolare: se questo alienava l'uomo, distogliendolo dal presente in ragione di un premio futuro, il marxismo toglieva all'uomo anche il premio futuro, in nome di un presente nel quale costruire un'umanità futura più perfetta, della quale egli non sarebbe mai stato parte. Sul carattere messianico del marxismo, cfr in particolare E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959 [traduzione italiana: *Il principio speranza,* Milano 1994].

che ci attende, da dove Cristo glorificato attira tutta la creazione verso il compimento. E tuttavia tale dimensione escatologica, per non rimanere un postulato, deve necessariamente tradursi in atteggiamenti, scelte, percorsi che mostrino con evidenza l'identità della Chiesa come Popolo in cammino verso il Regno. In altre parole, la Chiesa è chiamata a manifestare nella sua vita il suo essere per il Regno, a rendere evidente la diastasi tra il già e il non-ancora, sulla quale si comprende tanto l'identità del cristiano come *homo viator,* che quella della Chiesa come «pellegrina». Come a dire che la relazione al Regno impegna la Chiesa ad attuare nel presente della storia quei segni che manifestano il Regno: l'amore fraterno, la pace, la giustizia, la libertà, la lotta al peccato e al male in tutte le sue forme. «Il Regno di Dio – dice l'apostolo – non è questione di cibo o bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito santo» (*Rm* 14,17): qui si colloca e da qui si spiega l'agire cristiano nei vari ambiti della convivenza umana, a favore dell'uomo, accanto a tutti gli uomini di buona volontà.

Ma la tensione escatologica si allenta e perde forza profetica se manca la *riserva escatologica,* vale a dire la capacità critica di giudicare ogni realizzazione di questo mondo in relazione al Regno e alla sua venuta. Con la stessa forza con cui partecipa all'edificazione della città dell'uomo in vista della città di Dio, il credente è chiamato a resistere a quelle forme di realizzazione della convivenza umana che siano contrarie al Regno e alla sua giustizia. Questo non significa una qualche forma di crociata per l'instaurazione di una *societas christiana,* ma una difesa dell'uomo e della sua dignità a partire dalla sua identità di creatura a immagine di Dio, che non ha il suo compimento in questo mondo, ma nella comunione con Dio. Nei tanti areopaghi della vita sociale, politica, economica i cristiani sono chiamati ad essere presenti e ad affermare, con coraggio della verità pari al rispetto dell'altro, la logica evangelica del Regno. E, per essere veramente credibile, la Chiesa è chiamata ad applicare il criterio della riserva escatologica anche a se stessa e alle sue istituzioni: se la verità della sua azione nella storia dipende dalla capacità di anticipare il Regno, questa verità implica anche la scelta di sottoporre a continua verifica e addirittura il coraggio di cancellare – a tutti i livelli della Chiesa – le strutture che riflettono le logiche di questo mondo più che quelle del Regno.

9

La diastasi tra Chiesa e Regno rimanda prepotentemente all'idea di orientamento. Capacità di cui è carente l'uomo contemporaneo, provvisto di tutte le mappe e di tutti i navigatori, o dotato di satellitari, per cui sa sempre dove si trova, anche se spesso non sa dove andare. Strumenti del tutto inutili quando si tratta di orientarsi nel cammino della vita, dove conta unicamente la propria capacità di scelta.

Il valore che la tradizione cristiana ha dato all'orientamento si percepisce in tutta la sua portata guardando le antiche cattedrali e tutte le chiese in genere, preferibilmente orientate sull'asse E/O. La scelta rispondeva al motivo simbolico di mostrare la necessaria relazione a Cristo, «*oriens ex alto*», di cui la Chiesa è al tempo stesso il corpo e la sposa, rendendo con questo anche la sua destinazione alla gloria, e quindi la condizione di pellegrina in cammino verso la patria celeste, dove si ricongiungerà pienamente e definitivamente al suo Signore. In questo modo l'assemblea radunata celebrava – e aveva coscienza di celebrare e di vivere – i santi misteri come anticipazione della Gerusalemme celeste. A ben vedere, l'architetto – meglio sarebbe dire: il teologo che scriveva la sua opera non sulle pergamene ma sulle pietre – cercava una corrispondenza tra la chiesa-edificio e la chiesa-comunità, assemblea di uomini e donne che, celebrando la loro fede, esprimevano la loro identità di popolo di Dio in cammino verso il regno anche attraverso un edificio che illustrasse plasticamente la relazione Cristo-Chiesa. La scrittura era chiarissima, e i suoi significati facilmente intelligibili, anche senza note esplicative di accompagnamento. D'altronde, la capacità di lettura dei simboli cristiani era talmente connaturata all'esperienza cristiana, che si creava una circolarità virtuosa tra fede e arte: i simboli alimentavano la fede illustrandola, e la fede penetrava i simboli comprendendone le implicazioni e traducendole in vita[22].

La possibilità di recuperare il senso dell'orientamento sta nel ristabilimento della distinzione tra Chiesa e Regno. Senza questa differenza, la Chiesa non saprebbe dove andare, né saprebbe dove si trova al presente: la destinazione al Regno è l'imperativo che spinge la Chiesa a fissare l'orizzonte per intravedere il riverbero della presenza di Cristo risorto, Alpha e Omega della storia; a scrutare il cielo nella notte del mondo per individuare la stella polare che orienta in modo sicuro il cammino, o la rotta[23]. Vale la pena di raccogliere la lezione degli antichi Camuni[24], i quali erano soliti indicare cinque punti cardinali: l'Est e l'Ovest, il Nord e il Sud, tutti da determinare in base al punto in cui si trovava colui che scrutava il cielo. Ecco, la Chiesa situata nella storia, deve sapere di essere "nel mondo", ma non "del mondo", orientando il cammino verso il Risorto che attira l'umanità verso il compimento del Regno. Anche per-

[22] Il riferimento ai cicli pittorici o scultorei a tema biblico – le cosidette *bibliae pauperum* – è d'obbligo: in tempi di analfabetismo diffuso, erano quelli i testi di catechismo.

[23] La tradizione cristiana parla di navata per indicare lo spazio longitudinale dell'edificio sacro, con chiara allusione alla nave, simbolo della Chiesa diretta verso il porto del Regno. Per una descrizione della nave come simbolo della Chiesa, cfr H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa,* Roma 1971.

[24] Si tratta di un antico popolo situato in quella che è oggi la Valle Camonica, in provincia di Brescia. Il simbolo astronomico in questione è stato scelto dalla Lombardia come logo della regione.

ché non si tratta di cercare una terra sconosciuta con l'aiuto della stella, o della bussola, come i cercatori delle Indie che scoprirono le Americhe, ma di andare incontro al Regno, nella consapevolezza che ogni strada è quella buona quando si ha chiara e ferma la destinazione e si è deciso di andare.

Conoscevano bene questa logica i monaci, i quali vivevano la *stabilitas loci* – tutta la vita dentro quattro mura, costruite però come un varco verso l'*Oriens ex alto,* il Cristo che viene. Così il coro, ma anche la sala capitolare e il dormitorio stavano sulla parete est dell'abbazia, in modo che tutta la vita della comunità, riflesso – almeno nell'intenzione – della comunione dei santi, si svolgesse con un riferimento escatologico evidentissimo[25]. Si avviava così un cammino interiore, un esodo da questo mondo al Padre che – attraversando i deserti dell'anima – avrebbe avuto compimento nella «domenica senza tramonto»[26]. L'ascesi affinava la capacità di orientamento, senza la quale il cammino dell'uomo diventa un continuo ritorno al punto di partenza, girando in tondo su se stessi, come chi si è perso nel deserto. A questo assomiglia certo cammino di Chiesa, dove il presente manca della profondità escatologica, e il futuro si riduce all'evocazione di una realtà vaga, lontana, una specie di Atlantide dello spirito avulsa dalla storia, incapace di dare all'uomo una meta.

10

Ma cosa può muovere la Chiesa a volersi pellegrina? Cosa può sottrarre il Popolo di Dio a uno smarrimento che si risolve in paura a muoversi?

La speranza!

Ultimamente il magistero dei papi ha insistito su questo punto. Alla *Deus Caritas est,* Benedetto XVI ha fatto seguire la *Spe salvi,* nella quale afferma che[27]:

---

[25] Questo modello architettonico è soprattutto evidente nell'abbazia cistercense, costruita intorno al chiostro (*claustrum*) come un perfetto quadrato (simbolo dell'umano portato a perfezione), in cui la chiesa era disposta sul lato nord (perché dalle tenebre può difendere solo Dio), con il coro rivolto a est, senza abside, per mantenere dritta anche la parete sul lato est, dove sono collocati, al piano terra la sala capitolare e sopra i dormitori, direttamente in collegamento con la chiesa, perché i monaci potessero scendere direttamente in coro per santificare il tempo ad ogni ora del giorno e della notte. Il lato sud era invece il luogo delle cucine, ma anche dei laboratori (per combattere l'ozio, detto anche demone meridiano, con il lavoro), mentre il lato ovest, punto di contatto con il mondo, era ovviamente occupato dalla foresteria. Cfr. M.M. Davy, *Initiation à la symbolique romane,* Manchecourt 1977.

[26] Conferenza Episcopale Italiana, *Messale Romano,* 344: «Prefazio delle domeniche del Tempo Ordinario X».

[27] Benedetto XVI, *Spe salvi,* 1 [Lettera enciclica, 30.11.2007].

> "*Spe salvi facti sumus"* – nella speranza siamo stati salvati (*Rm* 8,24). La "redenzione", la salvezza secondo la fede cristiana, non è un semplice dato di fatto. La redenzione ci è offerta nel senso che ci è stata donata la speranza, una speranza affidabile, in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto e accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino.

Prima di lui Giovanni Paolo II aveva dedicato al tema l'esortazione post-sinodale *Ecclesia in Europa*[28], testo tra i più belli del papa polacco, purtroppo passato quasi inosservato. In esso è la Chiesa stessa ad essere tentata «da un offuscamento della speranza» di fronte alla deriva di popoli una volta cristiani, che non sembrano più capaci di memoria delle proprie radici[29]. L'invito è a tornare a Cristo risorto, vivente nella sua Chiesa, per tornare ad essere testimoni del «vangelo della speranza» anche per il nuovo millennio[30]:

> Non è indifferente per la costruzione della città dell'uomo all'immagine della nuova Gerusalemme, che scende "dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo" (*Ap* 21,2) e si riferisce direttamente al mistero della Chiesa. È un'immagine che parla di una *realtà escatologica:* essa va oltre tutto quello che l'uomo può fare; è un dono di Dio che si compirà negli ultimi tempi. Ma non è un'utopia: è *realtà già presente*. lo indica il verbo al presente usato da Dio – "Ecco, io faccio nuove tutte le cose" (*Ap,* 21,5) –, con l'ulteriore precisazione: "Ecco, sono compiute!" (*Ap* 21,6). Dio infatti sta già agendo per rinnovare il mondo; la Pasqua di Gesù è già la novità di Dio. Essa fa nascere la Chiesa, ne anima l'esistenza, rinnova e trasforma la storia.
> Questa novità comincia a prendere forma anzitutto *nella comunità cristiana,* che già ora è "dimora di Dio con gli uomini" (*Ap* 21, 3), nel cui seno Dio già opera, rinnovando la vita di coloro che si sottomettono al soffio dello Spirito. La Chiesa è per il mondo segno e strumento del Regno che si realizza anzitutto nei cuori. Il riflesso di questa stessa novità si manifesta anche *in ogni forma di umana convivenza animata dal Vangelo*. Si tratta di una novità che interpella la società in ogni momento della storia e in ogni luogo della terra, e in particolare la società europea che da tanti secoli ascolta in Vangelo del Regno inaugurato da Gesù.

---

[28] GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa* [Esortazione post-sinodale, 28.06.2003]. Non mi soffermo sul testo, dal momento che costituisce il tema specifico della seconda comunicazione del *Forum*.

[29] *Ibidem.,* 7.

[30] *Ibidem,* 106-107.

Sta qui la sfida più urgente di quella «emergenza educativa» su cui i vescovi italiani hanno tanto richiamato l'attenzione. Senza speranza lo sguardo è chiuso sulle cose immediate, i progetti non prendono forma, i sogni si spengono, l'attesa si estenua e tutto perde consistenza e profondità. Il dramma dell'uomo di oggi è che non attende più nulla, che non spera e non desidera più; o peggio, desidera ciò che gli è stato inoculato come bisogno dalla società dei consumi, e non «la vita buona del Vangelo». Di quest'uomo tornato bambino – anche nella presunzione di sé – la Chiesa deve farsi accompagnatrice umile e paziente, per insegnargli «a camminare tenendolo per mano» (*Os* 11,3), affinché riprenda l'esodo verso il Regno. In questo impegno può sostenerla l'immagine indimenticabile della speranza scolpita dalle parole di Ch. Peguy[31]:

> Perché le mie tre virtù, dice Dio, le tre virtù mie creature
> sono esse stesse come le mie altre creature, della razza degli uomini.
>
> La Fede è una Sposa fedele.
>
> La Carità è una Madre, una madre ardente, piena di cuore,
> o una sorella maggiore, che è come una madre.
>
> La Speranza è una bambina da nulla
> che è venuta al mondo il giorno di Natale dell'anno scorso. […]
> Eppure è questa bambina che traverserà i mondi,
> questa bambina da nulla,
> lei sola, portando le altre, che traverserà i mondi compiuti.
> Come la stella ha guidato i tre re fin dal fondo dell'Oriente verso la culla di mio Figlio,
> così una fiamma tremante, lei sola guiderà le Virtù e i Mondi. […]
>
> La piccola speranza avanza tra le sue due sorelle grandi e non si nota neanche.
> Sulla via della salvezza, sulla via carnale, sulla via accidentata della salvezza, sulla strada
> interminabile, sulla strada tra le due sorelle grandi
> la piccola speranza avanza tra le due sorelle grandi,
> quella che è sposata e quella che è madre.
>
> E non si fa attenzione, il popolo cristiano non fa attenzione
> che alle due sorelle grandi, la prima e l'ultima,
> e non vede quasi quella che è in mezzo, la piccola, quella che va ancora a scuola,
> e che cammina persa nelle gonne delle sue sorelle.

[31] Ch. Peguy, 'Il portico del mistero della seconda virtù', in Id., *I misteri,* Milano, 1978, 165-168.

E crede volentieri che siano le due grandi che tirano la piccola per mano,
in mezzo, tra loro due
per farle fare quella strada accidentata della salvezza.
Ciechi che sono che non vedono invece che è lei nel mezzo
che si tira dietro le sue sorelle grandi.

Dario Vitali

XVI Forum Teologico Interdisciplinare, 9 aprile 2011
Theologica Leoniana 1 (2012) 27-35

LA FATICA DI CREDERE AL LIMITARE DELLE EPOCHE

1. Da dove veniamo?

> «Immagina che il paradiso non esista / è facile se ci provi / non c'è l'inferno sotto di noi / sopra di noi soltanto il cielo / immagina tutta la gente / che vive solo per il presente / immagina che non ci siano nazioni / non è difficile farlo / niente per cui uccidere o per cui morire / e neppure nessuna religione / immagina tutta la gente / che vive la propria vita in pace…
>
> tu dirai che io sono un sognatore / ma non sono l'unico / spero che un giorno ti unirai a noi / e il mondo diventerà unito
>
> immagina che non esista la proprietà (privata) / immagino che tu ci riesca / nessuna necessità di avidità o di fame / una comunità di uomini / immagina tutta la gente / che si divide il mondo intero
>
> tu dirai che io sono un sognatore / ma non sono l'unico / spero che un giorno ti unirai a noi / e il mondo vivrà come una cosa sola».

Il testo citato è la traduzione italiana della famosissima canzone di John Lennon, *Imagine*, vero manifesto di un'intera epoca. Un invito a una nuova forma di immaginazione, a un nuovo disegno dell'orizzonte, il cui punto di stabilità è il seguente: *nessuna vita buona dell'umanità è possibile finché si continua ad alimentare un'immagine/un desiderio del paradiso*. Ed è senz'altro possibile individuare nella forza "eretica" di questa canzone una soglia di passaggio che ancora oggi orienta lo sguardo del cittadino medio occidentale nei confronti dell'esistenza.

Il testo è del 1971 e porta davvero a compimento la lunga gestazione della cultura diffusa contemporanea, comunemente nominata come "mentalità postmoderna". Ne è come il parto, la nascita, l'annuncio ufficiale, la sua presa di parola. Segna un'epoca, una cesura.

Dietro una tale proposta di una vita buona affidata all'azzeramento della realtà del paradiso, è opportuno cogliere il lento ma forte cammino della costituzione della cultura postmoderna, il cui punto di inizio deve essere collocato, a mio avviso, nell'anno 1859[1].

È l'anno in cui Darwin pubblica il famoso testo *L'origine delle specie*, che avvia una decisa contestazione dell'immaginario classico circa la collocazione e la desti-

[1] Cfr. A. Matteo, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Assisi 2011[3].

nazione dell'uomo nell'universo, un immaginario la cui paternità è platonica, ma al quale il cristianesimo aveva con saggezza adeguato la propria proposta di fede. Sullo schema/orizzonte platonico di una vita umana, che da Dio procede e a Dio ritorna e che trova nell'anima immortale il suo principio di senso e quindi di felicità, Darwin sferra il primo taglio netto: l'origine dell'uomo non è nell'*alto*, ma è nella catena dell'evoluzione umana. È una sorta di taglio alla Fontana su un dispositivo immaginativo ben collaudato. Ma è solo il primo taglio.

Segue subito dopo Marx: a suo avviso non possiamo più attendere il paradiso; bisogna invece collocare, quale che sia, ogni possibile redenzione dell'umano qui sulla terra. La destinazione dell'umano non è più collocata oltre la storia: anticipo politico di Lennon. Non deve sfuggire a questo punto l'impatto che ora ottiene pure la teoria di Freud circa la *consistenza* dell'anima: quest'ultima non è un principio metafisico, una sorta di cordone ombelicale dell'uomo con il paradiso, ma è null'altro che pura energia, equamente disponibile al bene e al male. Altro taglio!

Che cosa sta capitando? Nietzsche ovviamente intuisce tutto perfettamente e prima degli altri: l'Occidente sta dismettendo gli occhiali forgiati da Platone per cogliere l'orizzonte e la direzione del mondo. Lentamente prende congedo dall'immaginario classico di un mondo a due livelli, fisico e metafisico, e da un dispositivo concettuale che assegna al livello non fisico il primato ontologico e assiologico. Tale operazione trova poi ulteriore conforto in un altro grande cambiamento paradigmatico accaduto all'inizio del XX secolo: quello circa la verità. La trasformazione che si può ampiamente registrare, tra il 1905 e il 1910, nell'ambito della letteratura, della musica, della fisica, della pittura, della filosofia, della stessa teologia, della matematica, porta a cogliere come non più sopportabile la netta distinzione tra vero e falso, giudicata oltre misura violenta a favore invece di una concezione multiprospettica della realtà, che rilegge ora tutto – verità e falsità – in termini di alterità dei punti di vista.

Ma forse ciò che più d'ogni altra cosa incide e sferra il colpo mortale al dispositivo platonico è il grande evento delle due guerre e soprattutto l'Olocausto. Di fronte all'inaudita violenza che si scatena in queste tragedie, di quali altri reperti fossili vi sarebbe bisogno per accertare la forte contiguità tra l'umano e l'animale? E di quale altro esperimento o analisi si avrebbe bisogno per accertare che, di divino, l'anima umana ha ben poco? E quale speranza oltreterrena potrebbe rendere giustizia alle vittime innocenti di Hitler, di Mussolini e di Stalin?

Ad Auschwitz crolla definitivamente il piccolo vecchio mondo antico di matrice platonica, che aveva assicurato alla fede cristiana un efficace punto d'appoggio sull'immaginario collettivo per circa due millenni. Ma non si tratta di filosofia, si tratta di cosa si debba intendere appunto per vita buona, di cosa debba ora guidare le sorti della ricerca della felicità cui ogni uomo è chiamato.

Sono certamente questi profondi rivolgimenti strutturali che portano la Chiesa verso la straordinaria stagione del Concilio, il quale resta senz'altro punto di riferimento per lo stile e per l'approccio con cui ha affrontato la questione. Più precario è la valutazione invece per quel che riguarda la capacità del Concilio di ri-disegnare efficacemente un orizzonte cosmico-antropologico all'altezza della costellazione antiplatonica ormai in fase di avanzata realizzazione e compimento. Ci prova, certo, e con buoni risultati pure, ma la vera tragedia del Concilio è il fatto che la sua conclusione coincide con il primo grande vagito della mentalità postmoderna, cioè con la prima grande entrata in scena di un uomo postplatonico, che lega ormai la ricerca di un mondo felice e unito alla completa abdicazione del paradiso. È l'uomo del Sessantotto, la cui forza sta nel raccogliere e rilanciare tutte le istanze di quel cambiamento di prospettiva avviato appunto da Darwin, da Marx, da Freud e da Nietzsche. Ora non conta più lo spirito, ma il corpo, non conta più l'eterno, ma l'istante, non conta più l'unità, ma la pluralità, non conta più l'autorità, ma la democrazia, non conta più la verità, ma l'opinione, non conta più la comunità, ma il singolo. Insomma: *non canta più Platone, ma John Lennon...* Certo, la forza che queste idee hanno avuto sull'esistenza dei singoli sarebbe inimmaginabile senza il contemporaneo avvento della tecnica, degli sviluppi sorprendenti della medicina e soprattutto senza il grande sviluppo economico e quindi il benessere che è affluito nelle nostre case negli ultimi quarant'anni[2].

2. Dove siamo?

Giungiamo così al nostro oggi, nel tempo della mentalità postmoderna, la cui cifra invito a cogliere in quel desiderio di vita buona legato alla *cacciata del paradiso*, proposto da Lennon.

Già questo primo elemento ci istruisce a sufficienza sulla fatica di credere oggi e non è un caso che Benedetto XVI insista continuamente sulla necessità, per la comunità credente, di recuperare l'istanza escatologica quale primo elemento per provare a ri-disegnare un orizzonte alternativo a quello postmoderno ampiamente post-platonico[3].

La fatica di credere, infatti, che oggi noi registriamo in modo particolare nelle nuove generazioni, da una parte, certamente dipende dall'avvento di una cultura che

[2] Cfr. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi 2009; A. Matteo, *Come forestieri. Perché il cristianesimo è divenuto estraneo agli uomini e alle donne di oggi*, Soveria Mannelli 2008.

[3] Basti qui il rifermento all'enciclica *Spe salvi* [30.11. 2007].

ha dichiarato inessenziale il paradiso per la felicità umana, dall'altra, dipende pure dai contraccolpi che proprio l'immaginario postmoderno ha sull'elementare della vita, sulla sua effettiva capacità di indirizzare il soggetto umano a una buona destinazione.

Come non riconoscere, infatti, che oggi vi è pure una grande fatica del vivere? Da una parte abbiamo ricevuto quasi come "un dono supernaturale" circa trent'anni di vita in più, dall'altra in nome dell'abbattimento di ogni tabù e autorità fissate – cosa di per sé anche positiva – non vige alcun limite "culturale" alla libera espansione ed espressione del singolo. Abbiamo perso quasi ogni pudore. Da una parte, ancora, la tecnica ci offre mezzi vari (dagli interventi chirurgici alle pillole colorate) per incidere con efficacia sui dinamismi della nostra esistenza, dall'altra non ci sono più istruzioni e valutazioni condivise circa l'umano che è comune. Tanta grazia, certamente, ma anche grande pena!

È così finito, per esempio, il determinismo dell'età (cioè il fatto che ad ogni età corrisponda un certo tipo umano), è pure finita la prevedibilità del ciclo di vita (studente, fidanzato, lavoratore, marito e ovviamente studentessa, fidanzata, casalinga/lavoratrice, moglie), è crollata l'unità della coscienza (ogni io è un piccolo parlamento di voci), si sono sbriciolati i grandi sostantivi che segnavano gli stati di vita (padre, madre, insegnante, prete, politico, ecc.), è quasi agli sgoccioli la possibilità stessa di ammalarsi e morire in pace – esperienze sensibili della finitezza dell'umano. Rimane come grande *imput* condiviso l'imperativo dello sviluppo, dell'autopromozione, dell'efficienza.

Un'esistenza dunque abbastanza "agitata". E cosa resta in tutto ciò della "vita buona"? Dove si è andata a collocare nell'immaginario diffuso del tempo della cacciata del paradiso? Qui mi pare sia il punto più importante da afferrare: *il paradiso si è semplicemente trasferito*. Oggi il paradiso si chiama "giovinezza". Se riesci a restare giovane (non la giovinezza nello spirito, ma proprio la fisicità della giovinezza fino alla fissazione stessa di mettersi i vestiti dei giovani), allora hai diritto alla felicità. Questa è la vera rivoluzione copernicana che oggi domina il nostro mondo, i rapporti intergenerazionali e che alla fine decide della fatica di credere, nel nostro tempo. È stato Marcel Gauchet a parlare per primo di rivoluzione copernicana[4]. Se fino a trent'anni fa tutti desideravano essere "adulti", cioè godere di uno stato di vita, collegato positivamente a un contesto di potere, di autonomia di pensiero e di scelte, a un contesto di prestigio sociale, oggi tutti desiderano restare "giovani". Vi è una paura matta

[4] Cfr. M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio*, Milano 2010. Si veda pure: F. BONAZZI – D. PUSCEDDU, *Giovani per sempre. La figura dell'adulto nella postmodernità*, Milano 2008.

del "bianco": infinite sono le tinte per i capelli; vi è un letterale orrore della vecchiaia: secondo un'indagine condotta sotto la direzione di Ilvo Diamanti, per gli italiani si diventa vecchi dopo gli 83 anni, ma questo significa che, essendo l'aspettativa di vita in Italia di 82 anni, da noi si diventa vecchi dopo la morte[5]. Vi è così un odio contro ogni malattia e indebolimento del fisico.

Il mito della giovinezza – la giovinezza come paradiso – ha ormai colonizzato il cuore di ogni adulto (specialmente di coloro che sono nati dopo il 1946) ed è all'origine pure del blocco dei rapporti intergenerazionali e quindi della cosiddetta emergenza educativa. Se negli adulti, i giovani non vedono altro che una pazza corsa verso un'impossibile giovinezza, se in loro non vedono altro che una folle continua autocelebrazione, se in loro non vedono altro che l'infinito calpestare di ogni possibile limite, legge, istruzione, per raggiungere il paradiso della giovinezza, se in loro non vedono altro che l'amarezza del non essere più giovani come loro, in che cosa dovrebbero loro interessare? E tutto questo mentre aumentano per i giovani le occasioni in cui mettere pericolosamente in gioco la propria libertà e la propria esistenza e diminuisce la forza del vincolo sociale di isolare e marginalizzare il ribelle.

La causa dell'emergenza educativa è il rapido avvicinarsi delle generazioni tra di loro: adulti non più adulti non godono più di quella differenza, che l'età, l'esperienza, i fallimenti, i successi, predispondono quale condizione asimmetrica per un possibile dialogo educativo.

Inoltre l'autoreferenzialità di un mondo adulto aggredito dal mito del giovanilismo fa sì che l'attenzione offerta ai giovani sia minima: cosa dire degli ultimi dati circa la disoccupazione giovanile? Cosa dire del fatto che un universitario in Italia guadagna meno di un diplomato? Cosa dire dei contratti predisposti per i giovani, che non consentono loro di mettere su famiglia, di fare figli? Tutto ciò crea una grande sfiducia nella vita: non si crede alla vita come promessa, cosa che è una premessa fondamentale per una vita di fede. Più radicalmente sono gli adulti stessi a trasferire una grande sfiducia nella vita, occupati come sono a continuamente remare contro l'inesorabile viaggio dell'orologio biologico. Adulti dalle passioni tristi.

Per dare plasticità a quanto detto, mi piace qui riportare il pensiero di Carlo Nanni, che dà voce a molti dei nostri giovani, quando si relazionano con i loro adulti di riferimento: «Come volete che vi crediamo se voi stessi ci comunicate con la vostra vita, con i vostri modi di fare, con i vostri modi di reagire che siete scontenti, nervosi, aggressivi, pieni di paure, che vedete tutto e sempre nero, che non riuscite a fidarvi veramente, perché siete chiusi in voi stessi o non avete fiducia in voi stessi, in noi,

[5] I. Diamanti, *Sillabario dei tempi tristi*, Milano 2009, 64.

negli altri, nelle cose che succedono, nelle novità che sopravvengono, nelle tendenzialità che si prospettano? Che cristianesimo è il vostro, se poi contraddite con la vita quella fiducia che proclamate con la parola?»[6].

Proprio la contraddizione qui richiamata tra parole e gesti degli adulti, è all'origine di ciò che ho definito altrove *la prima generazione incredula* dell'Occidente: il fatto cioè che i nostri ventenni e trentenni, pur avendo frequentato la parrocchia, pur avendo ricevuto i sacramenti dell'iniziazione cristiana, pur essendosi avvalsi dell'insegnamento della religione cattolica per circa 13 anni, sono oggi sostanzialmente *estranei* all'esperienza di fede cristiana, vivono cioè senza far interloquire l'istanza evangelica della bella compagnia di Dio con la ricerca di un senso dell'umano. È loro mancata la testimonianza viva in famiglia del fatto che Dio non sia un fatto dei preti, della Chiesa e delle suore. Ma che Dio ha a che fare con la custodia e con la promozione dell'umano[7].

Una generazione, dunque, quella dei nati dopo il 1981, figlia di genitori che hanno continuato a chiedere i sacramenti della fede, ma senza fede nei sacramenti, hanno portato i figli in Chiesa e da Gesù, ma non hanno portato la Chiesa e Gesù ai loro figli, hanno favorito l'ora di religione ma hanno ridotto la religione a una semplice questione di un'ora; che hanno invitato alla preghiera e alla partecipazione alla messa, ma senza pregare o partecipare loro stessi alla messa. Hanno imposto, questi adulti, una divergenza netta tra le loro istruzioni e la loro testimonianza di vita, una divergenza che ha avallato l'idea che la frequentazione della vita in parrocchia e all'oratorio e pure l'insegnamento di religione fosse un semplice passo obbligato per l'ingresso nella società degli adulti e tra gli adulti della società. Che Dio non serve alla felicità umana.

A questo si aggiungano altri due dati: il primo che la nostra Chiesa fatica a riconoscere questa prima generazione incredula (impera ancora la figura immaginaria del "credente non praticante") e continua nella ordinaria amministrazione delle cose, il secondo l'emergere di un nuovo ateismo che non solo dichiara Dio come inessenziale per la realizzazione umana, ma addirittura quale principale ostacolo per essa[8].

---

[6] C. NANNI, *Educare cristianamente. Lettere spirituali a educatori, insegnanti e formatori*, Leumann 2008, 200.

[7] Cfr. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Soveria Mannelli 2010.

[8] Ecco poi su cosa punta R. Dawkins per promuovere la sua battaglia a favore dell'ateismo: «Immaginiamo, con John Lennon, un mondo senza religione. Immaginiamo un mondo senza attentatori suicidi, senza 11 settembre, senza 7 luglio. Immaginiamo un mondo senza crociate, cacce alle streghe, congiure delle polveri, spartizioni dell'India, guerre israelo-palestinesi, persecuzioni di ebrei "deicidi", "disordini" nell'Irlanda del Nord, "delitti d'onore", telepredicatori con capelli cotonati e abiti sgargianti

Da qui un intreccio davvero terribile: i giovani a casa hanno imparato una vita e un mondo senza paradiso, secondo la lezione di Lennon, nella cultura diffusa (soprattutto a Liceo e all'Università) ricevono l'idea che Dio è contro la vita e contro la felicità umana, più in generale respirano un'aria da liquidazione totale, di sfiducia malcelata contro la vita, e quando infine vengono in Chiesa, poiché per noi loro sono già del tutto credenti (non praticanti), li riempiamo di istruzioni morali, di precetti e di verità da sapere, che però essi non sanno come raccordare con la loro esistenza, se non sul registro dei sensi di colpa. E quindi se ne vanno.

3. Verso dove andare?

Per rispondere alla domanda circa il "verso dove" del cammino attuale e prossimo della Chiesa, desidero partire da un'osservazione acuta e pertinente del card. Martini: «A volte sembra possibile immaginare che non tutti stiamo vivendo nello stesso periodo storico. Alcuni è come se stessero ancora vivendo nel tempo del Concilio di Trento, altri in quello del Concilio Vaticano Primo. Alcuni hanno bene assimilato il Concilio Vaticano Secondo, altri molto meno; altri ancora sono decisamente proiettati nel terzo millennio. Non siamo tutti veri contemporanei, e questo ha sempre rappresentato un grande fardello per la Chiesa e richiede moltissima pazienza e discernimento»[9].

Da una tale osservazione emerge netto l'invito ai credenti ad accompagnare le proprie anime a un diventare *presenti* al presente, secondo la stupenda lezione di Gesù, che per trent'anni si fa compagno dell'uomo della porta accanto. C'è, dunque, bisogno di un'incarnazione della teologia e della programmazione pastorale. Di uno sviluppo di ciò che è stato giustamente definito "fenomenologia profetica" (E. Salmann): descrizione in controluce e come controcanto di ciò che sta succedendo nel cuore dell'umanità e indicazione di luoghi nevralgici intorno cui lavorare. Senza un tale accompagnamento teologico, la pastorale resta cieca, e, ovviamente, senza lasciarsi ferire dalle istanze vive del cammino della Chiesa, la teologia resta vuota.

Ora, alla luce delle cose dette nei paragrafi precedenti, tre mi paiono essere le istanze prioritarie del cammino ecclesiale prossimo futuro:

- impostare una nuova evangelizzazione dell'adultità;
- recuperare la forza "eretica" del cristianesimo;
- riscoprire Gesù quale misura felice dell'umano.

---

che spillano quattrini agli allocchi [...]. Immaginiamo un mondo senza talebani [...]» (*L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere,* Milano 2007, 14) .

[9] C. Martini, *Educare nella postmodernità*, cur. F. Monaco, Brescia 2010, 29.

In primo luogo, si dovrà prestare maggiore attenzione a una nuova "evangelizzazazione" dell'adultità. Finché si presenterà il crescere come un perdere qualcosa, un allontanarsi da quel paradiso che è la giovinezza, allora l'emergenza educativa resterà tale. La strada per questa nuova benedizione dell'adultità richiede la forza di "addomesticare" l'elementare della vita. Pur in mezzo ai tanti cambiamenti che hanno segnato la nostra umanità, dobbiamo recuperare il senso della vita, nel suo significato elementare di nascita, crescita, sviluppo, maturazione, vecchiaia e morte. Dobbiamo iniziare nel non abusare del nome di "giovane" e di "giovinezza". Vi è uno strato elementare dell'essere uomo che dobbiamo renderci di nuovo familiare.

Accanto a questo, vi è da recuperare il senso della speranza soprattutto per gli adulti: la morte non illuminata da una speranza, fa paura, in quanto fa segno al nostro diventare nulla. Da questo punto di vista la mentalità da *Beatles* è una sfida per chiunque abbia a cuore la vita buona dell'uomo. Ha giustamente scritto la professoressa Maria Teresa Moscato che «nella sparizione dell'idea di educazione» gioca un ruolo importante la «progressiva riduzione dell'esperienza (e della pratica) religiosa nelle generazioni adulte». Ed ha aggiunto che «nella misura in cui non siamo più religiosi non riusciamo più a percepire la necessità dell'educazione e la responsabilità comune verso di essa»[10].

Insomma: se non si tiene ferma la collocazione del paradiso lì dove esso sta (compito proprio del religioso), allora si inizierà un'affannosa sua ricerca lì dove esso non si trova. Qui si deve esercitare la forza *eretica* del cristianesimo in questo nostro tempo: la sua denuncia decisa che *questo mondo non è il paradiso*, ma che il paradiso esiste e si deve immaginare lì dove esso sta. Per questo possiamo *amare* anche l'età adulta, possiamo accogliere senza risentimento e rancore la malattia e la morte. E solo da un nuovo amore per l'adultità, pur con tutti i limiti che essa ha, può riprendere il dialogo intergenerazionale, che, più che un procurare cose ai giovani, è propriamente un *prendersi cura di loro*, un testimoniare un vero «tu mi interessi»; un dialogo intergenerazionale che ha il dinamismo di un rosario continuo di domande, di un esercizio empatico di ascolto, di un accompagnamento alla scoperta e all'elaborazione dei moti interiori dell'anima, di un'indicazione di classici da leggere e da discutere, di una condivisione di esperienze, di un'affidabile promessa di presenza: «io sono con te». Che è fare la propria parte perché altri trovi la sua parte. Che è più precisamente la disponibilità a perdere tempo con i giovani perché i giovani non perdano

[10] M.T. MOSCATO, *La questione educativa nell'iniziazione cristiana per le nuove generazioni*, http://www.chiesacattolica.it/ucn/siti_di_uffici_e_servizi/ufficio_catechistico_nazionale/00013296_Maria_Teresa_Moscato.html

tempo dietro a impegni di piccola taglia. La testimonianza dell'amabilità e dell'*affidabilità* della vita.

Da ultimo dobbiamo mettere più in gioco la forza autentica del cristianesimo, che è ovviamente Gesù Cristo, misura felice dell'umano. Come andare oggi incontro alla fatica di credere? Il terreno di incontro per questo lavoro dovrebbe essere il riconoscimento che oggi vi sia pure una fatica di vivere: quella fatica che si palesa nel feriale districarsi tra le tante opportunità che ci sono offerte e le mille tragedie di ogni giorno, tra le numerosissime possibilità a nostra disposizione e la fatica di arrivare a sera con un minimo di serenità, tra le cento vite che non abbiamo ancora vissuto e che titillano di continuo il nostro cuore e quell'unica nostra storia di vita dove non sempre i capitoli seguono un'auspicabile trama lineare e sensata. E penso che la proposta teologica di C. Theobald sul cristianesimo come stile abbia più di un punto a suo favore: partire da dove tutto è cominciato, dall'incontro con Gesù, in cui è brillato un altrimenti umano pienamente compiuto, che si offre quale promessa di riconciliazione del desiderio di vita buona a chiunque lo incontri[11].

Chi è Gesù? Un uomo infinitamente contento di essere al mondo, un uomo attraversato da cima a fondo da una felice riconciliazione con l'esistenza, un uomo che ovunque e con chiunque si sente a casa. E la sua è una contentezza che non lo isola dagli altri, anzi è promessa e premessa perché anche altri possano riconciliarsi con loro stessi e con il mondo, promessa e premessa che trovano nella compagnia benedetta e benedicente dell'Abbà il loro fulcro. Egli rivela in tutto ciò un Dio desideroso di servire l'umano e un uomo bisognoso dell'amore di Dio per non smarrirsi nei sentieri dell'esistenza. La religione che egli inaugura non vuole imbrigliare o mortificare l'energia vitale dell'uomo, non si lascia rinchiudere in un passato remoto da replicare, non illude nessuno con promesse di benessere a buon mercato, ma invita l'uomo – ogni uomo, ogni donna – a conquistare il mondo senza perdere l'anima.

Si deve, allora, riscoprire la forza magnetica di Gesù, la provocazione inscritta nella sua *infinita contentezza di esistere*, che diventa premessa perché ciascuno possa riconciliarsi con la vita: non si lotta mai contro la vita, nemmeno per paura della morte.

Nell'orizzonte futuro delle nostre comunità, amo immaginare adulti *contenti* di essere adulti e credenti, perché afferrati dalla felice misura umana di Gesù, il quale ci ha narrato di un paradiso in cui c'è posto per ciascuno, un paradiso che sostiene/alleggerisce la nostra fatica di vivere.

ARMANDO MATTEO

[11] Cfr. Ch. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Una maniera di fare teologia nella postmodernità*, I-II, Bologna 2009-2010.

XVI Forum Teologico Interdisciplinare, 9 aprile 2011
Theologica Leoniana 1 (2012) 37-51

NELLA NOSTRA STORIA LA SPERANZA. PER UNA RILETTURA DI *ECCLESIA IN EUROPA*

"Figlio dell'uomo, potranno queste ossa rivivere?" (*Ez* 37,3).

È questa la domanda che si presenta dinanzi nel momento in cui si cerca di cogliere in uno sguardo d'insieme l'Europa, in cui resta incancellabile e ineludibile la traccia segnata emblematicamente dall'esperienza di Auschwitz.

Dovrà considerare questa domanda chiunque vorrà mettersi in ascolto delle indicazioni contenute nell'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* firmata da Giovanni Paolo II il 28 giugno 2003[1]; il testo ci invita a custodire nel cuore tutta la realtà dell'Europa con quello spirito evangelico che illumina e che, proprio per questo, ci permette di abbracciare la concreta realtà. Ecco perché occorre fin da subito farsi carico di quell'alone di tristezza o per lo meno di disinibizione che avvolge chiunque si accinga a considerare la realtà dell'Europa, giunta al sec. XXI dalla nascita di Cristo.

Per questo partiamo da una domanda tipicamente apocalittica, con cui Dio sembra chiedere se l'uomo sarà pronto a passare dal suo sguardo pieno di amarezza, a quello evangelico, carico di speranza. In fondo, il cammino avrà senso solo se ci permetterà di riscoprire nella storia il sorriso di Gesù risorto, invocare la diffusione del suo Spirito così che la speranza teologale, dono della fede, sia per ogni uomo testimonianza e proposta di una vita che nella carità diventa bella e trasformante.

La domanda del profeta Ezechiele potrebbe rielaborarsi in altri termini: «come si deve ricostruire la cultura etico-spirituale dell'Europa, che è scossa fin nelle più profonde radici, che sventola al vento come una bandiera strappata su campi di cadaveri? […] Che genere di educazione, d'insegnamento, di cultura si deve dare alla prossima generazione perché questa rinascita sia possibile? […] questo compito enorme e quasi senza speranza potrà riuscire in qualche modo?»[2]. Queste sono le domande che già nel 1917 si poneva Max Scheler e che certamente Giovanni Paolo II aveva fatto sue e custodiva nel cuore con un desiderio che a ridosso della caduta del muro di Berlino lo aveva portato con entusiasmo a indire per la prima volta un Sinodo continentale, che si rivolgeva proprio all'Europa intera.

---

[1] GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa* [Esortazione post-sinodale, 28.06.2003], in *L'Osservatore Romano*, 29.06.2003. D'ora in poi verrà indicata come *EE*.

[2] M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Roma 1991, 468 [citato in *Testimoni di Cristo. Documenti ufficiali dell'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Europa: "Ut testes simus Christi qui nos liberavit" sintesi originali degli interventi e "Dichiarazioni" finale dei Padri Sinodali*, cur. M. Ubaldi, Roma 1992, 6].

Prima di procedere oltre, penso però che sia utile qualche ulteriore premessa che aiuti a chiarire ciò di cui stiamo parlando.

L'esortazione post-sinodale rappresenta il frutto compiuto del Sinodo dei Vescovi.

Fu Paolo VI, all'inizio della quarta sessione del Concilio Vaticano II, ad annunciare il desiderio di istituire un "Sinodo dei vescovi" che, come dirà il motu proprio *Apostolica sollicitudo*, doveva essere una «ripresentazione della collegialità episcopale». Pertanto, al di là delle problematiche teologico-giuridiche sulla natura di questo istituto[3], esso rappresenta, comunque, una modalità concreta di attuazione del ministero episcopale che guida e custodisce il Popolo di Dio. Un istituto che contempla diverse modalità di realizzazione: nel nostro caso ci riferiamo al Sinodo «speciale»[4].

È perciò in questo esercizio collegiale del *munus regendi* che sorge l'esortazione del Papa. Il contesto della sua nascita viene però ulteriormente specificato dalle parole con cui il card. Schotte, segretario generale del Sinodo dei Vescovi, presentò i *Lineamenta* che davano l'avvio alla riflessione in preparazione al secondo Sinodo per l'Europa: «Non sfugge certamente all'attenzione la significativa circostanza, secondo la quale il Santo Padre nella lettera Apostolica *Tertio Millennio Adveniente*, ai numeri 21 e 38, preannunciando in vista del Giubileo del 2000 la "serie di Sinodi", incentrati sul tema della evangelizzazione, comunica la sua intenzione di celebrare sinodi continentali per l'America, per l'Asia, per l'Oceania, senza far cenno ad altre iniziative sinodali. Invece fu durante il suo viaggio apostolico in Germania, nella sua allocuzione all' "Angelus" del 23 giugno 1996 a Berlino, che convocò una seconda assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi. Tale decisione è degna della massima attenzione per le sue caratteristiche cronologiche e geografiche, ma soprattutto per la sua portata ecclesiale e pastorale.

Nella cronaca ecclesiastica, infatti, non è facile trovare qualcosa di simile, almeno nei tempi recenti. È vero che il Sinodo è un'istituzione giovane nella Chiesa e pertanto sarebbe inadeguato cercare al suo interno riscontri storici su lunghi periodi. Ma è pur certo che riveste carattere di eccezionalità l'atto di dedicare ad un unico conti-

[3] Il motu proprio *Apostolica Sollicitudo*, 1, definiva il Sinodo «partes agens totius catholici episcopatus»: *AAS* 57 (1965) 775. L'espressione, ripresa nel decreto *Christus Dominus*, 5 non fu inserita nel CJC del 1983 che evitò così di esporsi su un problema in merito al quale le posizioni teologiche non erano convergenti.

[4] Il Sinodo "speciale" prima del CJC del 1983 veniva chiamato "particolare". Così dopo il Sinodo particolare per l'Olanda (1980), il primo Sinodo "speciale" fu il continentale per l'Europa, annunciato da Giovanni Paolo II presso la tomba di S. Metodio, in Cecoslovacchia il 22.04.1990 col tema: *Siamo testimoni di Cristo che ci ha liberato*.

nente i lavori di un'intera assemblea sinodale, per due volte a breve intervallo di tempo»[5].

Possiamo perciò dire che fu l'occasione del Grande Giubileo del 2000 a dare a Giovanni Paolo II il desiderio di provare a "ridisegnare l'orizzonte"[6] ed a stimolarlo verso la convocazione di Sinodi Speciali per i cinque continenti. Pertanto, come in qualche modo invita a considerare il card. Amato nella sua breve presentazione di *Ecclesia in Europa*[7], che fu l'ultima esortazione post-sinodale[8], ad ogni continente in qualche modo fu assegnato uno specifico compito da svolgere e portare avanti.

All'Africa fu affidato il tema dell'inculturazione, all'America il tema della solidarietà (con un chiaro invito ad unire il cammino dell'America del Nord con quello dell'America Latina), all'Asia si chiese di riscoprire l'universalità della mediazione salvifica di Gesù, unico Salvatore del mondo; all'Oceania di camminare gioiosamente e con fiducia con Cristo ed, infine, all'Europa si chiese di essere testimone di speranza. È come se l'orizzonte necessario all'umanità per il terzo millennio avesse bisogno di questi diversi ingredienti, da mettersi insieme.

Viene però subito da chiedersi come mai proprio all'Europa venga assegnato il compito della speranza, mentre questa viene in genere riconosciuta come tipica dei più giovani. Ora, invece, la Chiesa europea non è forse quella più anziana?

Anticipando una delle conclusioni che trarremo da questa riflessione, si potrebbe riconoscere come solo dalla rilettura della propria storia sorga la speranza! Ed è proprio per la sua storia unica e particolare che l'Europa oggi può diventare testimone di speranza.

Occorre però procedere per passi progressivi che permetteranno innanzitutto di ripercorrere brevemente il testo. Quindi, si cercherà di approfondire il testo evidenziando tre "conversioni" frutto della rilettura a nove anni dalla sua pubblicazione. Queste vogliono presentarsi più come provocazioni che come conclusioni, in una riflessione aperta finalizzata a stimolare il prosieguo nel cammino del pensiero.

---

[5] Secondo Sinodo Speciale per l'Europa, *Lineamenta*, in http:// www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/*rc_synod_doc_02061998_europe-lineamenta_it.html*. Purtroppo introvabile perché esaurito e fuori catalogo dalla pubblicazione del 1998 da parte dell'Editrice Vaticana.

[6] La citazione è chiaramente ma non forzatamente in stretto riferimento al tema "Ridisegnare l'orizzonte" del *Forum Teologico Interdisciplinare* dell'Istituto Teologico Leoniano svoltosi presso il Pontificio Collegio Leoniano il 9 aprile 2011 e all'interno del quale si è inserito il presente contributo.

[7] Cfr. A. Amato, «"*Ecclesia in Europa*" speranza per l'Europa. Un documento che ci coinvolge» in *Consacrazione e Servizio* 9 (2003) 33.

[8] *Ecclesia in Africa* [14.09.1995], in *EV* 14, 3002-3230; *Ecclesia in America* [22.01.1999], in *EV* 18, 20-195; *Ecclesia in Asia* [06.11.1999], in *EV* 18, 1772-1937; *Ecclesia in Oceania* [22.11.2001], in *L'Osservatore Romano* (Supplemento), 23.11.2001.

Infine, per non rimanere troppo sul teorico e per mostrare l'importanza della riflessione sul documento, sarà utile per lo meno accennare in un terzo ed ultimo passo ad un caso emblematico di applicazione: la questione dell'integrazione e del multiculturalismo. Argomento che ai nostri giorni è cronaca quasi quotidiana sia in Italia che in Europa.

1. Il testo

In realtà il titolo dell'Esortazione *Ecclesia in Europa* è "Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa". Già nell'introduzione viene precisato che se il primo Sinodo per l'Europa, all'indomani della caduta dei muri, fece emergere l'urgenza e la necessità della nuova evangelizzazione, questo secondo Sinodo vuole portare avanti la riflessione rivelandosi «preziosa opportunità di incontro, di dialogo e di confronto (n° 3)» fra le varie componenti che vanno ad arricchire il continente europeo.

Ci si muove in un contesto di gravi incertezze a livello culturale, antropologico, etico e spirituale, ma anche di unità e di speranza. Un'unità che, «affondando le sue radici nella comune ispirazione cristiana, sa comporre le diverse tradizioni culturali e che richiede, a livello sociale come a livello ecclesiale, un continuo cammino di conoscenza reciproca aperta ad una maggiore condivisione dei valori di ciascuno (n° 4)»; e una speranza che sorge dal saper interpretare la storia. Ecco anche perché il libro-guida scelto per la strutturazione dell'esortazione è proprio l'Apocalisse, «che dischiude alla comunità credente il senso nascosto e profondo delle cose che accadono», per aiutare le comunità cristiane a «saper interpretare e vivere il loro inserimento nella storia (n° 5)».

Il primo capitolo, *Gesù Cristo è nostra speranza*, cerca di far emergere la nostalgia della speranza in una realtà segnata dalla parola "delusione". Si tratta di riconoscere lo smarrimento della memoria e delle eredità cristiane con il conseguente rischio di dilapidare il patrimonio consegnato dalla storia. Di fronte ad una vera e propria «apostasia silenziosa (n° 9)», si offusca la speranza ed il futuro fa paura, la natalità si ferma, l'esistenza si frammenta, la solidarietà si affievolisce. Non per questo però possono dimenticarsi segni positivi di riscoperta di tanti valori propri della Chiesa, come comunità di popoli, ricca di martiri e di tanti santi, con parrocchie che reggono e movimenti che nascono, in un concreto cammino ecumenico.

Pensando alle radici dell'Europa «si deve riconoscere che queste ispirazioni hanno storicamente trovato nella tradizione giudeo-cristiana una forza capace di armonizzarle, di consolidarle e di promuoverle (n° 19)».

Nel solco dell'invito dell'Apocalisse a svegliarsi e a rinvigorirsi, il Papa nel secondo capitolo invita la Chiesa ad un vero e proprio esame di coscienza per riscoprire quella presenza del Signore grazie alla quale «la Chiesa, in quanto depositaria del Vangelo, ha concorso a diffondere e a consolidare quei valori che hanno reso universale la cultura europea (n° 25)». Occorre perciò riprendere il dialogo ecumenico in un cammino in cui «non possiamo né fermarci, né tornare indietro! (n° 31)».

Questo appello alla conversione viene poi tradotto in un invito specifico rivolto alle diverse componenti ecclesiali. Ai ministri ordinati viene chiesto di vivere il celibato per uno stile di vita aperto al trascendente; ai consacrati di custodire il primato assoluto di Dio che porta a curare i più bisognosi; ai laici viene rinnovato l'invio «nei più svariati settori del mondo (n° 41)» perché si pongano concretamente a servizio del bene comune; alle donne, di dignità pari all'uomo, si chiede di essere capaci «di accogliere, condividere e generare nell'amore, con tenacia e gratuità (n° 42)». A tutti il compito di curare e considerare la scelta di vita come «problema vitale […] e passaggio obbligato (n° 39)» per considerare la propria esistenza come risposta ad una vocazione.

I capitoli centrali, dal terzo al quinto, applicano alla speranza i *tria munera Christi*: annunciare, celebrare e servire il vangelo della speranza.

«Chiesa in Europa, la "Nuova evangelizzazione" è il compito che ti attende» (n° 45) è l'incipit del terzo capitolo in cui il Papa sottolinea la necessità della comunione nell'evangelizzazione a partire dall'«autentica collaborazione tra tutte le Chiese particolari del Continente (n° 53)» anche attraverso il Consiglio delle Conferenze Episcopali così da proseguire verso una «convinta collaborazione ecumenica (n° 54)» e un «profondo e intelligente dialogo interreligioso, in particolare con l'Ebraismo e con l'Islam (n° 55)». Sono inoltre necessari segni di santità che stimolino ad una fede «più personale ed adulta», che evangelizzi la vita sociale. A tal fine vanno valorizzate le scuole cattoliche, l'università, i beni culturali e le «nuove espressioni artistiche della fede (n° 60)» in uno slancio che punti oltre i confini europei per una *Missio ad Gentes* in cui «i cristiani in Europa non possono venir meno alla loro storia (n° 64)».

Si potrà però evangelizzare solo nella misura in cui si ricorderà che «la Chiesa che accoglie questa rivelazione è una comunità che prega (n° 68)». Ecco perché il capitolo quarto invita a «riscoprire il senso del "mistero" (n° 69)» cogliendo la liturgia come strumento di santificazione, soprattutto nella celebrazione dei sacramenti, in modo particolare l'Eucaristia e la Riconciliazione. Così la preghiera illuminerà la vita a partire dalla custodia del giorno del Signore.

Il capitolo quinto sottolinea lo stretto legame tra speranza e amore ricordando che «la carità ricevuta e donata è per ogni persona l'esperienza originaria nella quale

nasce la speranza (n° 84)». In questa carità dovranno vivere le parrocchie divenendo «palestre di comunione, fomento di autentica solidarietà (n° 87)»; questa carità farà sì che «di fronte a tante famiglie disfatte, la Chiesa si senta chiamata non ad esprimere un giudizio severo e distaccato, ma piuttosto ad immettere nelle pieghe di tanti drammi umani la luce della parola di Dio (n° 93)». Strumento privilegiato di carità, soprattutto per la «costruzione di una città degna dell'uomo (n° 97)» sarà la dottrina sociale «fatta per essere compresa anche da coloro che non appartengono alla comunità dei credenti (n° 99)» e che darà «riferimenti per poter difendere la struttura morale della libertà, così da poter salvaguardare la cultura e la società europea sia dall'utopia totalitaria della "giustizia senza libertà", sia da quella della "libertà senza verità" (n° 98)».

Un'attenzione particolare viene richiesta dal Papa per il fenomeno dell'immigrazione.

Particolarmente vibrante si presenta la conclusione del quinto capitolo che diventa quasi una "preghiera di liberazione" da una Chiesa lontana dai poveri e dalle beatitudini.

Nel sesto e ultimo capitolo, con uno sguardo alla novità che ci deriva dalla realtà escatologica, è pressante l'invito per l'Europa a «ritrovare la sua vera identità (n° 109)»; essa deve «riconoscere e ricuperare con fedeltà creativa quei valori fondamentali, alla cui acquisizione il cristianesimo ha dato un contributo determinante, riassumibili nell'affermazione della dignità trascendente della persona umana, del valore della ragione, della libertà, della democrazia, dello Stato di diritto e della distinzione tra politica e religione (n° 109)». Viene sottolineata la necessità della dimensione religiosa in un'Europa che «è qualificabile come "un *concetto prevalentemente culturale e storico*", che caratterizza una realtà nata come continente grazie anche alla forza unificante del cristianesimo, il quale ha saputo integrare tra loro popoli e culture diversi ed è intimamente legato all'intera cultura europea" (n° 108)». Per questo appare infruttuosa un'unione che sia ridotta alle sole dimensioni geografiche ed economiche. Occorre un salto qualitativo nella presa di coscienza della sua eredità spirituale con un chiaro riferimento alle radici cristiane nella Costituzione Europea. Si tratta di un'eredità che non appartiene soltanto al passato, ma che diventa progetto per l'avvenire da trasmettere alle generazioni future.

Nella conclusione dell'Esortazione il Papa ricorda che il "grande drago" è già stato sconfitto e invita a contemplare Maria, «soccorritrice del popolo cristiano nell'incessante lotta tra il bene e il male, perché "non cada" o, caduto, "risorga" (n° 124)».

2. Tre conversioni derivanti dal testo

2.1. PRIMA CONVERSIONE: UNA CHIESA EUROPEA

Completata una rapida lettura del testo viene subito da chiedersi quali siano state le reazioni a questa Esortazione. Ebbene, dopo un prima, seppure sommaria, analisi della bibliografia, verrebbe da dire che, veramente, con l'*Ecclesia in Europa* ben poco è successo[9]!

In realtà questo era l'amaro lamento che emergeva già ad un mese dalla conclusione dei lavori del primo Sinodo per l'Europa: «sinodo storico, già quasi dimenticato non solo dai mezzi di comunicazione laicisti, ma anche da quelli laici e persino dagli altri non pochi manifestamente cattolici»[10].

Allora viene da chiedersi: l'Europa non rappresenta un luogo di riflessione teologica? Esiste solo per i riferimenti ecumenici europei?

Forse proprio da questa considerazione cogliamo il primo invito del documento a convertirci ad una Chiesa europea!

Una conversione forse necessaria già sul piano accademico. Un esempio per tutti: la Santa Sede nel 2007 con Avepro cerca di portare avanti il suo inserimento nel Processo di Bologna[11], tuttavia ancora non sembra trovarsi traccia di un "Erasmus ecclesiastico": ogni studente ed ogni seminarista europeo sta al suo posto (ammesso

---

[9] Non esistono pubblicazioni specifiche anche se non manca qualche recensione: A. AMATO, «"*Ecclesia in Europa"* speranza per l'Europa», 33-45; G. MARCHESI, «L'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa»,* in *La Civiltà Cattolica* 154 (2003) 504-513; T. TURI, «I cattolici nella società della "Nuova Europa"», in *Rivista di Teologia* 45 (2004) 441-454; I. SANNA, «La Cattedrale incompiuta» in *Coscienza* 4 (2003) 4-6; J.S. MARTINS, «Gesù sorgente di speranza per l'Europa», in *L'Osservatore Romano*, 11.11.2003, 7; L. PREZZI, «Cristianesimo e identità europea», in *Il Regno-attualità* 14 (2003) 434-435; L. DALOZ, «L'Èglise en Europe. À propos de l'Exhortation Apostolique», in *Esprit et vie* 95 (2003) 3-12. Riferimenti all'Esortazione poi si trovano in interventi che di per sé non sono tanto direttamente occasionati dall'Esortazione del Papa, quanto più da eventi o momenti di cronaca in genere legati alle vicende dell'Unione Europea, come all'anniversario della firma del Trattato di Roma. Così troviamo numeri monografici: «Ri-pensare l'Europa», in *Concilium* 2 (2004); «Cristianesimo ed Europa», in *Credere Oggi* 141 (2004); «Europa e Cristianesimo», in *Communio* 200 (2005). Bisogna però rilevare che non se ne parla direttamente in *Gregorianum,* né in *Angelicum, Ecclesia, The Theology Review, Louvain Studies, The Journal of Theological Studies di Oxford, The Ecumenical Review, Rivista Latinoamericana de Teologia, Scripta Teologica; Zeitschrift fur katholische Theologie, Catholica (für ökumenische Theologie), Theològische Revue, Recherche de Science Religieuse*. La *Documentation Catholique* riporta solo il documento senza commenti; *Nouvelle Revue Théologique* cita l'esortazione per la nuova evangelizzazione ma sembra parlare più volentieri del Sinodo africano!

[10] *Testimoni di Cristo*, 5.

[11] In realtà è nel Summit del 2003 a Berlino che la Santa Sede si è inserita per la prima volta nel Processo di Bologna.

che quello sia veramente il suo). Mi sembra perciò di poter dire che le Chiese europee fanno fatica a vivere questa dimensione continentale, o per lo meno a farla recepire nel sentire comune, sia a livello teologico sia a livello popolare.

Il documento, invece, ribadisce l'importanza dello «scambio dei doni» che la Chiesa dà e riceve[12]! Non sembra evidente che il primo modo per stimolare l'Europa ad accogliere il dono della Chiesa sia quello di presentare una Chiesa che accoglie il dono dell'Europa? Possiamo solo immaginare quale ricchezza ne verrebbe se veramente riuscissimo a condividere di più il vissuto ecclesiale delle nostre Chiese europee, secondo quella comunione che è la prima testimonianza del vangelo. Una ricchezza grande per la Chiesa nel suo interno, ma soprattutto per la forza irradiante di unità e di rinnovamento che ne verrebbe all'esterno!

Infatti, ribadiva il Papa che «la forza dell'annuncio del Vangelo della speranza sarà maggiormente efficace, se sarà legata alla testimonianza di una profonda unità e comunione nella Chiesa. Le singole Chiese particolari non possono essere sole ad affrontare la sfida che le attende. C'è bisogno di un'autentica collaborazione tra tutte le Chiese particolari del continente, che sia espressione della loro essenziale comunione; collaborazione che viene sollecitata anche dalla nuova realtà europea. In questo quadro va collocato il contributo degli organismi ecclesiali continentali, a iniziare dal Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee»[13].

A tal proposito appare interessante ricordare che l'icona biblica di riferimento dell'*Instrumentum Laboris* del Sinodo era stata individuata nel brano evangelico dei due di Emmaus[14]: i discepoli delusi tornano ognuno nelle proprie case e sarà solo l'incontro con il Risorto a far ritornare e ritrovare tutti insieme, pronti ad attendere lo Spirito. Non potrebbe essere forse la carenza di speranza il motivo per cui ogni Conferenza Episcopale si concentra e a volte corre il rischio di chiudersi in se stessa? In fondo l'*Instrumentum Laboris* del Sinodo iniziavano dicendo: «grande era la speranza. […] oggi, invece …»[15]. Il tema dell'Europa legato alla Chiesa sembra ricorrere nelle riviste principalmente se non esclusivamente in riferimento alla tematica ecumenica: ma anche in quest'ambito assai dimenticata è stata la *Charta Ecumenica* che, nel 2001, chiamava ad un movimento europeo[16]!

---

[12] *EE* 3.

[13] *EE* 53.

[14] SECONDO SINODO SPECIALE PER L'EUROPA, *Instrumentum Laboris*, 4, in http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents /*rc_synod_doc_19071999_europe-instrlabor_ it.html*. Purtroppo introvabile perché esaurito e fuori catalogo dalla pubblicazione del 1999 da parte dell'Editrice Vaticana.

[15] *Ibidem*, 1-2.

[16] Metropolita JEREMIAS PRESIDENTE, presidente della Conferenza delle Chiese d'Europa (KEK) - Card. V.L.K. MILOSLAV, presidente del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE), *Charta*

Così, senza volersi chiudere al resto del mondo, ma come primo passo per donarsi fino ai confini della terra, il primo invito alla conversione potrebbe essere proprio aprirsi sempre di più ad una Chiesa europea.

2.2. SECONDA CONVERSIONE: UNA CHIESA MAESTRA NEL RILEGGERE LA SUA STORIA

A questo punto della riflessione è veramente importante cercare di far sintesi sulla comprensione di cosa sia l'Europa.

Si tratta di riassumere in tutto il suo spessore l'insistenza dell'Esortazione sulla dimensione religiosa da custodire per un'unione che sia sempre più europea!

L'Europa si presenta come «il caso estremo di un esperimento storico»[17]. Da un punto di vista puramente geografico essa appare come appendice dell'Asia, ed «è un continente solo perché è più di una denominazione geografica»[18]. Può pertanto essere capita solo come entità culturale che, grazie all'elemento giudaico-cristiano, è nata dal convergere di un'eredità germanico-slava integrata con la ricchezza della filosofia e scienza greca e con la prassi organizzativa e giuridica romana.

È interessante sottolineare come il Papa richiami la concezione dell'Europa al di là dei semplici schematici riferimenti ai tre colli di Gerusalemme, Grecia e Roma; egli, infatti, inserisce anche un richiamo all'Islam, pur precisando i termini del rapporto.

L'Europa è la sua storia, in continua evoluzione e reinterpretazione: «se c'è una patria per l'Europa questa è ermeneutica e si trova legata alla capacità degli Europei di ricordarsi di tutte le storie che fanno la sua origine, tra cui quella della Bibbia, dove entra come l'operaio dell'ultima ora, sempre bene accetto e ripagato come gli altri!»[19].

Anche l'evento dell'allargamento dell'Unione Europea va sempre compreso come un "élargissement" che comporta in realtà ciò che viene chiamato un "approfondissement"[20].

In questa direzione sembra opportuno richiamare l'invito dell'Esortazione rivolto alla Chiesa a fare un esame di coscienza e a convertirsi per ritornare sulla propria storia[21].

Ecumenica. Linee guida per la crescita della collaborazione tra le chiese in Europa, Strasburgo 22.04.2001: pubblicata in *Charta Oecumenica. Un testo, un processo, un sogno delle Chiese in Europa*, curr. S. Numico – V. Ionica, Torino 2003.

[17] R. Siebenrock, «Europa: un tentativo di definizione», in *Concilium* 2 (2004) 21.

[18] *Ibidem*.

[19] J.-P. Sonnet, «La Bible et l'Europe: une patrie herméneutique», in *Nouvelle Revue Théologique* 130 (2008) 177.

[20] È. Herr, «Essai sur l'héritage de l'Europe. Una lecture théologique», in *Nouvelle Revue Théologique* 126 (2004) 218.

[21] Occorrerebbe qui richiamare quanto sia stato importante per la coscienza europea la richiesta di scuse di Papa Woytila alle soglie del Giubileo!

Infatti, se la perdita di speranza dell'Europa è caratterizzata dalla "delusione", questa nasce forse alla luce dei mancati frutti derivati dal cristianesimo; proprio nell'ombra anche di ciò che emblematicamente Auschwitz rappresenta e richiama.

La Chiesa sarà promotrice di speranza solo sapendo ri-raccontare la propria storia, che poi è strettamente unita alla storia dell'Europa. Ecco perché all'Europa è stato affidato il compito della speranza nel ridisegnare l'orizzonte alle soglie del nuovo millennio: proprio per la sua storia particolare.

Resta perciò illuminante l'icona biblica della Samaritana la cui storia, carica di delusioni ben motivate, alla luce dell'incontro con Gesù diventa fondazione per un chiaro e riconosciuto annuncio di speranza! Occorrerà però ben guardarsi dal rischio di una lettura irenica o troppo lineare della storia della Chiesa[22].

Allora, forse la seconda conversione per la Chiesa europea è l'invito non tanto a scrivere una storia nuova, bensì a saper prima rileggere e raccontare la propria storia, soprattutto nelle sue pieghe più dolorose. Il futuro inizierà non dimenticando, ma riprendendo il passato. Ecco allora che la storia rappresenta il principale luogo di riflessione teologica[23]. Solo in questa direzione la Chiesa e l'Europa potranno ritrovare se stesse. Non c'è discorso identitario senza una seria e profonda considerazione storica[24].

In questa direzione potrebbero collocarsi le lezioni di Papa Benedetto XVI che rileggendo globalmente la storia invita a riformulare l'orizzonte all'interno del quale collocare la vita europea[25].

---

[22] Una delle critiche che il teologo Ratzinger riporta nel suo commento alla *Dei Verbum* quando affronta la tematica del trasmissione della Rivelazione era proprio il rischio di un eccesso di "trionfalismo cattolico" che non tiene in considerazione il travaglio del cammino. Cfr. J. RATZINGER, *The Transmission of Divine Revelation*, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, III, New York 1969, 185.

[23] Appare interessante accennare al fatto che anche sotto il profilo ecumenico già a partire dalla terza *World Conference on Faith and Order*, svoltasi a Lund nel 1952, si avvertì la necessità e si formulò l'impegno di uno studio della storiografia teologica, riconoscendo nella lettura della storia la chiave per ritrovare l'unità. Cfr. *A Documentary History on Faith and Order Movement*, ed. L. Wischer, St. Louis 1963.

[24] Allora viene da chiedersi: non sarà che la mancata approvazione della Costituzione Europea e il rinunciare ad un grande impianto ideologico non sia il frutto della paura non ancora superata della recente storia segnata dai disastri delle grandi ideologie? Anche qui forse si dovrebbe riuscire a ben rileggere la storia per allontanarne i fantasmi. Così pure la questione del rapporto con gli Ebrei alla fin fine richiama e richiede una sana rilettura della nostra storia per liberarsi da "sensi di colpa" che certamente non poco hanno contribuito agli squilibri in Medio Oriente e forse favoriscono ancor oggi reazioni estreme in senso opposto. Su questa via di rilettura della storia anche il rapporto con l'Islam potrebbe ricevere nuovi e fecondi lumi.

[25] Cfr. J. RATZINGER, «L'Europa nella crisi delle culture. La lezione di Subiaco del 1 aprile del 2005», in *Communio* 200 (2005) 18-28.

Occorre riconciliarsi con la propria storia: la carità, tanto sottolineata nel quinto capitolo dell'Esortazione, appare come il presupposto perché l'Europa ritrovi se stessa riappropriandosi della propria storia[26].

«Qualora l'Europa si riconciliasse con se stessa, con la sua storia e la integrasse positivamente verso una futura e globale nuova civiltà, essa salverebbe se stessa e renderebbe il più bel servizio al mondo: indicare una via verso un'umanità unita nella fraternità; come un'aurora della civiltà dell'amore»[27].

2.3. TERZA CONVERSIONE: UNA CHIESA CHE PUNTA SU VOCAZIONI E *MISSIO AD GENTES*

C'è ancora un'ultima domanda che in qualche modo può aiutare a riportare nel nostro tempo le istanze emerse da *Ecclesia in Europa*, mostrandone tutta l'attualità: come viene vissuta la fede oggi in Europa?

Un'interessante riflessione in merito parte dall'individuazione di aree geografiche ben distinte che mostrano quattro modalità con cui viene vissuta la fede in Europa[28].

La prima area è quella dell'*extraculturazione* (Francia, Belgio, Paesi Bassi): area in cui il cattolicesimo sembra non fare più parte dell'universo culturale; vi si vive una vera e propria "uscita dalla religione" che attende un rinnovato annuncio del vangelo che sia esperienziale ed iniziatico per ridire la propria fede in modo culturalmente comprensibile. Invece, l'elemento di *permanenza della tradizione cristiana* rappresenta la seconda area (Italia, Polonia, Spagna, Portogallo) con una memoria del cristianesimo e delle sue manifestazioni che sembra resistere a ogni tentativo di riduzione; si tratta di una situazione che richiede immediata transizione da un modello tradizionale e poco personale ad una fede libera e consapevolmente assunta. La terza area viene caratterizzata dalla *clandestinità della fede* (i paesi dell'Est europeo): situazione che ha portato alla privatizzazione e alla "cultualizzazione" della fede; è per questo che vi si invoca tutta la valenza sociale e comunitaria della fede stessa. Infine, la quarta area si colora di una *areligiosità pacifica* (Germania orientale) in cui l'assenza "positiva" di qualunque fede invoca una presentazione di questa come novità sorprendente.

---

[26] Volendo usare le "vecchie" categorie aristoteliche potremmo dire che la Chiesa non può fare a meno della storia per dispiegare "in atto" quell'amore che riceve nell'Eucaristia "in potenza". Dispiegarlo nella storia vuol dire diffondere la riconciliazione. Infatti, il compito principale della Chiesa non è la perfezione, che resta sempre realtà escatologica, ma la riconciliazione voluta nella storia dalla perfezione di Dio, la cui «onnipotenza si manifesta soprattutto nella grazia del perdono» (*Preghiera Eucaristica della Riconciliazione I*). E quanto è importante questa precisazione soprattutto nel momento in cui si passa da un piano teorico alla storia!

[27] C. L. Rossetti, «L'Europa al bivio tra apostasia e fraternità», in *Rivista di Teologia* 49 (2008) 356.

[28] A. Cencini, «Riflessione pedagogico-pastorale. Il Vangelo della Vocazione per il giovane nella cultura europea», in *Vocazioni* 5 (2009) 56-76.

In una visione d'insieme i termini "vocazione" e "missione" appaiono come le due parole chiave della fede per l'Europa di oggi. Occorre, infatti, «ripensare in senso missionario la pastorale vocazionale europea, restituendole la sua naturale vocazione missionaria, quella di ricordare che cristianesimo vuol dire accoglienza di un dono che crea responsabilità, che invia agli altri, che manda in missione»[29].

Appare evidente allora una Chiesa che si impegna in prima persona e che, come chiudeva il quinto capitolo dell'Esortazione, sappia pregare il Signore per essere sempre più Chiesa dei poveri e delle beatitudini: solo così susciterà un cambio di vita!

3. Un caso emblematico: l'integrazione culturale

Dopo aver inquadrato sistematicamente la tematica dell'Europa sottolineandone l'importanza, l'elemento costitutivo e la caratterizzazione della fede in essa, appare infine doveroso evidenziare un elemento particolarmente emblematico che richiami e rilanci l'approfondimento di tutti gli altri aspetti che l'Esortazione ripercorre attentamente.

In realtà è lo stesso Giovanni Paolo II a sottolinearne l'importanza affermando: «Tra le sfide che si pongono oggi al servizio al Vangelo della speranza va annoverato il crescente fenomeno delle *immigrazioni*, che interpella la capacità della Chiesa di accogliere ogni persona, a qualunque popolo o nazione essa appartenga. Esso stimola anche l'intera società europea e le sue istituzioni alla ricerca di un giusto ordine e di modi di convivenza rispettosi di tutti, come pure della legalità, in un processo d'una integrazione possibile. Forme di intelligente accoglienza e ospitalità. Forme possibili di genuina integrazione […] per l'edificazione di un'Europa che sappia essere casa comune»[30].

Due riferimenti di cronaca ne richiamano l'attualità e l'importanza.

Durante il recente congresso di Postdam dei giovani del suo partito, l'Unione Cristiano Democratica (CDU), il Cancelliere Angela Merkel ha dichiarato che il tentativo di costruire una società multiculturale in Germania ha fallito: «All'inizio degli anni Sessanta abbiamo invitato i lavoratori stranieri a venire in Germania, e adesso vivono nel nostro paese. Ci siamo in parte presi in giro quando abbiamo detto: "non rimarranno, prima o poi se ne andranno", ma non è questa la realtà. L'approccio multiculturale e l'idea di vivere fianco a fianco in serenità ha fallito, fallito completamente»[31].

---

[29] *Ibidem*, 59.

[30] *EE* 101-102.

[31] Dal discorso di A. Merkel pronunciato il 16 ottobre 2010 e riportato da D. TAINO, «La Merkel dichiara fallito il modello multiculturale», in *Il Corriere della Sera*, 17.10.2010.

Così alla Conferenza sulla Sicurezza di Monaco di Baviera il 6 febbraio 2011 il Premier britannico David Cameron ha affermato: «Ciò che sto per dirvi deriva dall'esperienza britannica, ma credo vi siano delle lezioni di natura generale che potranno risultare valide per tutti noi. Nel Regno Unito sotto il cappello della dottrina di Stato del multiculturalismo, abbiamo incoraggiato culture diverse a vivere separate le une dalle altre, distanti le une dalle altre, e soprattutto lontane dalla cultura tradizionale. Abbiamo fallito nel fornire loro una visione della società che inducesse chiunque a identificarvisi. Abbiamo tollerato comunità segregate nelle quali si sono alla fine manifestati comportamenti che vanno contro i nostri stessi valori»[32].

È fallito il multiculturalismo, o per lo meno una sua impostazione a partire da una posizione neutrale dello Stato rispetto ai valori delle comunità e degli individui[33].

Pur volendo rileggere e riconsiderare tali dichiarazioni alla luce di tendenze politiche, resta la realtà ben descritta dall'ammissione di fallimento. Il problema che sembra emergere consiste nella mancanza di fattori efficaci di integrazione.

La realtà resta complessa e non direttamente "teologica". Pertanto la riflessione alla luce della Rivelazione potrà solo contribuire ad un processo di pensiero che richiede ulteriori contributi e confronti.

Sta di fatto che se la Chiesa vuole essere foriera di speranza, dovrà rinnovare il suo vigore iniziale di forza unificante le culture, proprio come richiede l'esortazione *Ecclesia in Europa*. Infatti, più che di riconoscimenti, la Chiesa ha bisogno di proposte concrete da presentare e far riconoscere nella loro efficacia.

In questo senso mi sembra di poter dire che per giungere ad una proposta positiva occorre riformulare la nostra considerazione della situazione attuale, spostando l'attenzione dalla questione dell'integrazione a quella della trasmissione generazionale.

Infatti, forse il vero problema non è tanto l'integrazione dell'immigrato, quanto la trasmissione di "generazione in generazione" del patrimonio nazionale che rende "appartenenti" ad un determinato Stato.

Infatti, l'identità nazionale non è un concetto statico e ben definito che una volta conquistato possa essere semplicemente ribadito, bensì una realtà dinamica in continua evoluzione che ha bisogno di una costante trasmissione-riformulazione, come dimostra la storia della nascita delle diverse nazioni.

---

[32] Dal discorso di D. Cameron del 6 Febbraio 2011 alla Münchner Sicherheitskonferenz (la conferenza di Monaco di Baviera sulla sicurezza - 2011) riportato da E. Franceschini, «Gran Bretagna, la svolta di Cameron. "Il multiculturalismo ha fallito"», in *La Repubblica*, 06.02.2011.

[33] D'altra parte esito diverso non è stato prodotto dalla politica "assimilazionista" della Francia. Assimilazionismo e multiculturalismo sono due atteggiamenti contrapposti che nelle loro versioni più intransigenti diventano entrambi irrealistici, quindi fallimentari.

Allora anche sotto il profilo sociale potremmo dire che Europei "non si nasce, ma si diventa"; e questo grazie ad un cammino educativo, interrompendo il quale si perde la storia e si blocca il processo di identificazione.

Non basta l'aspetto geografico ed economico per comprendere l'Europa, dice il Papa nell'Esortazione; potremmo perciò tradurre senza banalizzare le sue parole dicendo che non basta "esser nato in Italia per esser italiano"; o per lo meno il luogo di nascita è solo un aspetto di un processo più ampio che richiede valori da comunicare e condividere. Non basta la terra per essere europeo, ci vuole un orizzonte!

Quando un immigrato trova attivo tale processo generazionale ha la possibilità di inserirvisi e di arricchirlo, proprio perché si tratta di un processo dinamico. Ma se questo processo viene fermato, allora viene a mancare la via di accesso e lo straniero resta sempre un "altro" che ruba spazio, un "esterno" che attacca un equilibrio già precario. Pertanto, non può che essere escluso o sopportato o, male che vada, sfruttato, proprio perché straniero. Su questo versante la Chiesa avrebbe molto da condividere proprio custodendo il mistero della sua nascita a partire da un movimento di donazione trinitaria in cui il Padre dona al Figlio e il Figlio nello Spirito Santo riceve e dona a noi, sperando, o meglio, assicurando che la catena non si interrompa.

Ci vuole una trasmissione di identità di sé di generazione in generazione che affascini, che richiami e annunci per "attrazione", come dice *Ecclesia in Europa*. Un modello limpido che illumini. Solo allora lo straniero avrà un percorso integrativo in cui inserirsi, arricchendolo del suo genio nativo. Non è certamente un caso che il 1 ottobre 1999, giorno di apertura del secondo Sinodo dei Vescovi, Giovanni Paolo II proclamava compatrone d'Europa tre donne: Santa Brigida di Svezia, Santa Caterina da Siena e Santa Teresa Benedetta della Croce[34].

Forte di una "compiuta" umanità, la Chiesa può realizzare il primo passo dell'evangelizzazione proprio alimentando e ravvivando il suo stesso modello "interno" di integrazione. In questa prospettiva appare perciò illuminante il rapporto di Gesù con gli apostoli che, per di più, rappresenta il cuore del mistero della vita ecclesiale.

È stato proprio il cammino dei discepoli a costituire il paradigma del cammino di integrazione delle "genti" nella Chiesa. Più la Chiesa ha saputo custodire questa dimensione intima di trasmissione della Rivelazione di generazione in generazione, e più, quasi per irraggiamento, ha avvicinato i popoli a sé, secondo quello stile monastico di esemplarità tipico del primo millennio[35].

---

[34] GIOVANNI PAOLO II, «*Spes Aedificandi*», in *L'Osservatore Romano*, 02.10.1999.

[35] Allora forse in questa linea non andrebbe certamente abbandonata, ma per lo meno riformulata l'idea di una Chiesa "popolare", avendo una maggiore considerazione dell'elemento dell' "eccellenza", per usare una terminologia cara a don Bosco.

In quest'ultima considerazione si può inserire la responsabilità del cammino formativo verso il sacerdozio. Sembra, infatti, doveroso richiamare l'importanza del fascino che potrebbe diffondere la vita di seminario, proprio per il fatto di essere il primo ed esemplare prolungamento di quella comunità apostolica stretta attorno a Gesù.

Forse rinvigorendo e ri-entusiasmando la vita di seminario si potranno porre i presupposti per una futura felice integrazione tra sacerdoti indigeni e stranieri: non sarebbe questa una testimonianza bella e trascinante per un'Europa che fa fatica a trovare vie di integrazione?

È l'orizzonte stesso che, per essere ridisegnato, invoca dalla Chiesa la testimonianza di un processo di crescita che porti ad una umanità bella e trascinante, a partire dai propri ministri.

Appare allora più che mai urgente la testimonianza di un'umanità che sappia superare il modello seppur simpatico dell'uomo occidentale che ha perso le sue strade sognando l'America, e i suoi "Simpson"; certamente in quel contesto si può trovare un modello che mette alle strette un'umanità ecclesiale a volte assai poco illuminante e che proprio non rende ragione del vero Dio e vero uomo, Gesù. Solo la riscoperta nel vero Dio Gesù del vero uomo nuovo e la testimonianza della divina bellezza della sua umanità potranno ridonare vita alle ossa aride!

Il soffio dello Spirito farà ritornare a Lui mostrando tutta la bellezza dell'umanità. Bene, allora, concludeva il papa l'Esortazione invitando a contemplare e seguire Maria che il Concilio ci ha indicato come Madre della Chiesa, e che sarà tanto più viva e vivificante per l'Europa quanto più sarà riconosciuta come "donna dei nostri giorni".

MARIANO SALPINONE

SEZIONE MISCELLANEA

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 1 (2012) 55-61

CONOSCENZA E TEOLOGIA NELLA CHIESA[1]

Riflettere, pensare e dedurre logicamente definizioni e risultati è un percorso della conoscenza che è proprio di chi nello studio e nella ricerca si spinge per la stima delle verità e della Verità stessa[2]. Il principio che muove questo processo va riconosciuto nella chiarezza dei contesti e delle idee che, avvertite nell'orizzonte pre-comprensivo, vengono istruite in ambiti interpretativi ed ermeneutici. Si parte cioè da una intuizione, che può essere distinta come l'origine di un atto estetico il quale "tanto intuisce, quanto esprime"[3], fino a diventare un'espressione dello spirito che ha colto idee e sensazioni in un unico possesso intuitivo, e che deve passare dall'ambito fantastico della conoscenza a quello logico, scandagliato nelle differenze dell'argomentare.

In questo la lingua italiana ci viene in aiuto per comprendere il senso esplicito della parola *riflettere*, sul quale però la nostra attenzione spesso si fissa in modo univoco riferendosi al procedimento analitico, che invece ha una parte previa e necessaria, dalla quale si deve partire e senza la quale non si potrebbe dare inizio all'argomentazione.

Così afferma Mastrofini nel suo *dizionario*, scritto all'inizio del 1800: riflettere "significa riverberare, cioè respingere indietro i raggi, ed altri corpi *percuzienti*, e si-

---

[1] Questa riflessione è maturata all'interno di una ricerca più ampia, orientata ad individuare dei percorsi di condivisione nell'ecclesiologia. L'argomentazione che ho portato avanti è stata in un primo momento condivisa in sede accademica sotto la guida del prof. Dario Vitali, Ordinario di Ecclesiologia presso la Pontificia Università Gregoriana, in occasione della conferenza per i dottorandi: "Fare teologia per una Ecclesiologia che serva" nel 2010, e successivamente è diventata oggetto di un'analisi personale, i cui risultati vengo a proporre.

[2] Nel suo testo sulla ricerca della verità, Malebranche volle distinguere le opportunità che l'uomo deve coltivare per tenere viva l'attenzione della mente e sottolinea l'importanza delle passioni che l'uomo coltiva in sé, che dice *utili* per la ricerca della verità. «Le passioni di cui è utile servirsi come di uno stimolo alla ricerca della verità sono quelle che danno la forza e il coraggio di superare il senso di fatica che si prova a prestare attenzione. Ce ne sono di buone e di cattive; di buone come il desiderio di scoprire la verità, di conquistare mezzi sufficienti per un comportamento illuminato, di rendersi utile al prossimo, e simili; di cattive o pericolose, come il desiderio di conquistarsi una fama [...] ed altre ancora peggiori di cui non è necessario parlare. [...] Pertanto è molto più opportuno coltivare passioni che risultano tanto più utili per la ricerca della verità quanto più sono forti, e in cui gli eccessi sono poco da temere: per esempio il desiderio di far buon uso della propria mente; di liberarsi dei propri pregiudizi ed errori; di progredire quanto basta per tenere un comportamento illuminato nello stato in cui ci troviamo; e altre passioni simili, che non c'impegnano nello studio di cose inutili e non ci portano a formulare giudizi troppo precipitosi»: N. Malebranche, *La ricerca della verità*, cur. M. Garin, Roma-Bari 2007, 548-549.

[3] Cfr. B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale,* Milano 1990, 12.

gnifica ancora volgersi col pensiero in su gli objetti per meditarli. L'ultimo senso, ora comune, poco o niente era noto tra gli antichi: e quindi è che la Crusca non presenta in questo verbo se non esempi illustrativi del primo"[4]. Quindi il primo senso del verbo riflettere è proprio quello di reagire a ciò che percuote, a ciò che interroga la mente, e poi in secondo luogo pone il significato del meditare, concetto sul quale più spesso ci si sofferma nell'analisi lessicale. La riflessione è quindi il momento speculativo previo all'argomentazione di un contenuto, e rappresenta l'insieme di atti speculativi e razionali attraverso i quali l'uomo tenta un'argomentazione partendo da un primo indizio, una prima intuizione, una prima idea.

Le idee, le intuizioni o ispirazioni, nascono da una scintilla intellettuale, che potremmo rappresentare come una *luce* che indica qualcosa, che incuriosisce, o che insospettisce e che suscita interesse. Spesso queste scintille, o idee intuitive[5], restano come astrazioni perché perse nell'argomentare degli ambiti di nostro interesse senza alcuna evoluzione. Altre volte diventano uno stimolo che poi si consolida con altre acquisizioni conoscitive, che pian piano diventano ipotesi credibili.

A queste fasi segue il momento della verifica, che è quello più raro ad attuarsi, cioè la fase della tematizzazione[6] delle idee, quando quell'intuizione originaria, diventa un punto di domanda possibile, a cui far seguire una dimostrazione. Questa successione rappresenta, in parole essenziali, il modo di procedere di una qualsiasi ricerca. Si parte da una "luce" [un indizio o intuizione] per giungere ad un interrogativo[7].

Da questa premessa derivano due necessità: 1. ricercare con audacia per una teologia che serva la Chiesa e nella Chiesa, e quindi cogliere la funzione ecclesiale del teologo perché la teologia parli all'uomo; 2. ribadire, se non addirittura ri-conoscere

---

[4] M. MASTROFINI, *Teoria e prospetto, ossia, Dizionario critico de' verbi italiani conjugati*, s.v. 'riflettere', 481, Stamperia de Romanii 1814[?].

[5] Per intuizione intenderei la *capacità prima* di percepire il significato e la sostanza delle cose. In filosofia si intende quel tipo di conoscenza immediata che non si avvale del ragionamento o della conoscenza acquisita. Per Platone e Aristotele era la percezione immediata dei principi primi. Kant ne fece riferimento come conoscitivo, come intuizione sensibile ed intuizione intellettuale. Questa concezione divenne il fulcro delle filosofie idealiste. Husserl la suddivise in intuizione eidetica e intuizione empirica cioè: rivolta alla conoscenza globale dell'essenza delle cose o ai singoli oggetti.

[6] Quando si riesce ad addurre argomentazioni valide, si propongono o provano i ragionamenti che inizialmente si erano solo intuiti. Si tratta di un passaggio fondamentale dall'idea al linguaggio, che avviene nel chiedere e rendere ragione di quanto inizialmente si era solo pensato. Il procedimento è stato graduale: dedurre, presumere, affermare, spiegare, provare, riferire.

[7] L'insistenza sul saper porre le domande, piuttosto che sull'offrire delle soluzioni, può apparire strana; ma le soluzioni giuste e vere vengono soltanto da domande ben formulate, e per questo esse sono determinanti.

quale sia la funzione ecclesiale del teologo perché la teologia sia voce ecclesiale e parli all'uomo della post-modernità.

1. Per una teologia che serva

Il punto più debole del processo di ricerca nella teologia contemporanea sembra essere proprio l'interrogativo, il punto di partenza dal quale si parte per instaurare la ricerca. Spesso la scelta dei temi o degli argomenti di ricerca vengono riconosciuti in ambiti sicuri, in cui il rischio d'errore è limitato e la certezza del raggiungimento del risultato è garantita; in altri termini non si cercano idee coraggiose volendo il *massimo risultato col minimo sforzo*[8]. Anche nella teologia la sfida dell'argomentazione lascia il posto al senso del profitto: si rinuncia a quell'interrogativo necessario perché nasca una tematizzazione teologica, che deve prendere il via da un'intuizione originale, da un'idea ardita, per seguire invece un percorso già tracciato.

La 'messa in sicurezza' della ricerca teologica non sta però nella logica del profitto e dello sforzo, ma in quella evangelica della tensione pneumatica al vero bene, che conduce a risultati autentici solo attraverso la fatica di un percorso della conoscenza. Un approccio rinunciatario verso la ricerca teologica ha degli effetti tangibili prima riguardo alla teologia come scienza: poiché indebolisce la ricerca, riducendo gli stimoli propulsivi dell'interesse culturale riferibili alla teologia; e poi nei confronti di chi compie l'azione del dire Dio, perché svaluta il ruolo del teologo in quanto lo depotenzia nella sua funzione ecclesiale.

Allora se esiste un legame tra ciò che i teologi rappresentano e sono nella Chiesa e ciò che matura nelle loro intuizioni, ci sarebbe da chiedersi: quante delle idee che sovvengono all'intelligenza, vengono prese in seria considerazione e quante, invece, sono accantonate a priori?[9]

---

[8] Anche nell'ambito delle scienze economiche l'aspetto del massimo e del minimo mostra un errore d'enunciazione, perché indica generalmente una incompatibilità e risulta contraddittorio; su questo tema cfr. L. Amoroso, *Leggi naturali della economia politica*, Torino 1961, 146; M.C. Federici, *Idolon, l'idea di mercato negli autori sociologici*, Perugia 2005, 33-37; R. Regni, *Educare con il lavoro*, Roma 2006, 17.

[9] Dovremmo anche riconoscere l'ambito della maturazione delle idee teologiche, che è quello ecclesiale, e soprattutto quello dell'incontro con Dio nella preghiera e nell'esperienza pastorale, senza rischiare che si scinda l'oggetto della ricerca dal soggetto che la compie. Si dovrebbe anche tener presente il valore della grazia che contribuisce in modo determinante a tale processo di conoscenza ed esperienza teologica.

Ritengo che questa distrazione della ricerca, che invece di partire da tematizzazioni necessarie per il progresso teologico sia orientata su campi già battuti, vada inizialmente ricercata in un *deficit* di metodo. Spesso ciò che manca tra il primo momento di cui parlavo inizialmente, cioè quello del *riconoscimento di una intuizione* ed il secondo momento quello dell'*investigazione*, è proprio il coraggio di intraprendere un percorso di ricerca che implichi la fatica del lavoro. Si tratta del *coraggio della scelta* di idee che si riconoscono illuminanti e determinanti perché il processo di maturazione scientifica evolva[10]. Stiamo parlando di ciò che è utile alla ricerca scientifica in senso più ampio, e non di ciò che appaga solo l'interesse personale - questo passaggio dà per scontata la consapevolezza della propria vocazione ad essere teologi nella Chiesa, insieme a quanto questa consapevolezza comporti. Quell'intuizione che brilla dinanzi al lume della propria intelligenza, se la eleva nello stesso tempo la scomoda perché oltre a riconoscerne la bontà (che inizialmente appaga) essa mostra la propria discontinuità, data cioè dalla mancanza dell'argomentazione teologica che resta ancora da fare nella futura esplorazione, argomentazione che, in un secondo tempo, offrirà una nuova opportunità al dibattito teologico.

2. La funzione ecclesiale del teologo

Cogliere la funzione ecclesiale del teologo resta una priorità perché la teologia sia voce ecclesiale e parli all'uomo della post-modernità, perché si delinei il profilo di una teologia aperta alle richieste del mondo[11], che sia capace di un confronto con la cultura e la scienza.

Premetto che l'abituale modo di pensare la ricerca scientifica, benché il nostro ambito teologico non sia riducibile alle scienze misurabili, tuttavia resti influenzato

[10] Non stiamo parlando solo del sentire personale, dell'utilità che può avere, di ciò che piace o che incuriosisce e accarezza l'intelletto, o che offrirebbe successo, ma siamo dinanzi ad una prospettiva molto più ampia, cioè del contributo da dare alla conoscenza.

[11] Sulla necessità di convergere in un accordo tra cultura e insegnamento cristiano ecco quanto indicato dalla *GS* 62: «Infatti gli studi recenti e le nuove scoperte delle scienze, come pure quelle della storia e della filosofia, suscitano nuovi problemi che comportano conseguenze anche per la vita pratica ed esigono nuove indagini anche da parte dei teologi. Questi sono inoltre invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a ricercare modi sempre più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca: altro è, infatti, il deposito o le verità della fede, altro è il modo con cui vengono espresse, a condizione tuttavia di salvaguardarne il significato e il senso profondo. [...] Coloro che si applicano alle scienze teologiche nei seminari e nelle università si studino di collaborare con gli uomini che eccellono nelle altre scienze, mettendo in comune le loro forze e opinioni»: *AAS* 58 (1966) 1083.

dall'approccio razionalistico del pensare la scienza. Quindi anche noi che valutiamo le categorie pragmatiche del sapere scientifico, siamo inconsapevolmente condizionati ed in molti casi non riconosciamo il senso profondo del valore scientifico dello studio teologico colto tra le discipline scientifiche[12]. Sarebbe da chiedersi quanti siano consapevoli della funzione scientifica della teologia, del suo posto nelle discipline insegnate nelle accademie e nelle università e siano in grado di riconoscere il suo oblio in numerosi ambiti di studio.

La teologia, seppure correttamente intesa come 'discorso su Dio' (scienza di Dio e dei suoi attributi) è spesso espressa come percorso del singolo teologo. Nella prassi dello studio teologico, oggi più di ieri, il teologo si trova ad esplorare da solo aree del sapere teologico e a diventarne uno specialista. Il rischio del procedere in modo isolato può finire però dove non si vuole, proponendo degli esiti non condivisibili perché autoreferenziali.

Cosa manca nel caso in cui si proceda da soli? Manca il confronto dialettico e costruttivo tra studiosi. Un sapere, infatti, che intenda cogliere il vero[13], che parta da dati e argomenti certi, come quelli classici del sapere teologico e voglia confrontarsi con la concretezza di una realtà ecclesiale, dovrebbe poter essere condiviso. La condivisibilità è in tal senso un aspetto attinente alla verifica della teologia come scienza[14].

La teologia[15] che ha avuto una lunga evoluzione, non può sottrarsi dal parlare all'uomo di oggi[16]. Emerge l'istanza di trovare i criteri significativi delle formule della teologia: in primo luogo, è fondamentale assicurare che non solo vi sia l'ambito cul-

---

[12] Cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum Veritatis*, 10 [Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, 25.05.1990.]

[13] *Ibidem*, 7-8.

[14] Sulla "convergenza dei teologi" cfr. *DH* A3ac. Essa rappresenta la tradizione; cfr. la Lettera *Consultationi tuae* di Gregorio IX (1231), in *DH* 824. Per questo devono essere considerate pure: la Bolla *Licet ea quae de nostro mandato* di Sisto IV (1479), in *DH* 1407; la Lettera *Tuas Libenter* di Pio IX (1863), in *DH* 2879.

[15] Riferimento d'obbligo è da farsi al passaggio metodologico che ci ha portato dall'interpretazione del *libro sacro* alla scienza sistematica attraverso le *questiones*, e poi dall'esegesi all'analisi dell'esperienza, fino ad uno slittamento epistemologico, imposto dalla svolta antropologica, il quale ha cambiato la nostra cultura occidentale ed anche la riflessione teologica. Oggi queste osservazioni devono essere ripensate: bisogna coglierle con il linguaggio della post modernità, tenendo conto che oggi il *procedere globale* è vorticoso e il riavvicinamento alla storia - che si era avuto con il Concilio Vaticano II e del quale abbiamo goduto - sta aprendosi ad un fenomeno ecclesiologico nuovo, che chiamerei *re-involutivo*, probabilmente dovuto alla forza centripeta che la globalizzazione con la sua centralizzazione sta ingenerando. Cfr. C. Molari, *La fede e il suo linguaggio*, Assisi 1972, 123.

[16] Alcuni aspetti dell'efficacia sono proposti dalla comunicazione e dalla significatività come *il problema del senso*: se si debba ancora parlare di Dio, e di quali linguaggi proporre nella Chiesa.

turale e logico dell'argomentare (università, accademie...), ma che esso non sia scisso dal contesto della maturazione della fede cioè l'*Ecclesia*. In questo senso l'ecclesiologia svolge un ruolo fondamentale. In secondo luogo è necessario riconoscere l'importanza del *depositum*, alveo principale a cui riferirsi per comprendere le formule fondamentali delle verità credute [Scrittura – Magistero – Tradizione].

In questa vitalità pneumatica che ha la fede e che viene proposta e rinnovata dal teologo nell'oggi della sua storia, si può riconoscere l'attualità del passato nel presente, la linea di continuità esistente tra ciò che è esperito nella fede e ciò che è tramandato dalla storia. La teologia dogmatica è il campo entro il quale ciò è applicato nel tentativo di coniugare il dato rivelato e la problematica teoretica con la pratica della storia, sfida sempre attuale che fa tendere la teologia verso l'avvenire.

In altri termini alla teologia della post-modernità viene richiesta una proposta teologica che tenga saldi i principi classici del fare teologia, che tenga conto del momento storico in cui si trova l'uomo contemporaneo ed a quali necessità concrete deve rivolgersi.

Il teologo, che sa ricercare il senso dell'avvenimento salvifico valido per l'uomo di oggi e sa coniugare ciò che ha riconosciuto nel presente del vissuto ecclesiale, con le anticipazioni – illuminazioni o luci – di ciò che ancora non è stato pensato o riconosciuto, sarà in grado di individuare nuovi modelli ermeneutici. Essi rappresentano nel caso della teologia dogmatica, nuovi metodi interpretativi delle verità credute, validi per la teologia come scienza. A tal riguardo poi si dovrà stabilire quali siano le tecniche dell'ermeneutica a cui far riferimento per un percorso condiviso. Infatti, perché il fondamento dell'atteggiamento vitale della chiesa sia reso esplicito e verificato, quindi ordinato sistematicamente[17], si presuppone una docilità alle intuizioni ed una creatività nel fare teologia. Quando le intuizioni, maturate nell'esperienza ecclesiale[18] e nella ricerca, sono sviluppate e perfezionate nella condivisione e nella convergenza

[17] Dato certo è che si può parlare di creatività nella teologia quando la libertà di ricerca e di divulgazione nella Chiesa convergono in una verifica che tenga presente la ricchezza della fede sino ad oggi tramandata e le istanze del futuro. A tal proposito è interessante considerare l'indicazione del Vaticano II per la revisione degli studi ecclesiastici in riferimento alla teologia dogmatica, secondo quanto affermato nel Decreto *Optatam Totius* 16, in *AAS* 58 (1966) 724.

[18] «Questo 'fatto ecclesiale' mette in evidenza la necessità di una teologia dello sviluppo. Infatti, la presa di posizione vitale della chiesa, pur dipendendo dall'impulso dello Spirito, non è puramente istintiva, ma si fonda su considerazioni implicite e irriflesse. Il lavoro teologico ha il compito di rendere esplicito, verificare e sistematicamente ordinare il fondamento dell'atteggiamento vitale della chiesa.»: M. FLICK - Z. ALTZEGHY, *Metodologia per una Teologia dello sviluppo*, (= Giornale di Teologia, 42), Brescia 1975, 39.

teologica[19], il lavoro teologico giunge ad un compimento. In tal modo conoscenza e ricerca rendono vitale la funzione del teologo, interprete nel riconoscimento e nell'accoglienza delle verità[20] da credere e da proporre.

ALBERTA MARIA PUTTI

[19] Sulla convergenza dell'intera Chiesa nell'attenersi alla fede trasmessa cfr. CONCILIO DI TRENTO, *De Eucharistia*, 1, in *DH* 1637; *Dei Verbum* 8. 10. Per mezzo del senso soprannaturale della fede cfr. *Dei Verbum*, 21, in *AAS* 58 (1966) 820.

[20] «Poiché oggetto della teologia è la Verità, il Dio vivo e il suo disegno di salvezza rivelato in Gesù Cristo, il teologo è chiamato a intensificare la sua vita di fede e a unire sempre ricerca scientifica e preghiera. Sarà così più aperto al "senso soprannaturale della fede" da cui dipende e che gli apparirà come una sicura regola per guidare la sua riflessione e misurare la correttezza delle sue conclusioni»: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum Veritatis*, 8.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 1 (2012) 63-70

L'ARGOMENTO ANSELMIANO: VIA MAESTRA ALLA CONOSCENZA DI DIO NELL'*ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* DI SAN BONAVENTURA[1]

Bonaventura, come è noto, è uno dei più acuti sostenitori dell'*unum argumentum* di Anselmo[2] a proposito dell'approccio razionale alla conoscenza di Dio. Per il Serafico è pacifico che tale conoscenza naturale sia possibile, anzi essa è una premessa della fede, un *praeambulum fidei*[3]. Infatti, laddove la ragione riesce a giungere come suo vertice, cioè a conoscere Dio come principio di tutte le cose, di lì parte la *sacra doctrina,* la teologia[4]. Peraltro, data la gradualità della nostra conoscenza in questo *status viae,* non possediamo una conoscenza diretta di Dio, né per specie, né per essenza[5], entrambe incompatibili con le nostre capacità cognitive. Resta solo una terza

---

[1] Bibliografia utilizzata: FONTI: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia* […] studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura edita. Editio maior […] Ad Claras Aquas (Quaracchi), prope Florentiam, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae 1882-1902, voll. 11 (di seguito ci riferiamo ai volumi di quest'edizione): I-IV: *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1882.1885.1886.1889);V: *Opuscula varia theologica* (1891) – *Doctoris Serahici S. Bonaventurae Opera theologica selecta* […] cura PP. Collegii a S. Bonaventura edita. Editio minor […] Ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze, Ex typographia Coll. S. Bonaventurae 1934-1964, voll. 5 (di seguito ci riferiamo ai volumi di quest'edizione): I-IV: *Libri quatuor Sententiarum* (1934.1938.1941.1949); V: *Tria opuscula* (*Breviloquium*, *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*), *Sermones theologici* (1964) – Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio* (= Testi a fronte 57), cur. L. Mauro, Milano 2002 // STUDI: Berti Enrico, «Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura, *Itin*. 5» in *Doctor Seraphicus* 40-41 (1993-1994) 7-16; Bougerol Jacques Guy, «Dossier pour l'étude des rapports entre S. Bonaventure et Aristote», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 40 (1973) 135-222; Bougerol Jacques Guy, «Saint Bonventure et saint Anselme», in *Antonianum* 47 (1972) 333-361; Corvino Francesco, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980; D'Onofrio Giulio, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011; Iammarrone Luigi, 'Il valore dell'argomento ontologico nella metafisica bonaventuriana', in *S. Bonaventura. 1274-1974:* voll. 5 commemorativi del VII centenario della morte, a cura della Commissione bonaventuriana internazionale, sotto la presidenza di J. G. Bougerol, Coll. S. Bonaventurae, Grottaferrata 1974, II, 67-110; Morra Gianfranco, «L'evidenza di Dio in San Bonaventura», in *Doctor Seraphicus,* 24 (1977) 7-21; Pouchet Jean-Robert, 'Le Proslogion de saint Anselme et l'espirit de saint Bonaventure', in *S. Bonaventura. 1274-1974,* II, 103-124; Santinello Giovanni, «La nozione dell'essere in San Bonaventura», in *Doctor Seraphicus* 30 (1983) 69-80;

[2] Eviteremo rigorosamente, anche per motivi cronologici, la classica terminologia di 'argomento ontologico', risalente a Kant, parlando di 'argomento anselmiano' o *unum argumentum*.

[3] Cfr. *III Sent.,* d. 25, a. 1, q. 1, ad 2 (*editio maior* III, 537; *ed. minor* III, 528. D'ora in poi l'edizione maggiore sarà citata sempre per prima senza premesse, l'edizione minore, abbreviata come *ed. min*.).

[4] Cfr. *Brev.,* p. 1, c. 1, n. 3 (V, 210; *ed. min.,* V, 19).

[5] Cfr. *II Sent.,* d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, s. c. 4 et resp. (II, 122s.; *ed. min.,* II, 113s.).

possibilità per non rendere privo di senso il nostro naturale dinamismo conoscitivo illimitato, cioè la via dagli effetti alla causa: e sono due i tipi di effetti dei quali facciamo esperienza, ossia l'esistenza di sostanze materiali e spirituali, come i corpi e le anime, e l'azione del *lumen naturale,* ovvero del nostro interiore e supremo criterio di verità, sulle nostre facoltà cognitive[6]. Nel primo caso, partendo dalla nostra esperienza degli enti, Dio viene conosciuto come *principium essendi;* nel secondo, partendo dall'interiorità della nostra attività conoscitiva, lo raggiungiamo come verità sussistente, *principium cognoscendi*. Sebbene ambedue i procedimenti siano validi e concludenti, poiché in ultima analisi essere e verità si identificano,[7] Bonaventura preferisce il secondo, perché nella sua visione la verità è criterio di affermazione dell'essere, dell'effettiva realtà di ogni cosa[8], e quindi 1'interiore esperienza conoscitiva gli pare più facilmente e rapidamente accessibile. Fin dall'inizio, dunque, sottolineiamo che per il Nostro una conoscenza razionale di Dio è strettamente legata a una precisa teoria gnoseologica: quella dell'illuminazione divina in noi che ci fornisce quel *lumen naturale* interiore che è criterio ultimo e inappellabile di verità, in quanto infuso da Dio in quella creatura nella quale ha impresso la sua immagine[9]. Non sempre tale legame inscindibile è stato adeguatamente valorizzato, col risultato di notevoli fraintendimenti[10]. È opportuno ricordare qui sommariamente i capisaldi di tale teoria gnoseologica bonaventuriana dell'illuminazione, di chiara derivazione agostiniana, pur messa a confronto con le nuove teorie di derivazione aristotelica. Bonaventura assegna all'idea di Dio un primato, *primitas* (forse si può tradurre in italiano con 'primalità'): non si può pensare che non sia ciò che è, che Dio non sia, come sentiremo proprio nell'*Itinerarium* sull'eco del *Proslogion* di sant'Anselmo. In tal modo ragione e fede convergono a fondare solidamente una teologia speculativa, fin dalla trinitaria, laddove si evidenzia la ragione della produzione della seconda e della terza persona divina nell'esistenza eterna della prima. Ne segue poi, sul piano metafisico, l'inevitabile riconoscimento del principio dell'essere come identità di *esse* ed *esse aliquid*, presupposto perché si comprenda la loro distinzione in tutte le creature come principi metafisici. Un tale *primum indubitabile* (ben diverso dal cogito o dall'idea di Dio cartesiane!) è quindi presente nell'anima come principio di ogni ulteriore certezza teologica, metafisica e fisica: primo principio dell'essere ed anche del conoscere (si

[6] Cfr. *ibidem,* ad 4 (II, 123; *ed. min.,* II, 115).

[7] Cfr. *Hex.,* I, 13 (V, 331): «Nam idem est principium essendi et cognoscendi». Principio molto importante dell'isomorfismo ontologico-gnoseologico, fondamentale per Bonaventura.

[8] Cfr. *I Sent.,* d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4 (I, 152; *ed. min.,* I, 118).

[9] Cfr. *I Sent.,* d. 3, p. 1, a. un., q. 1, ad 5 (I, 69s.).

[10] Cfr. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 396s.

ricordi, come abbiamo citato, che per il Serafico '*idem est principium essendi et cognoscendi*'). Quindi, nulla può essere conosciuto se non ciò che è essere in quanto partecipa imperfettamente alla primalità dell'essere divino. Tale partecipazione in noi è il *lumen naturale*, la forma prima che l'intelletto agente (Bonaventura ammette l'intelletto agente e possibile di derivazione aristotelica) riceve dall'illuminazione divina (quadro agostiniano della sua teoria) e che si concretizza nella capacità di riconoscere le forme provenienti dall'esperienza nell'intelletto possibile. Sulla base di tale forma ricevuta da Dio, fondamento dell'attività conoscitiva (quindi, non semplicemente l'esperienza sensibile), l'uomo può riconoscere l'essere nell'altro ed in sé stesso, ed in particolare come dinamica compresenza di triadi esistenziali *essentia*, *potentia*, *actus*. Lo riconosce, ma non per questo lo comprende appieno. Sa di essere, ma è spinta a cercare altrove la ragione del suo stesso essere. E così l'intelligenza finita è spinta dalla stessa considerazione della sua finitezza in relazione al proprio dinamismo alla ricerca della perfezione divina, la quale non può che essere concepita (chiudendo il cerchio) come primalità, quindi come esistente ed anche come produttiva, cioè creatrice[11].

Qui intendiamo esaminare non tutte le dimostrazioni bonaventuriane dell'esistenza di Dio, ma solo quella che egli ritiene la via privilegiata per raggiungere quella cognizione che è, secondo lui, dimostrabile con l'evidenza irrefutabile razionalmente ed esistenzialmente decisiva: Dio. Sebbene più impegnativo rispetto a quello che parte dalle realtà del mondo per risalire all'origine del mondo, al suo Creatore, cosa pur molto invitante in sistema filosofico basato sull'esemplarismo divino, il cammino che parte dall'esperienza interiore della nostra conoscenza è teoreticamente più certo e sicuro e può integrare con facilità anche quegli elementi psicologici che aiutano ad accettare lo slancio verso 1'Assoluto. In particolare ci soffermeremo sull'*Itinerarium mentis in Deum* del Serafico nel quale egli accoglie esplicitamente 1'argomento anselmiano, anche senza citarlo direttamente, ma solo in modo velato ed implicito, per cercare le profonde ragioni di questa consonanza metafisica[12].

Un diverso approccio rispetto ad altre opere, più direttamente metafisico, ma anch'esso legato alla teoria gnoseologica dell'illuminazione, ci è dato proprio dallo scritto più celebre di Bonaventura, 1'*Itinerarium mentis in Deum*. Leggiamo il para-

[11] Per queste considerazioni gnoseologiche ci siamo rifatti a D'Onofrio, *Storia*, 455.

[12] Per il commento di questi testi dell'*Itinerarium* ci riferiremo soprattutto a Bougerol, «Saint Bonventure et saint Anselme», 333-361; Pouchet, 'Le Proslogion de saint Anselme et l'espirit de saint Bonaventure', 103-124; Iammarrone, 'Il valore dell'argomento ontologico nella metafisica bonaventuriana', 67-110; Morra, «L'evidenza di Dio in San Bonaventura», 7-21; Berti, «Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura, 7-16.

grafo terzo del terzo capitolo per sentire questo forte impianto speculativo impostato dal Serafico pur in un'opera indirizzata alla preghiera ed alla contemplazione di Dio[13].

> Quindi, se non si conosce che cosa è l'ente per sé, non si può conoscere pienamente la definizione di alcuna sostanza particolare. D'altra parte, non si può conoscere 1'ente per sé, se non si conoscono insieme le sue proprietà, che sono l'uno, il vero, il bene. Inoltre, possiamo pensare 1'ente come incompleto e come completo, come imperfetto e come perfetto, come ente in potenza e come ente in atto, come ente sotto un aspetto particolare e come ente assoluto, come ente parziale e come ente totale, come ente transeunte e come ente permanente, come ente determinato ad esistere da un altro e come ente che esiste per se stesso, come ente frammisto al non-ente e come ente puro, come ente dipendente e come ente in senso assoluto, come ente posteriore e come ente originario, come ente soggetto al mutamento e come ente immutabile, come ente semplice e come ente composto. Ora, dato che le deficienze e le manchevolezze possono essere conosciute soltanto per mezzo del positivo, il nostro intelletto non può analizzare pienamente la nozione di un qualsiasi ente creato se non per mezzo della nozione dell'ente totalmente puro, in atto, completo ed assoluto, che è l'ente semplicemente ed eterno, in cui sussistono, nella loro purezza, gli archetipi intelligibili di tutte le cose. Come, infatti, 1'intelletto potrebbe sapere che questo ente è manchevole e incompleto, se non avesse alcuna nozione dell'ente assolutamente perfetto? Lo stesso vale per le altre condizioni dell'ente cui s'è fatto cenno.

L'impostazione è decisamente metafisica, strettissimamente agganciata alla problematica dell'essere e della sua conoscenza, non più, direttamente, a quella della verità, come in altre opere, e inserita nella conoscenza speculare di Dio nella sua *imago* impressa nelle creature. Lascia quasi senza fiato la sequenza di ben undici coppie di

[13] *Itin.,* 3, 3 (V, 304; *ed. min.,* V, 195s.): «Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest piene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum. Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non-enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum: cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectus entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis». La traduzione è quella della recente edizione Bompiani: BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario*, 96.

opposti riguardo all'ente, tutte simmetricamente disposte, tranne 1'ultima, schiette proprietà metafisiche tra le quali 1'intelletto si aggira. Dunque, è la conoscenza previa di Dio a permettere la conoscenza di tutti gli altri enti, strutturalmente deficitari e limitati; ciò non comporta nessun ontologismo, perché Bonaventura non parla di Dio come primo nell'ordine psicologico e tanto meno di visione faccia a faccia, riservata allo stato beato di gloria, ma di una primarietà criticamente riflessiva, che s'accorge d'aver bisogno dell'essere puro per poter pienamente intendere quello limitato e finito: proprio quella finitezza non sarebbe attingibile se non rapportata a una pienezza. In tal senso il Serafico si esprime anche nelle *Collationes in Hexaemeron*[14]. In breve: considerando la realtà nella sua totalità, siamo spinti alla conoscenza dell'essere primo, attualissimo, purissimo ed eterno[15].

Delicatissima e profondissima, sui crinali della più pura speculazione metafisica, e al tempo stesso fondamentale, è 1'esposizione del cap. 5, inserita in tutto il contesto della conoscenza speculare dell'unità di Dio attraverso il suo nome primo che è proprio 1'*esse*. Riportiamo i paragrafi 3, 4 e 5 del quinto capitolo[16].

> 3. Di conseguenza, colui che vuole contemplare le realtà invisibili di Dio rispetto all'unità dell'essenza, fissi lo sguardo, prima di tutto, sull'essere stesso, e veda che 1'essere stesso è in sé certissimo, a tal punto che non è possibile pensarlo non esistente, poiché 1'essere purissimo implica la totale esclusione del non-essere, così come il nulla implica la totale esclusione dell'essere. Come, dunque, il nulla non possiede alcunché dell'essere e delle sue proprietà, così, al contrario, 1'essere stesso non possiede alcunché del non-essere, né in atto né in potenza, né secondo la realtà né secondo la nostra considerazione. Ora, dato che il non-essere è assenza di essere, non si fa presente all'intelletto se non mediante 1'essere; ma 1'essere non si fa presente mediante altro, poiché tutto ciò che si comprende, o lo si comprende come non ente, o come ente in potenza, o

[14] Cfr. *Hex.,* X, 18 (V, 379), dove egli parafrasa una celebre proposizione del *De causis* sulla prima creatura, 1'essere, dicendo: «Prima rerum intellectualium est esse primum».

[15] Cfr. IAMMARRONE, 'Il valore dell'argomento ontologico nella metafisica bonaventuriana', 79ss. Però ci pare che la concordanza del Serafico con Parmenide, almeno a livello di presupposti, e fatte le dovute notevoli differenze, sia maggiore di quanto l'A. ammetta in nota 31. Lo vedremo già nel testo seguente.

[16] *Itin.,* 5, 3-5 (V, 308s.; *ed. min.,* V, 204-206): «3. Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in piena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse nec de eius conditionibus, sic econtra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non-ens,

come ente in atto. Se dunque il non ente può venire compreso soltanto mediante 1'ente, e 1'ente in potenza soltanto mediante 1'ente in atto, e 1'essere designa lo stesso atto puro d'essere, ne segue che l'essere è ciò che per primo si fa presente all'intelletto, e questo essere è atto puro. Ma quest'ultimo non è 1'essere particolare - che è un essere limitato, in quanto mescolato con la potenza -, né 1'essere analogo, poiché questo non è in atto, per il fatto che non è. Resta, perciò, stabilito che quell'essere è 1'essere divino.

4. Desta perciò meraviglia la cecità del nostro intelletto, che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Ma come l'occhio, quando presta attenzione alla varietà dei colori, non vede la luce, per mezzo della quale vede tutte le altre cose, e, se la vede, non la nota, così 1'occhio della nostra anima, che presta attenzione agli enti particolari e universali, non nota 1'essere al di là di ogni genere, benché per primo gli si presenti dinanzi, e, per suo mezzo, tutte le altre cose. Per cui appare verissimo che «come l'occhio del pipistrello si comporta nei confronti della luce, così anche 1'occhio della nostra anima si comporta nei confronti delle cose che in natura sono più evidenti di tutte». Esso, abituato alla tenebra degli enti particolari e alle immagini delle realtà sensibili, quando fissa lo sguardo sulla luce dell'essere sommo ha 1'impressione di non vedere alcunché, non comprendendo che proprio quella somma tenebra è la luce della nostra anima, così come 1'occhio, quando vede la pura luce, ha 1'impressione di non vedere alcunché.

5. Tu, dunque, considera, se ti è possibile, 1'essere purissimo e vedrai che non puoi pensare che abbia ricevuto 1'essere da un altro e perciò lo si deve pensare necessariamente come assolutamente primo, poiché non può derivare né dal

---

aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum actum purum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia; nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat, igitur, quod illud esse est esse divinum.

4. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias luce, per quam videt caetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod «sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae»; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicutquando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

5. Vide igitur ipsum purissmum esse, si potes, et occurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest

> nulla né da qualche altro essere. Che cosa, infatti, potrebbe esistere per sé, se l'essere stesso non esistesse per sé e da sé? Vedrai, altresì, che questo essere è totalmente privo di non-essere, e perciò senza principio, senza fine, ma eterno. Vedrai, inoltre, che non ha in sé, in alcun modo, qualcosa che sia estraneo all'essere stesso, e perciò che non è unito con nessuna altra cosa, ma è assolutamente semplice. Vedrai che in esso non vi è alcunché che sia ancora in potenza, poiché tutto ciò che è in potenza ha in qualche modo in sé una parte di non-essere, ed è perciò totalmente in atto. Vedrai che è privo di ogni imperfezione, ed è perciò in sommo grado perfetto. Vedrai, infine, che non ha in se stesso alcunché di diverso da sé, ed è perciò assolutamente uno. Questo essere, dunque, che è puro, semplice e assoluto, è 1'essere primo, eterno, assolutamente semplice, totalmente in atto, perfettissimo, assolutamente uno.

Ci si vorrà perdonerà la lunghezza della citazione, ma 1'importanza e la celebrità di questi tre capitoletti dell'*Itinerarium* ci sembravano non meritare tagli. Siamo condotti alla conoscenza dell'unità essenziale di Dio tramite la considerazione sul suo nome primario, che la Scrittura stessa ci enuncia in termini di essere: *Ego sum qui sum,* recita la Volgata di Es. 3,14. Non essendo esegeta, ma filosofo, Bonaventura prende spunto da questo celeberrimo passo per evidenziare 1'opposizione assoluta e irriducibile tra essere e non-essere e ne deduce la purezza originaria, 1'attualità assoluta e 1'evidenza[17] certissima che impedisce di pensarlo non esistente, secondo le parole di Anselmo nel *Proslogion* 3, implicitamente citato. Le espressioni di identificazione dell'*esse* con 1'atto puro dell'ente[18] sono materialmente molto vicine a ce-

---

esse. Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se? — Occurrit etiam tibi ut carens omnino non-esse ac per hoc ut numquam incipiens, numquam desinens, sed aeternum. — Occurrit etiam tibi ut nullo modo in se habens, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. - Occurrit tibi ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non-esse, ac per hoc ut summe actualissimum. — Occurrit ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. — Occurrit postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum. Esse igitur, quod est esse purum et esse simpiiciter et esse absolutum, est esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum». Traduzione da BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario*, 121ss.

[17] Ci pare felice la scelta di questo termine da parte di MORRA, «L'evidenza di Dio in San Bonaventura»: per il Serafico si tratta, più che di dimostrare, di vedere Dio. Si noti l'insistente ricorrere di quel verbo nel n. 5 del testo citato.

[18] L'intenzione di Bonaventura con questa terminologia è di far sì che la dottrina di Dio non solo come Atto puro, ma Atto puro d'essere, si possa attribuire a Aristotele, cosa che i testi dello Stagirita escludono; cfr. BERTI, «Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura», 11s. L'A. dà l'interessante informazione storiografica che Heidegger mosse proprio da una critica a questa dottrina di Dio *ipsum esse* per iniziare il suo attacco all'onto-teologia tradizionale, ma non citò mai Bonaventura: cfr. *ibidem*, 7s.

lebri locuzioni tomistiche come *Ipsum Esse subsistens*. Ci pare, invece, al di là di rassomiglianze puramente formali, che questo passo confermi quanto si può ricavare da l'attenta analisi del vocabolario metafisico del Serafico (ovvero il suo uso di termini come *ens*, *essentia*, *esse*, *substantia*, *natura* e simili) che rivela la sua concezione di *esse* come *essentia determinata*: così ci pare che possa essere concepito per primo dall'intelletto, come la più semplice e la più schematica delle essenze, così ci pare indicare l'insistenza di Bonaventura a sottrarlo all'identificazione con qualsiasi essere particolare per identificarlo con quello divino[19]. Ma nemmeno qui egli cade nell'ontologismo[20], poiché non sta parlando di una sua visione diretta, ma di una sua presenza immediata e creaturale alla nostra attività conoscitiva. L'interpretazione più diffusa e corretta ci sembra quella che riferisca quest'*ipsum esse* e *esse divinum* alla *lux increata* supremo criterio della nostra attività cognitiva, che sappiamo Bonaventura riferisce all'*imago* divina nell'uomo come condizione necessaria per la sua conoscenza scientifica, quindi indubitabilmente vera[21]. Allo scopo di notare la paradossale condizione dell'intelletto umano, cieco proprio dinanzi alla sua stessa luce costitutiva, il Serafico cita un paragone aristotelico a lui caro dell'occhio del pipistrello accecato dalla luce[22]. Infine, deduce gli attributi tipici dell'*ipsum esse divinum,* cioè primario, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo e sommamente uno, proprio come era il suo proponimento all'inizio del capitolo, in uno stretto intrecciarsi di platonismo e aristotelismo[23].

ROMANO PIETROSANTI

[19] E tutto questo ci sembra molto neoplatonico, anzi platonico nel senso delle dottrine non scritte, e ultimamente parmenideo: cfr. *ibidem*, 10s.

[20] Come si sforzano di precisare, preoccupati, gli editori nel lungo *scholion* al termine dell'*Itinerarium* (V, 313ss.).

[21] Cfr. soprattutto SANTINELLO, «La nozione dell'essere in San Bonaventura», 78ss.

[22] La bella e celebre metafora é in *Metaphys.,* II, 1, 993 b 9ss. Il Serafico certamente l'apprezza, poiché la cita ben nove volte: cfr. BOUGEROL, «Dossier pour l'étude des rapports entre S. Bonaventure et Aristote», 193ss.

[23] BERTI, «Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura», 14.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 1 (2012) 71-99

L'UOMO E IL TEMPO. HEIDEGGER E LA TEOLOGIA

Heidegger molto ammirava, e da tempo, il testo agostiniano delle *Confessiones* quando invitò Elisabeth Blochmann a leggerlo, in una lettera del 12 aprile 1933: «trovo sempre interesse nel leggere dapprima il libro decimo delle *Confessioni*, poi l'undicesimo, e torno alla parte biografica, se si può chiamarla così. Lei dovrebbe prendere il testo originale il cui meraviglioso latino sarebbe stato, una volta tanto, intraducibile"[1]. Il *confiteri* è la base di tutta l'analisi agostiniana dei fenomeni, proprio peché si pone il compito di cercare e possedere Dio. Compito reso però problematico dalla coscienza dei propri peccati e così la stessa tendenza alla *vita beata in spe,* scaturisce dalla remissione dei peccati o dalla riconciliazione con Dio[2].

La prima svolta del pensiero di Heidegger si ha quando passa dalla fenomenologia husserliana all'ermeneutica della fatticità, e dalla teologia dogmatica alla teologia del Nuovo Testamento comprendendo forse quella patristica. Svolta che lo orientò a Lutero, Pascal e Kierkegaard, e grazie a quest'ultimo tornò a Agostino e Paolo. Effettivamente nel 1921, accennò con chiarezza a Karl Löwith di essere un teologo cristiano[3]. E così, con uno studio intensivo sull'esperienza della vita fattuale a partire dalla prima comunità cristiana[4], riprende la critica luterana di Aristotele e della scolastica medievale.

Essere e tempo[5] è il capolavoro che lo imporrà all'attenzione del mondo filosofico e quello della cultura: Ma se il lettore di quest'opera ricorderà che, cinque anni prima della sua pubblicazione, Heidegger aveva tenuto un corso sulle *Confessiones*

---

[1] M. Heidegger – E. Blochmann, 'Briefwechsel 1918-1969', in *Deutsche Schillergesellschaft*, hrsg. J.W. Storck, Marbach am Neckar 1990, 62 [trad. it. nostra].

[2] M. Heidegger, 'Ergänzungen aus der Nachschrift von Oskar Becker', in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1995, 284.

[3] H.G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, Genova 1987, 152. Gadamer cita una lettera che Heidegger scrisse a K. Löwith: "Uno sbaglio fondamentale che Lei e Becker mi misuriate in base a metri di valutazione quali Nietzsche, Kierkegaard … e qualsiasi altro filosofo creativo. Questo è lecito – ma c'è da dire che io non sono un filosofo; io non mi immagino di poter fare qualcosa che possa essere anche solo paragonabile […] io sono un teologo cristiano".

[4] Vedi a questo proposito: T. Kisiel, 'War der frühe Heidegger tatsächlich ein «christlicher Theologe»'?, in *Philosophie und Poesie: Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, hrsg. A. Gethmann-Siefert, Berlin 1988, 59-75.

[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927. 1963 [trad. it. *Essere e tempo*, cur. P. Chiodi, Torino 1978].

di Agostino[6], il pensiero gli andrà immediatamente a un commentario al libro XI, che tratta la questione del tempo e offre un contributo per la comprensione dell'esistenza umana. In effetti, quindici secoli dopo il trattato agostiniano, il tempo diventa di nuovo la misura dell'autocomprensione dell'uomo, in quanto la vita della coscienza come storicità implica sempre un concetto di temporalità irriducibile al concetto di tempo delle scienze fisiche.

Agostino è senza dubbio una presenza costante e documentabile nel cammino che Heidegger percorre dai primi corsi friburghesi fino a *Essere e tempo*, nella progressiva elaborazione di quell'analitica ontologico-esistenziale, che mira a riproporre il problema dimenticato sul senso temporale dell'essere[7].

Nella nostra ricerca, l'interpretazione heideggeriana di Agostino, rivela la continuità dell'approccio ermeneutico e antropologico nei due pensatori, mentre l'interpretazione originaria della temporalità vuole affermarsi come esser-ci o nel rapporto costitutivo all'essere.

1. Dall'antropologia cristiana all'Esserci come cura

La fede della prima comunità cristiana conduce la vita alla sua realtà storica e proprio come Heidegger impone il principio dell'esistenza fattuale. Tuttavia, questa esperienza originaria ha bisogno di ulteriori chiarimenti, poiché non ha conservato lungo la storia la sua purezza originaria.

Agostino, sempre nelle *Confessiones,* aveva posto il problema di come egli era stato a se stesso. Ma trovando, nella sua conversione a Dio, la verità che risponde a tutte le domande della sua vita, egli non rinunciò all'ideale umano delle filosofie antiche, anzi sviluppò - proprio dopo la sua conversione - alcune tendenze immanenti della filosofia precristiana. Sostenendo che filosofia e religione non sono da separare l'una dall'altra, evocava così l'acuto problema del rapporto tra la fede razionale (*Vernunftglauben*) e la fede nella rivelazione storica (*historischen Offenbarungsglauben*)[8].

---

[6] Il corso *Agostino e il neoplatonismo* del 1921 viene pubblicato per la prima volta nel *Gesamtausgabe* del 1995, in cui Heidegger esamina l'esperienza fattuale nel pensiero agostiniano. M. HEIDEGGER, 'Augustinus und der Neuplatonismus', in *Phänomenologie*, 157-300 [trad. it. 'Agostino e il neoplatonismo', in *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano 2003].

[7] C. ESPOSITO, 'Questio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino', in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, curr. L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, Roma 1993, 88.

[8] N. FISCHER, 'Deum et animam sire cupio. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischen Fragen', in *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, VI: *Agostino e la tradizione agostiniana*, curr. C. Esposito – P. Porro, Brepols 2006, 81.

Il corso giovanile di Heidegger, *Agostino e il neoplatonismo,* prova a decifrare nella fede cristiana l'esperienza della fatticità, come il *facticia est anima* che rileva l'originarietà dell'anima fuori di se stessa, e la non-originarietà costitutiva di ciò che c'è. Bisogna però distinguere tra la fatticità (*Faktizität*) e la *Tatsächlichkeit* che è la semplice contingenza degli oggetti intramondani dell'esperienza di cui parla Husserl all'inizio delle *Ideen*[9]. In altre parole, il fattuale (*faktisch*) non significa effettivo o reale (*tatsächlich*), bensì il compimento della vita dell'Esserci, la sua situazione come mortale, storico e temporale[10].

Ma Heidegger prenderà le distanze dalla filosofia trascendentale, affermando che la fatticità, costituendo il nostro Esserci, non ha niente a che vedere con l'idea dell'Io - persona e/o egocentrismo -. La fatticità sta a identificare l'Esserci quasi fosse interrogato sul suo carattere di essere di volta in volta (*Jeweilichkeit*), cioè nell'oggi e nel presente, in quanto un essere storico e un essere-nel-mondo[11].

L'approccio della vita in Heidegger viene inteso come auto-comprensione di tipo ontologico, come l'essere stesso della vita dell'Esserci, come un problema per se stesso, o come esperienza della vita in quanto questione: *mihi quaestio factus sum*[12]. Le *Confessiones* saranno motivate da questa questione fondamentale[13], che diventerà la cifra della sua interrogazione ermeneutica indicando il necessario compito ontologico di un'interpretazione dell'Esserci nella sua modalità più vicina ed immediata[14]. Tale interrogazione infatti, è, l'assunzione più radicale di quella fatica e di quella difficoltà che, secondo Agostino, l'uomo è per se stesso.

Se l'uomo lotta per comprendere se stesso, occorre interpretarlo nella sua quotidianità media, nel suo modo di essere fenomenicamente più vicino e nei suoi caratteri positivi, anche se questo modo è soltanto il modo della fuga dinanzi a se stesso e dell'oblio di sé. Sulle orme di Agostino, Heidegger rivive, in *Essere e tempo,* il suo percorso

---

[9] Cfr. P. Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 1998, 178.

[10] J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris 2003, 42. Ricordiamo che Heidegger parla molto di ermeneutica nei suoi corsi giovanili degli anni venti, sintetizzando tutto come un progetto filosofico sotto il titolo di ermeneutica della fatticità. Le traduzioni italiane usano il termine effettivo per tradurre *faktisch*, ma noi preferiamo la traduzione fattuale, per la distinzione che abbiamo già fatto nell'accezione della lingua tedesca.

[11] M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main 1988, 29-31.

[12] Agostino, *Le Confessioni*, IV, 4, 9. Il lavoro d'autocomprensione a cui si dedica Agostino sarà accompagnato da un lavoro d'auto-intepretazione. La lettura heideggeriana si apre infatti e si chiude con questa formula di Agostino. Vedi anche J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, III, Paris 2004, 554.

[13] Heidegger, *Phänomenologie*, 247.

[14] C. Esposito, 'Martin Heidegger. La memoria e il tempo', in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, curr. L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, Roma 2000, 92.

arido: "Io, Signore, certamente mi arrovello su questo fatto, ossia mi arrovello su me stesso. Sono diventato per me un terreno aspro, che mi fa sudare abbondantemente"[15].

La scoperta dell'*a priori* rende possibile la discussione filosofica del problema: cos'è l'uomo? In questo senso, l'analitica esistenziale dell'Esserci deve precedere ogni psicologia, ogni antropologia e soprattutto ogni biologia. Per questo, cercheremo di delineare il passaggio heideggeriano dall'antropologia cristiana all'ermeneutica del *Dasein*.

Nel *Natorp-Bericht* del 1922, Heidegger si riferisce ad alcuni aspetti dell'antropologia agostiniana e ricorda che l'antropologia teologica di Tommaso d'Aquino e Buonaventura fu elaborata in dialogo con la fisica, la psicologia, l'etica e l'ontologia aristoteliche. Tuttavia, non dimentichiamo che Aristotele raggiunge il tardo Medioevo tramite Agostino e il neoplatonismo. E Heidegger aggiunge che la struttura ermeneutica del commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che era l'unica fonte dello sviluppo teologico fino a Lutero, rappresenta insieme agli scritti di Agostino, Girolamo, e Giovanni Damasceno, il modello di tale antropologia cristiana.

In effetti, se le strutture teologiche medievali sono da comprendere come un'interpretazione della vita, anche l'antropologia teologica è da analizzare nelle sue basi religiose e dogmatiche.

> L'innologia e la musica del Medioevo, così come la sua architettura e arte plastica sono storicamente accessibili solo in base a una interpretazione fenomenologica originaria dell'antropologia filosofico-teologica, che va trasmessa nelle prediche e le scuole. Ma qualora questa antropologia non sia appropriata esplicitamente, l'uomo divino rimane sempre una frase[16].

L'interpretazione dell'antropologia agostiniana sembra indispensabile per comprendere lo sviluppo del pensiero occidentale, a condizione che non venga letta come opera di psicologia o di teologia morale. Tanto è vero che per approfondire l'ontologia agostiniana, Heidegger consiglia di leggere gli scritti sulla disputa pelagiana e la sua dottrina sulla Chiesa[17], ove è operante l'idea dell'uomo secondo la filosofia greca, la teologia patristica greca, l'antropologia paolina e il Vangelo di Giovanni.

Nelle sue opere *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität* e *Sein und Zeit* (§10), Heidegger si concentra su due fonti per approfondire la questione antropologica: da una

---

[15] AGOSTINO, *Le Confessioni*, X, 16 [citato da HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 9].

[16] M. HEIDEGGER, 'Die phänomenologische Interpretation zu Aristoteles', in *Gesamtausgabe*, LXII, Frankfurt am Main 2005, 370 [trad. it. nostra].

[17] *Ibidem*, 371.

parte studia la tradizione greco-cristiana; dall'altra percorre la filosofia moderna a partire da Kant e dall'idealismo tedesco, la cui speculazione deriva da una teologia radicata nella Riforma di Lutero[18].

Evocando la tradizione aristotelica e quella biblica e facendone la sintesi, Heidegger mostra le lacune del pensiero moderno. Va osservato che l'antropologia tradizionale presuppone la definizione dell'uomo come animale razionale dove il modo di essere dell'animale è inteso nel senso di una semplice-presenza, mentre il razionale è un'aggiunta nobilitante. Di conseguenza, l'uomo come animale razionale viene collocato nel suo rapporto con gli altri essenti viventi, animali e piante, ma ne viene distinto tramite la lingua (*Sprache*), che gli consente di dialogare col suo mondo. L'altro filo conduttore per la determinazione dell'essere dell'uomo è di ordine teologico, da cui l'antropologia cristiana ricava la sua interpretazione dell'uomo: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" (Gn 1, 26)[19].

In effetti, il concetto di persona è d'origine greca, ma va usato in contesti ormai classici che fanno riferimento alla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, in quanto un essere razionale e personale, capace della verità di Dio e del suo amore. La storia dell'interpretazione cristiana del passo della Genesi 1,26 comincia, sottolinea Heidegger, con la lettera di Paolo 1 Cor 11, 7 "L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo". Questi due testi saranno interpretati in tutta la tradizione, in modo particolare da Agostino, e Heidegger si riferisce qui al *De Genesi ad litteram imperfectus*:

> E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza. Anche a proposito di questo passo deve notarsi da un lato una certa unione e da un altro una certa separazione degli esseri viventi, poiché la Scrittura dice che l'uomo fu fatto lo stesso giorno che furono fatte le bestie; essi infatti sono insieme tutti esseri viventi della terra. Ciononostante a causa della superiorità della ragione, conforme alla quale l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, si parla separatamente di lui dopo che a proposito di tutti gli altri la Scrittura conclude come al solito dicendo: E Dio vide ch'è una cosa buona[20].

[18] *Ibidem*, 369. Heidegger evoca, in questo scritto, alcuni autori cristiani come Paolo, Agostino, e le ulteriori considerazioni della tarda scolastica rappresentata da Duns Scoto, Occam, Gabriel Biel e Gregorio di Rimini.

[19] Per un percorso storica e teologico sull'antropologia cristiana, si veda L. LADARIA, *L'antropologia teologica*, Casale Monferrato1986.

[20] AGOSTINO, *De Genesi ad litteram imperfectus*, XVI, 55 [citato da HEIDEGGER, *Ontologie*, 23].

Mentre per vedere la linea interpretativa del testo di san Paolo, il nostro Autore cita *De Trinitate*:

> Come ce lo mostra non solo la retta ragione, ma anche l'autorità dello stesso Apostolo, l'uomo fu creato ad immagine di Dio, non secondo la forma del corpo, ma secondo la sua anima razionale [...] L'immagine di Dio non risiede se non nella parte dello spirito dell'uomo che si unisce alle ragioni eterne, per contemplarle ed ispirarsene, parte che, come è manifesto, possiedono non solo gli uomini, ma anche le donna[21].

Heidegger ricorre per lo più a Tommaso d'Aquino e a Calvino, per affermare la stessa idea della creazione dell'uomo a immagine di Dio, nel senso razionale del termine, ribadendo la differenza tra l'uomo e gli altri esseri creati tramite la ragione e il desiderio della beata vita. Ma l'idea della trascendenza, secondo cui l'uomo è qualcosa che tende al di là di sé, ha le sue radici nella dogmatica cristiana:

> Che l'uomo guardi verso l'alto, verso Dio e la sua Parola, dimostra chiaramente che per la sua natura è nato vicino a Dio, che gli assomiglia e può rapportarsi a Lui; il che, senza dubbio, deriva dal fatto che egli è stato creato a immagine di Dio[22].

Nel pensiero moderno la definizione cristiana venne deteologizzata, perché l'idealismo tedesco voleva superare l'interpretazione mistica tradizionale della personalità, distinguendo tra *homo naturalis* delle scienze naturali e *homo historiae* delle scienze umane, in base alla distinzione kantiana tra il concetto di natura e il concetto di intelligibilità, la quale ha deviato la ricerca sull'uomo, riducendolo al suo aspetto esterno, facendo una filosofia della cosa (*Sachphilosophie*)[23].

Secondo Scheler, il senso, lo scopo e l'ermeneutica di ciò che l'uomo è, costituisce l'intenzione stessa della trascendenza, in quanto egli è ricercatore di Dio, al confine tra l'animale e Dio, un portone forzato per la grazia. Il nostro Autore attacca la confusione tra filosofia e teologia mostrata da Scheler nel definire l'uomo come intenzione e gesto della trascendenza e come ricercatore di Dio, perché si avvicina, a sua insaputa, alla definizione filosofica kantiana dell'uomo come essere aperto al dovere e alla legge. Inoltre, Scheler ricorre, nella sua idea di persona, all'interpretazione pro-

---

[21] ID., *De Trinitate*, XII, 7, 12.

[22] U. ZWINGLI, *Von der Klarheit des Wortes Gottes*, Deutsche Schriften, I, 56 [citato da HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 10; trad. it., 116].

[23] HEIDEGGER, *Ontologie*, 24.

testante teologica dell'aristotelismo scolastico, che distingue tra i diversi *status* dell'essere dell'uomo: *status integritatis, status corruptionis, status gratiae e status gloriae*. Lo stesso Lutero, che non crede affatto alla filosofia, viene citato nell'opera di Scheler, per quanto riguardo l'uomo-carne designato nella sua totalità come natura e intelligenza[24].

Heidegger critica, d'altra parte, la definizione teologica moderna che non segue la tradizione interpretativa del concetto di animale razionale, limitando la sua ricerca sull'uomo alla rivelazione. Il testo di Gn 1, 26 sottolinea che l'uomo è un essere creato da Dio a sua immagine, in stato di grazia e di perfezione, ma successivamente egli cadde e venne salvato da Cristo. Il nostro Autore ricorda tuttavia che la dottrina del peccato originale trova il suo punto di partenza nel pensiero paolino, ripreso e interpretato da Agostino[25].

Ma se l'antropologia della Riforma si concentra sul rapporto dell'uomo con Dio (creazione, peccato e redenzione), la filosofia moderna neutralizza questo rapporto costitutivo per la persona, limitando Dio a una norma e valore della coscienza, mescolando per lo più le due sorgenti greca e cristiana con le impostazioni metodiche che prendono le mosse dalla *res cogitans*, dalla coscienza e dalle esperienze vissute. Ne consegue che la problematica antropologica resta indeterminata quanto ai suoi fondamenti ontologici decisivi[26], così come l'antropologia moderna non riuscì a dare una risposta del modo di essere dell'ente che noi stessi siamo.

L'idea dell'uomo che domina gli scritti heideggeriani è un'idea indissolubilmente greca e cristiana, e si svolge lungo direttrici fondamentali che si muovono pur sempre da un'unica fonte. Perciò le considerazioni teologiche dogmatiche definitive e la visione moderna unilaterale dell'essere umano vengono escluse, a favore di una interpretazione dell'antropologia di Agostino, che sia però, al tempo steso, un ritorno all'antropologia di Aristotele proprio mediante la via agostiniana.

Il filosofo di Friburgo si richiama all'antropologia di Agostino, considerata come luogo cruciale nella linea che congiunge filosofia greca, teologia medievale, Riforma protestante e filosofia classica tedesca[27]. Per Agostino, la conoscenza di sé è legata

---

[24] Vedi l'articolo di H.G. GADAMER, 'Kant und die Gottesfrage', in *Gesammelte Werke,* IV, Tübingen 1987, 349.

[25] HEIDEGGER, *Ontologie*, 28. Il peccato originale viene trattato da AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 26, 39. Inoltre, il peccato ha in Agostino un triplice carattere: teoretico in quanto è *privatio boni*, o platonicamente parlando una misura minore di realtà; estetico tramite le immagini che usa Agostino per descrivere la realtà del peccato; conforme all'attuazione (*vollzugsmäßigen*) perché perde Dio solo colui che l'abbandona.

[26] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 10.

[27] ID., 'Die phänomenologische Interpretation zu Aristoteles', 370-371.

alla conoscenza del Dio creatore, e così provando a conoscere me stesso, riesco a realizzare in pienezza la mia potenzialità, come essere razionale creato a immagine di Dio[28]. Cercando Dio, vengo ad esperimentare la mia più intima natura, come un essere razionale chiamato alla vita beata, così come nel divenire presente a me stesso, incontro Dio, mio Creatore.

L'auto-interpretazione dell'Esserci non coincide pertanto con un'astratta facoltà razionale, né si conclude con un principio ontologico, ma si guadagna di continuo come un'ermeneutica essenzialmente temporale e storica[29]. Qui Agostino è già sullo sfondo, come una sorgente nascosta e silenziosa da dove intraprendere l'ermeneutica del *Dasein*.

L'analitica esistenziale heideggeriana non prende avvio da un uomo metafisico, che vive fuori della realtà, ma dalla quotidianità. Il che presuppone il *Dasein* come l'ente che vive la propria esistenza immerso in un mondo o in quella quotidianità (*Alltäglichkeit*) che è l'insieme dei modi di essere reali o possibili, una sorta di media statica delle maniere in cui i singoli uomini si determinano nel mondo. In questo contesto, bisogna sviluppare un'antropologia filosofica in chiave ontologica, cioè cosa domandare all'essere come tale[30] e come indagarlo.

Con la scoperta di Agostino, egli vede un aspetto originario dell'esistenza, quello dell'inquietudine della vita espressa nell'inquietudine del cuore nostro "ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché riposa in te"[31]. L'approccio fenomenologico si riferisce alla visione agostiniana dell'incertezza radicale nel comprendere il *Dasein*, e porta alla verità ermeneutica[32].

L'Esserci è sostanzialmente cura, esperisce il mondo nella sua minaccia e sua significatività (*Bedeutsamkeit*), esso non comprende il mondo da un punto di visto soggettivo falsificando i fatti, bensì scopre il mondo nella sua significatività. La forma fondamentale dello scoprimento dell'Esserci è definita da Heidegger come sentirsi situato o secondo la traduzione di *Essere e tempo* di P. Chiodi come situazione emotiva (*Befindlichkeit*). Non si tratta, infatti, di un fenomeno che accompagni semplicemente la comprensione e l'interpretazione del mondo; l'emozione è piuttosto una specie di pre-comprensione, ancora più originaria della comprensione stessa[33].

---

[28] Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II.

[29] ESPOSITO, 'Questio mihi factus sum', 232.

[30] Cfr. R. NESTI, *La vita autentica come formazione. Lettura pedagogica di Essere e tempo di Martin Heidegger*, Firenze 2007, 45-46.

[31] AGOSTINO, *Le Confessioni*, I, 1

[32] J. GRONDIN, 'Heidegger und Augustin. Zur hermeneutische Wahrheit', in *Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. E. Richter, Frankfurt am Main 1997, 168. Vedi anche ESPOSITO, 'Martin Heidegger. La memoria e il tempo', 93.

[33] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 29. Anche G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari 2008, 33.

Heidegger cita, infatti, esplicitamente nella terza nota del paragrafo quarantaduesimo di *Sein und Zeit* la rilevanza dell'interpretazione agostiniana per il suo proprio concetto di cura. E anche nei *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* egli racconta che proprio iniziando la sua ricerca sulle strutture della tentazione in base all'antropologia agostiniana, egli incontrò il fenomeno della cura. In effetti, Agostino e gli antichi non usano il termine cura in modo diretto, anche se in Seneca e nel Nuovo Testamento questo termine svolge qualche ruolo[34].

La cura è il fine dell'essere dell'Esserci come tale, sia nella modalità autentica, sia in quella inautentica che non è che il modo di essere parziale, derivato e deietto (*verfallen*) delle strutture autentiche.

> L'Esserci ontologicamente inteso, è Cura. Poiché all'Esserci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo modo di essere in rapporto col mondo è essenzialmente prendersi cura[35].

L'Esserci è cura nel senso di assunzione di responsabilità. Da questo punto di vista, la struttura interiore della cura viene concepita come essere-avanti-a-sé (*sich-vorweg-sein*) dell'Esserci stesso, vale a dire un momento dell'ente, il suo carattere di essere originario in quanto essere-nel-mondo. In questo contesto, l'Esserci nella cura ha il suo essere gettato avanti a sé (*sich vorweggeworfen*), come fatticità esistenziale.

All'Esserci come essere-nel-mondo appartiene lo scoprimento, il cui compimento si manifesta nel comprendere (*Verstehen*) che rende visibile il fatto che il *Dasein* è qui. Heidegger evoca tre fenomeni caratterizzati dallo scoprimento che possiedono una visione (*Sicht*), e cioè l'essere-per-qualcosa (*Auf-etwas-zu*), l'essere-già-qui (*schon-sein-bei*) e l'anticipazione (*Vorweg*). A questa costituzione del *Dasein* corrisponde una interpretazione dell'Esserci umano segnata da una *lumen naturale*[36], una illuminazione. L'Esserci ha pertanto, in se stesso, una luce con cui si determina, mentre le cose non possiedono alcuna luce o visione, esse vengono definite secondo i concetti umani. L'Esserci si manifesta quindi nel mondo nella sua originarietà, e questa illuminazione corrisponde alla verità nella sua originarietà (*Ursprünglichkeit*).

Quando diciamo che la struttura di essere dell'Esserci è cura, non intendiamo un'autointerpretazione prescientifica ma fenomenologica. Heidegger ricorre al famoso detto "la vita è cura e fatica" per mettere in rilievo la dimensione feno-

---

[34] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, 418.

[35] Id., *Sein und Zeit*, 12 [trad. it., p. 127].

[36] Id., *Prolegomena*, 411. Vedi anche Id., *Sein und Zeit*, 36.

menologica della sua interpretazione e afferma che egli analizza semplicemente i fatti in quanto tali, intendendo L'Esserci come autointerprete e interprete degli enti.

Sein und Zeit riprende in forma sintetica l'esposizione del corso del 1925 sulla cura, che abbiamo già analizzato, e propone un'interpretazione esistenziale dell'Esserci, sulla base di un'esperienza esistentiva, la quale ci riconduce al termine latino *cura* e ai suoi significati. Va ricordato che il termine *Sorge* non deriva etimologicamente da cura, ma dal gotico *sorga* ripreso successivamente da tutte le forme tedesche. Ad interessarlo è il duplice significato del termine latino, che si ritrova anche nel tedesco antico e moderno. Infatti, *cura* può significare premura, devozione e sollecitudine (secondo la *Vulgata*) verso qualcosa o qualcuno, oppure può indicare la pena angosciosa dell'essere. Mentre nel primo significato viene evidenziato il movimento intenzionale verso l'esterno, nel secondo si sottolinea invece l'atto riflessivo verso l'interno.

La cura può dunque indicare la molteplicità dell'apertura dell'Esserci: da una parte, la tendenza a prendersi cura degli enti intramondani o degli altri simili; dall'altro, l'atteggiamento di preoccupazione o apprensione verso se stesso, atteggiamento che genera il problema dell'esistenza autentica[37].

Questo procedimento argomentativo viene esposto nella favola di Igino[38], dove la lingua latina è in grado di aprire la via verso l'originario, verso una autointerpretazione dell'Esserci che è primaria e fondante, in quanto arriva a cogliere l'essere dell'ente che noi siamo. In questa favola è contenuta una determinazione preontologica dell'essere dell'uomo, che l'analitica esistenziale può sviluppare in senso ontologico, pervenendo alla struttura della *Sorge*.

Heidegger cita per lo più *l'Espistula* 124 di Seneca "*cura perficit natura hominis*", dove la perfezione dell'uomo, nel suo essere libero per la possibilità più proprie, è opera della *cura*. Sulla base dell'interpretazione esistentiva della favola e in riferimento alla concezione filosofica della cura come "*natura hominis*", Heidegger elabora la sua tesi secondo cui la *Sorge* è l'essere dell'Esserci. Di conseguenza, Heidegger introduce, sottolinea F. Camera, tra la nozione di cura e la concezione ontologica della *Sorge* un legame stretto che costituisce un capitolo importante di quel

[37] ID., *Sein und Zeit*, 42. Vedi anche ID., *Prolegomena*, 420. Rimandiamo anche allo studio di F. CAMERA, 'La critica heideggeriana al concetto di *Religio* e il problema del cristianesimo', in *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, curr. L. Illetterati – A. Moretto, Roma 2004, 43-63. Dove l'autore parla anche dell'importanza del termine *Cura* nel contesto dell'analitica esistenziale.

[38] K. BURDACH, «Faust und die Sorge», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Litteraturawissenschaft u. Geistesgeschichte* 1 (1923) 1ss. [citato da HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 42; trad. it., 308-309].

tentativo di nuova appropriazione o di appropriazione produttiva della tradizione, in cui Agostino non può essere ignorato[39].

Heidegger non manca di accennare alla rilevanza della coppia agostiniana *uti* e *frui*, ma il suo lavoro si concentra sul significato estetico che dà alla fruizione, che rimanda qui al bello. Ma lo critica quando afferma che il suo sistema concettuale non si ispira sempre alla vita fattuale, ma si nasconde dietro la concettualità neoplatonica. Per questo, occorre non solo interpretare Agostino, ma anche distruggerlo[40]. Secondo l'ottica neoplatonica, la *fruitio Dei* si troverebbe in contraddizione con l'avere del sé. E come nel neoplatonismo, Agostino distingue tra le cose visibili e le cose invisibili; le cose visibili servono (*uti*) per altri fini, mentre il godimento deriva solo dalle cose invisibili[41]. "Tutta la perversione umana consiste nel voler fare uso delle cose da godere e nel godere delle cose da usare"[42]. Heidegger rimanda qui a *De Doctrina christiana*:

> Godere infatti di una cosa è aderire ad essa con amore, mossi dalla cosa stessa. Viceversa il servirsi di una cosa è riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che si ama, supposto che lo si debba amare. Per cui, un uso illecito è da chiamarsi abuso o uso abusivo. Facciamo ora l'ipotesi che siamo degli esuli, e quindi che non possiamo essere felici se non in patria. Miseri per tale esilio e desiderosi di uscire da tale miseria, vorremmo tornare in patria e per riuscire a tornare alla patria, che costituisce il nostro godimento, avremmo bisogno di servirci di mezzi di trasporto o marini o terrestri[43].

Heidegger vuol distruggere l'ordine dei valori, quello di valutare Dio come *bonum* o paragonarlo a altre cose in quanto *summum,* perché la valutazione agostiniana porta, in questo caso, a un quietismo che emana dal neoplatonismo staccato dalla vita fattuale e cerca Dio come riposo. Questo pensiero porta, secondo H. Arendt, a svalutare il mondo e la temporalità a favore dell'eternità[44].

---

[39] Camera, 'La critica heideggeriana', 49.

[40] O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 38.

[41] E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Leuven 1999, 688.

[42] Agostino, *De Diversis questionibus*, XXX.

[43] Id., *De Doctrina christiana*, I, 4,4.

[44] Cfr. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino: saggio di interpretazione filosofica*, Milano 2001, 25-27. Agostino mostra che tutti gli uomini vogliono vivere felici, ma che ognuno intende una cosa diversa per felicità e per i beni che le ineriscono e che egli di conseguenza desidera. La vita felice si trova là dove il nostro essere non incorrerà nella morte, perché l'amore aspira alla vita e cerca l'assenza di timore. Il presente senza futuro è il presente senza minaccia di perdita, è la quiete assoluta, il possesso del s*ummum bonum*, è l'eternità. Tuttavia, questo concetto di *bonum* porta a svalutare il mondo e la temporalità.

La migliore maniera per staccare la *fruitio* agostiniana dalle connotazioni platoniche e greche, e radicarla nella concezione cristiana della vita fattuale, consiste nel farne una modalità particolare della cura. Poiché il curare (*das Bekümmertsein*) rappresenta una caratteristica fondamentale della vita, Heidegger distingue una cura genuina da una non genuina che chiama affaccendarsi (*Geschäftigkeit*)[45]. *Uti* significa che ho a che fare con ciò che la vita mi arreca, e questo è un fenomeno interno al curare. In oltre l'*uti* rappresenta la modalità del piacere che si ha quando si aspira a qualcosa per amore di altro, si tratta dell'usare che si dice di una cosa che si cerca come mezzo. Per contro *frui* significa godere, e come afferma Agostino nel *De libero arbitrio*: felice chi gode del Sommo Bene[46]. In altre parole, a partire dalla creazione del mondo, l'invisibile di Dio si rende visibile al pensiero per mezzo delle sue opere. Questa citazione rileva l'influsso neoplatonico nella gerarchia dei valori posta da Agostino. Una cosa è un godimento quando diletta di per sé senza dover esser posta in relazione ad altro[47]e perciò nel godere dobbiamo avere solo le cose eterne e immutabili. Quando l'*uti* si presenta come il giusto comportamento nei confronti delle cose, si può certamente raggiungere il *frui*[48], ma tale possibilità di godere stabilmente ce l'ha soltanto la Trinità.

Anche il rapporto tra gli uomini viene interpretato alla luce di *uti* e *frui,* perché quando l'uomo ama l'altro per sé, si dice *fruimur eo*, altrimenti *utimur eo*. L'uomo deve essere amato per amore di un altro, poiché ciò che va amato per amore di se stesso costituisce la vita beata di cui non abbiamo la *res* ma solo la *spes*. Riguardo alle cose di cui è lecito servirsi, non sono tutte da amarsi, ma soltanto quelle che insieme a noi, per una certa unione, si riferiscono a Dio[49]. Heidegger preferisce però l'interpretazione di Lutero di Rm 1, 19-20, la quale sembra più cristiana e meno platonica, in quanto si richiama a una *teologia crucis* che dice come sono le cose, a differenza della *teologia gloriae* che si delizia esteticamente delle meraviglie del mondo, nominando il sensibile in Dio.

Agostino ritiene l'orientamento neoplatonico al mondo esteriore come un via per scoprire Dio, mentre Heidegger vuole ritrovare l'esperienza della vita cristiana primitiva esente dall'interpretazione ellenizzante della Lettera ai Romani 1,20, che domina il pensiero dei Padri greci e della filosofia medievale. "Poiché le perfezioni invisibili di lui, la sua eterna potenza e divinità, si vedono chiaramente sin dalla crea-

[45] HEIDEGGER, 'Ergänzungen', 271.
[46] Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 13, 36.
[47] ID., *De Civitate Dei*, XXII [citato da HEIDEGGER, 'Ergänzungen', 271].
[48] ID., *De Doctrina christiana*, I, 22 [citato da HEIDEGGER, 'Ergänzungen', 271]
[49] *Ibidem*, I, 23, 22.

zione del mondo, essendo intese per mezzo delle opere sue; ond'è che essi sono inescusabili" (Rm 1,20).

Lutero, nella sua disputa di Heidelberg del 1518, commenta che colui che guarda le cose invisibili di Dio, come se fossero percepibili tramite le cose create, non merita il nome di teologo, e così secondo il nostro Filosofo, questo passo biblico viene evidenziato per la prima volta nella storia della teologia.

Quello che accomuna Agostino al platonismo è la sua teoria estetica assiologica del valore che equipara Dio all'essere, al bene e alla bellezza[50]. Il vestimento neoplatonico del concetto di Dio nasconde il rapporto cristiano originario a Dio, e l'esperienza della vita fattuale va falsificata in Agostino da questa concettualità.

Dio in quanto riposo metafisico del cuore, viene espulso dall'inquietudine della vita storica, la sua vitalità è cristallizzata; per questo diventa il Dio rappresentato e morto della metafisica[51]. In *Essere e tempo* Heidegger cerca un riferimento all'autentica fatticità che non è preso da qualcun'altro[52], e così la morte prenderà il posto di Dio, in rapporto alla quale l'Esserci giunge e guadagna la sua autenticità.

L'interpretazione heideggeriana di Agostino non è sufficientemente sfumata, afferma E. Brito, perché il termine *frui* non deve essere inteso nel senso di godimento puramente e semplicemente soggettivo. La *fruitio Dei* di Agostino è diverso da quello plotinico che culmina nella contemplazione, in quanto rimanda alla concezione peculiarmente cristiana della vita fattuale e lo contrappone al possesso di sé, al fine di raggiungere il suo scopo, la *quies*.

Uti e *frui* costituiscono infine il curare, l'uomo si orienta, sia verso il *defluxus* o verso la *continentia*. Si tratta piuttosto di recezione passiva, in cui le passioni non svolgono alcun ruolo. Il *frui* ha un senso più astratto che il mangiare o il bere, e si avvicina piuttosto all'intuire, afferrare, vivere virtuosamente e amare. Non possiamo trasformare *frui Deo* in una idea cristallizzata, nel senso di un processo mistico, perché questo concetto è legato in Agostino all'attesa escatologica, e per questo il possesso di Dio non può dispensarci dal cercare Dio.

---

[50] M. Fritsch, 'Cura et Casus: Heidegger and Augustine on the Care of the Self', in *The Influence of Augustine on Heidegger: The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, ed. J.N.C. De Paulo, Mellen 2006, 96.

[51] Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 41.

[52] Heidegger, *Sein und Zeit*, 47.

2. Tempo, escatologia e essere-per-la-morte

Il rapporto tra la problematicità esistenziale e la questione del tempo emerge quando Heidegger parla di cura, inquietudine, angoscia e temporalità[53]. I lavori giovanili di Heidegger si concentrano, da una parte, sulla prima esperienza cristiana e cioè il tempo nelle lettere paoline; dall'altra sulle *Confessiones*, per raggiungere infine il tempo autentico.

Il tempo secondo Agostino non costituisce una semplice ricerca sul concetto di tempo nella storia occidentale, ma una delle tre riflessioni pionieristiche sull'essere del tempo. La prima riflessione si trova, sottolinea Heidegger, nell'approccio aristotelico del libro della *Fisica*, che offre per la prima volta un'interpretazione fenomenologica dell'esperienza del tempo quotidiano, e influirà su tutta la storia occidentale. La seconda riflessione pionieristica è quella di Agostino, perché fa per la prima volta una analisi del rapporto tra tempo e anima. La terza riflessione è quella di Kant nella sua estetica trascendentale e nell'approccio ai concetti puri dell'intelletto[54].

L'interesse del nostro Filosofo riguarda il tempo che si incontra nella quotidianità, cioè il tempo della natura e del mondo, e con questo inizia la sua valutazione. Va ricordato che la riflessione fisica e la teoria della relatività si richiamano a un sistema spaziotemporale per la misurazione della natura. Secondo la fisica aristotelica il tempo non è assoluto, ma viene definito come ciò in cui si svolgono gli eventi, perciò ha a che fare con il movimento (*Bewegung*). Di conseguenza, il fisico coglie il tempo nel senso della misurazione o del quando e del da-quando-a-quando (*das von-wann-bis-wann*)[55].

L'analisi della misurazione del tempo porta il nostro Filosofo a fare una riflessione sull'orologio che l'essere umano si è procurato da sempre per segnalare l'alternarsi di giorno e notte. L'orologio segna il tempo in base a una ripetizione ciclica, in modo che si ripeta la stessa successione temporale di stati, determinando così due momenti tra l'ora (*jetzt*) e un altro seguente che sarà un poi rispetto alla "ora"[56].

---

[53] Vedi ID, *Ontologie*, 17.

[54] F.W. VON HERRMANN, 'Die Confessiones des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers', in *Heidegger e i medievali*, Atti del Colloquio internazionale, Cassino, 10-13 maggio 2000, curr. C. Esposito – P. Porro, Brepols 2001, 130-131.

[55] M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt am Main 2004, 109 [trad. it. *Il concetto di tempo*, Milano 1998].

[56] *Ibidem*, 111. Si vede anche C. AUGUSTIN CORTI, *Zeitproblematik bei Heidegger und Augustinus*, Würzburg 2006, nonché P. RICOEUR, *Temps et récit*, I, Paris 1983, 29. Ricoeur sottolinea a proposito del tempo in Agostino che «l'inhérence du temps à l'âme ne prend tout son sens qu'une fois éliminée par voie argumentative toute thèse qui mettrait le temps dans la dépendance du mouvement physique».

L'Esserci pone dunque le due domande: quando e quanto? La domanda relativa alla quantità del tempo si richiama, senz'altro, a quanto mi rimane ancora come presente ovvero al prendersi cura di qualcosa presente. L'Esserci è, infatti, ciò di cui ci si prende cura nel presente, pur rimanendo esso un tempo tanto pieno da non liberarsi dal futuro. "L'orologio che si ha, ogni orologio, indica il tempo dell'essere-l'uno-con-l'altro-nel-mondo"[57], esso non indica né futuro né passato, ma solo l' "ora", riconducendo il tempo, in tale misurazione, alla quantità. In questo senso, "il tempo è già interpretato come presente, il passato come non-più presente, il futuro come non-ancora presente, indeterminato: il passato è irrecuperabile, il futuro indeterminato"[58]. Questo tempo presente, sottolinea Heidegger, viene esplicitato come una successione che si svolge costantemente attraverso l' "ora", in quanto unico e irreversibile.

La struttura relazionale dell' "ora", dell' "allora", del "poi", la chiama databilità, che è ovvia solo in apparenza. Tuttavia, bisogna evitare di presentare il tempo come un continuo scorrere di "ora", per determinarlo a partire dal modo in cui l'Esserci, prendendo cura, impiega il tempo che c'è e con esso si calcola.

In effetti, Aristotele sarebbe il primo responsabile del livellamento del tempo nella storia occidentale[59], con la sua definizione del tempo come "il numerato nel movimento che s'incontra nell'orizzonte del prima e del dopo"[60]. Egli non si pose ovviamente il problema dell'origine del tempo, perché la sua interpretazione si muove nell'ambito della comprensione naturale dell'essere. Va ricordato che ogni analisi successiva del tempo studia il tempo così come si presenta nel prendersi cura nell'ambiente che ci aspettiamo.

Nondimeno, l'interpretazione ordinaria del tempo copre le sue strutture, la stabilità cioè e la significatività, le quali subiscono un livellamento, in quanto gli "ora" si succedono l'uno dopo l'altro, e sono semplicemente-presenti come le cose[61]. Inoltre, gli "ora" passano per costituire il passato, mentre gli "ora", che sopravvengono, costituiscono l'avvenire. E questa interpretazione ordinaria è estranea alle strutture del mondo e della significatività.

Il livellamento si fonda nell'essere dell'Esserci in quanto cura, gettato e deietto, che si perde in ciò di cui si prende cura, sfuggendo così all'esistenza autentica dinanzi alla morte, rifiutando di vedere la fine dell'essere-nel-mondo. La temporalità inautentica consiste, pertanto, nel rifiuto della finitudine, e porta alla rappresentazione

[57] HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, 120. [trad. it., 44].
[58] *Ibidem*, 121 [trad. it., 45].
[59] RICOEUR, *Temps et récit*, III, Paris 1985, 162.
[60] Cfr. Fis. Δ, II, 219 b, I ss. [citato da HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 81; trad. it., 598].
[61] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 81 [trad. it., 599].

dell'infinità del tempo pubblico presupponente l'oblio di sé. Il tempo della preoccupazione è un tempo pubblico dietro il quale si dissimula la comprensione quotidiana dell'essere-in-comune.

Il legame tra il tempo scientifico e quello della preoccupazione diventa sempre più dissimulato, e si afferma l'autonomia completa della misura del tempo rispetto alla struttura fondamentale dell'essere-nel-mondo costitutivo della cura. Per questo, Heidegger vede che la storia della misura del tempo è quella dell'oblio in cui il tempo è identificato a una successione di "ora" qualunque e anonimo. Per questo, occorre passare dalla domanda: che cos'è il tempo? a: chi è il tempo? Il tempo manifesta l'avvento dell'impossibile e allora la domanda diventa l'irrompere imprevisto e possibile dell'infinito[62]. Qui inizia la ricerca sul tempo autentico nell'esperienza cristiana primitiva e negli scritti agostiniani.

La religiosità protocristiana, afferma Heidegger, si dà nell'esperienza protocristiana della vita, che è storica, e vive la storicità in quanto tale o il tempo stesso[63]. Nel *Commento alla lettera ai Galati*, va osservato che il tempo presente ha già raggiunto la propria fine, e dalla morte di Cristo ha avuto inizio un nuovo mondo, in modo che il mondo presente venga contrapposto all'eternità.

Ma in Gal 2,2 va accentuato il "correre", che rimanda senza dubbio alla fine del tempo che è già iniziato. Paolo è il primo a presentare l'esperienza cristiana di fronte al tempo, e così Heidegger ricava i reperti fenomenologici fondamentali dalla lettera ai Tessalonicesi.

Quanto alla natura della relazione di Paolo con i Tessalonicesi, egli esperisce il loro essere-divenuti (*das Gewordensein*) (γενηθῆναι) e pure che essi sono consapevoli della trasformazione della loro vita con la decisione per Cristo. Heidegger commenta che questo essere-divenuti non è un momento del passato, ma un permanentemente co-esperito nella situazione della vita cristiana, una decisione anticipatrice per un'esistenza autentica. Tanto è vero che la parusia è un'assoluta tribolazione che appartiene alla vita presente del cristiano.

Da questo punto di vista, l'essere-divenuti non è un avvenimento qualsiasi nella vita, ma indica che l'essere attuale dei cristiani deve coincidere con il loro essere-divenuti[64]. Si tratta di una accoglienza del dono di Dio, di una nuova condotta cristiana nella vita fattuale, per entrare in interazione con Lui. In questo contesto, l'attesa della parusia è decisiva, essa viene esperita come angustia assoluta, che appartiene alla vita

---

[62] ESPOSITO, 'Martin Heidegger. La memoria e il tempo', 225.

[63] HEIDEGGER, 'Einleitung in die Phänomenologie der Religion', in *Phänomenologie*, 67.

[64] *Ibidem*, 93-95. Per approfondire l'analisi di S. Paolo secondo Heidegger, si veda J. GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris 2000, 185-218.

dei cristiani come tale, come una cura assoluta (*absolute Bekümmerung*) nell'orizzonte della parusia.

Ogni attimo della vita si determina in base alla parusia, che, nonostante la gioia del cristiano, lo sottomette sempre a una sofferenza. Il motivo dell'angustia del cristiano, secondo Paolo, va inteso in modo generale, diverso da quanto faccia Agostino parlando della *concupiscentia carnis,* che è la sfera originaria di tutte le passioni non motivate da Dio. Se, per Paolo, il procedimento dimostrativo non è mai un nesso fondativo puramente teoretico, bensì sempre un nesso originario del divenire, è altrettanto chiaro per Agostino che il problema della storicità è contenuto nell'esperienza cristiana della vita.

L'Anticristo (*Κατέχον*) non rappresenta un avvenimento puramente passeggero, bensì qualcosa in cui si decide il destino di ciascuno, anche di colui che già crede[65]. La gran pompa, in cui l'Anticristo appare, facilita la fede ai credenti, se sono già decisi, perché con la decisione si scopre il suo inganno[66].

Paolo riassume la sua esposizione escatologica (2,15), affermando che per il cristiano può essere decisivo solo l'oggi, "*τὸ νῦν*", del contesto dell'attuazione, in cui egli effettivamente si trova, e non l'attesa di un evento messo in risalto, in quanto fondato nella temporalità come futuro. Soltanto in base al contesto dell'attuazione con Dio si sviluppa qualcosa come la temporalità, perché la vita cristiana non si orienta verso le cose future, ma verso Dio, la sua vera speranza. Il senso della temporalità si determina in base al rapporto fondamentale con Dio, sia pure in maniera tale che soltanto chi vive la temporalità in modo conforme all'attuazione, comprende l'eternità. E solo in base a questi contesti dell'attuazione si può determinare il senso dell'essere di Dio[67]. Il testo principale che legge Heidegger è quello di 1 Ts 5,2-3:

> Infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore. E quando si dirà: Pace e sicurezza, allora d'improvviso li colpirà la rovina, come le doglie una donna incinta; e nessuno scamperà.

Se nella prima parte il tempo viene contato, nella seconda l'attesa della parusia coincide con l'esperienza inoggettivabile della speranza e del vivere già il tempo e la

[65] HEIDEGGER, 'Einleitung', 110-112.

[66] Sull'attimo dell'esistenza rimandiamo all'articolo di GADAMER, 'Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz', in *Gesammelte Werke,* II, 134. Il concetto dell'attimo che Bultmann assume, non significa un istante decisivo che abbia un significato storico, ma l'attimo in cui viene esperita la storicità del *Dasein* umano. vedi a questo proposito la seconda edizione dell'opera di R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1964.

[67] HEIDEGGER, 'Einleitung ', 114.

storia del giorno del Signore. Per Heidegger, la questione del quando si riconduce al comportamento del cristiano, in modo che la parusia stia nella mia vita e dipenda dal compimento della vita stessa, che non coincide ovviamente con la temporalità nel senso oggettivo.

Tuttavia, in questo essere-divenuto, come il cristiano può acquisire un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo-ambiente e del mondo degli altri? Egli non esce infatti dal mondo, e per lo più le direzioni di senso, che mirano al mondo-ambiente, all'attività svolta e a ciò che si è, non devono determinare in alcun modo la sua fatticità.

In questo senso, il *kairos* non rappresenta più il tempo opportuno di Cristo, ma la fatticità della vita, la storicità. Si può distinguere qui il carattere kairologico dal cronologico, perché Paolo parla solo di subitaneità (*Plötzlichkeit*) che appartiene infine al processo storico della vita, il quale non può essere oggettivato[68].

Con questo concetto heideggeriano del *kairos*, la parusia sarà interpretata come l'angoscia crescente di essere da solo dinanzi a Dio. Si tratta del rapporto personale con Dio e della presenza messianica nell'anima, piuttosto che di un evento sociale, pubblico; questo rapporto permette all'esperienza cristiana di delineare la vita fattuale nella sua dimensione storico-temporale originaria e autentica. Per questo, l'esperienza della vita fattuale non vive solo nel tempo ma vive il tempo[69].

Il tempo e la storia vengono così a identificarsi con lo stesso movimento dell'esserci che si trova situato in se stesso. Il senso dell'essere rimanda all'origine nascosta e all'ultimo destino del tempo stesso, e questa mancanza di senso non è un'attesa bensì un compimento, la vera parusia. Di conseguenza, Heidegger recupera, tramite la prima esperienza cristiana, il rapporto tra l'essere cristiano e il tempo dell'attuazione della sua esistenza storica, e persegue questo percorso negli scritti di Agostino, al fine di superare il concetto ordinario di tempo.

Le *Confessiones* raggiungono, infatti, il loro profondo fondamento metafisico nel trattare la questione del tempo, che chiude l'opera, dimostrando che essa non era una semplice biografia, ma un'auto-interpretazione della propria storia. L'analisi agostiniana del tempo appare nel libro XI e va ripresa nella conferenza giovanile di Heidegger *Der Begriff der Zeit* del 1924 a Marburgo, e quella che tiene nel 26.ott. 1930 nel monastero di s. Martino di Beuron dal titolo *hl. Augustinus Betrachtungen über die Zeit. Confessiones lib. XI*, il cui manoscritto si trova ancora in quel monastero[70].

---

[68] O. PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, München 1972, 84.

[69] *Ibidem*, 85. "Sie lebt nicht nur in der Zeit, sondern lebt die Zeit".

[70] Questa conferenza deve uscire nel volume 80 della *Gesamtausgabe*, sotto il titolo 'Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI' (Vortrag in Beuron 26. Oktober 1930). Per questo, il nostro stu-

Nelle *Confessiones* si scopre la struttura storico-temporale della vita, che assume il suo proprio futuro come auto-realizzazione. In effetti, Agostino dà al tempo un'interpretazione più ampia, esponendo il sé nel suo rapporto non solo al futuro della parusia, ma all'irruzione incontrollabile delle tentazioni, perché il momento successivo può portarmi sempre alla caduta e espormi come qualcuno affatto diverso. Ne consegue che l'angoscia e l'insicurezza della vita esposta verso Dio, come apertura imprevedibile del futuro, rivelano il sé in quanto inquieto e mai identico a se stesso, come teso verso un futuro sconosciuto, pieno di possibilità.

Heidegger non intende, infatti, entrare in polemica contro la concezione agostiniana del tempo, ma scoprire la riappropriazione ricostruttiva e interpretativa delle possibilità dell'Esserci, l'esplicazione originaria, al fine di stabilire una buona base al pensiero filosofico dell'esperienza fattuale della vita.

In *Sein und Zeit*, sottolinea che la comprensione dell'Esserci come cura richiede di comprenderlo come essere temporale. Per questo, va messa in rilievo la domanda di Agostino *Quid ergo est tempus*? Cos'è dunque il tempo?[71], domanda estremamente significativa per illustrare le trappole in cui la filosofia è caduta lungo la storia.

Il tempo va sganciato dal nesso con l'eternità, avverte immediatamente Heidegger davanti a un pubblico di teologi, perché per poter considerare il tempo in base all'eternità si dovrebbe sapere già di Dio[72]. Affrontare il tempo nel suo rapporto con l'eternità e Dio complica il compito del filosofo, mentre il teologo diventa, per certi versi, il suo conoscitore adeguato e competente. Il filosofo, che al contrario del teologo non ha fede, deve comprendere il tempo a partire dall'uomo nel suo essere-temporale.

In quest'orizzonte interpretativo è immediatamente tradito l'originario intento agostiniano, per il quale la temporalità umana è compresa nell'orizzonte dell'eternità di Dio da un lato, e della temporalità del cosmo, del cielo e della terra, dall'altro. Il motivo, ancora una volta, è l'affacciarsi sulla via dell'eternità della metafisica greca dell'essere-prodotto, presente e disponibile.

Alla luce di questa premessa, quando affrontiamo il libro XI delle Confessioni, emergono due questioni legate all'essere e all'essenza del tempo. I capitoli 14-22 trattano l'essere del tempo (*das Sein der Zeit*), mentre i capitoli 23-31 affrontano la costituzione essenziale del tempo (*die Wesensverfassung der Zeit*); tuttavia, le due

---

dio di questo manoscritto si limita a quello che ci presenta VON HERRMANN, 'Die Confessiones', 130-137.

[71] AGOSTINO, *Le Confessioni*, XI, 14, 17.

[72] Sul rapporto tra tempo e eternità in Agostino rimandiamo all'articolo di A. GHISALBERTI, 'Tempo ed eternità nel libro XI delle Confessioni', in *Acta do Congresso internacional: As Confessões de Santo Agostinho 1600 años depois: presença e actualidade*, Lisboa 2001, 185-192.

vie portano al chiarimento dell'essere e dell'essenza del tempo in riferimento all'anima.

Il rapporto naturale con il tempo consiste secondo Agostino, nel percepire, misurare e confrontare gli intervalli dello stesso. Contare con il tempo ci mostra come le nostre attività quotidiane siano lunghe o corte, e dimostra che il tempo non è senza essere in quanto essenzialmente distensione. Due le domande che nascono a questo punto: dove e come il tempo è sperimentato naturalmente? Dove e come si estende il tempo quotidiano?

Alla luce dell'osservazione del presente, del ricordo del passato e dell'attesa del futuro, Agostino indica come i tre tempi, a partire dal loro riferimento ai tre tempi dell'anima, comportino un modo di essere che ha il senso del presente (cap. 16-18).

Heidegger afferma che ciò che significa immagine dell'anima in Agostino quando parla dei tre tempi, si riferisce in effetti a una visione o *species,* che l'anima forma nel ricordo delle cose passate e nell'attesa delle cose future.

Con la dimostrazione che il tempo misurato è, vogliamo passare alla seconda demanda: che cos è il tempo? Il tempo non è infatti misurabile in se stesso, ma solo in quanto estensione, cioè secondo le sue impressioni nello spirito. Le *affectiones* non rappresentano, per Heidegger, le impressioni o le immagini delle cose, bensì il Come in cui percepisco le cose quando mi allontano da esse[73].

> È in te, spirito mio, che misuro il tempo. Non strepitare contro di me: è così; non strepitare contro di te per colpa delle tue impressioni, che ti turbano. È in te, lo ripeto, che misuro il tempo. L'impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura dopo il loro passaggio, è quanto io misuro, presente, e non già le cose che passano, per produrla; è quanto misuro, allorché misuro il tempo. E questo è dunque il tempo, o non è il tempo che misuro[74].

Il tempo è qualcosa che varia, mentre l'anima nostra è l'elemento che permette la comparazione tra i tempi che cambiano. Per questo, noi misuriamo il futuro, sottolinea Agostino, a partire da un atteggiamento del nostro animo, l'atteggiamento dell'attesa, in base al quale il futuro appare più lungo o più corto, laddove il passato viene misurato in base alla memoria[75].

> Accingendomi a cantare una canzone che mi è nota, prima dell'inizio la mia attesa si protende verso l'intera canzone; dopo l'inizio, con i brani che vado

[73] VON HERRMANN, 'Die Confessiones', 134.
[74] AGOSTINO, *Le Confessioni*, XI, 27, 36.
[75] *Ibidem*, XI, 20. 28.

> consegnando al passato si tende anche la mia memoria. L'energia vitale dell'azione è distesa verso la memoria, per ciò che dissi, e verso l'attesa, per ciò che dirò: presente è però la mia attenzione, per la quale il futuro si traduce in passato. Via via che si compie questa azione, di tanto si abbrevia l'attesa e si prolunga la memoria, finché tutta l'attesa si esaurisce, quando l'azione è finita e passata interamente nella memoria[76].

In questo passo, Agostino afferma che quando ci prepariamo a cantare, anticipiamo l'insieme, ma quando lo cantiamo quello che era futuro sfocia attraverso il presente nel passato, e ne rimane alla fine solo la memoria. Si tratta, in qualche modo, della totalità della storia, la quale, attraverso la memoria, darebbe senso alla vita nel tempo. Una vita sarà vera, se essa si attua nel tempo come un atteggiamento silenzioso del cuore, ove la parola letta può parlare.

La memoria nel libro X sembra offrire il punto di incontro con *Sein und Zeit*, perché cerca di sminuire il carattere temporale. Tuttavia, la ricerca sulla memoria non riguarda la temporalità della coscienza, ma vuole sapere come possiamo conoscere il Dio che cerchiamo nella fede. La concezione agostiniana del tempo consiste ovviamente nel vedere in esso la nostra separazione inevitabile da Dio, per questo occorre procedere ad una negazione metafisica del tempo, per diventare ciò per il quale siamo stati creati.

Quando il tempo appare come un tema esplicito delle *Confessiones*, viene pertanto costruito nella sua negativa relazione con l'eternità e come un modo decaduto dell'esistenza[77]. Agostino chiama Dio l'autore del tempo "*Ipsum tempus tu feceras*"[78], che nella sua eternità creò qualcosa di diverso da sé. E prova a pensare l'essere e il tempo, opponendosi alla tendenza del tempo a non essere. In effetti, la successione temporale sembra un'esperienza di disintegrazione, bisogna dunque recuperare l'unità, per salire verso la divina eternità in cui il nostro essere sfocia in Dio, nell'estasi escatologica[79].

Heidegger interpreta il presente nella sua triplice figura: in primo luogo, *Preaesens de preaeteritis* rappresenta l'essere in quanto presente del passato nella memoria; in

---

[76] *Ibidem*, XI, 28, 38.

[77] Cfr. G. PATTISON, *Agnosis*, *Theology in the Void*, Basingstoke 1996, 15-20. Anche K. FLASCH, 'Ancora una volta: l'anima e il tempo', in *Ripensare Agostino*, 25-40; M. CRISTIANI, 'Tempo e parola della creazione nel libro XI delle Confessioni', in *La Genesi delle Confessioni*, Atti della Giornata di studio su S. Agostino (Roma 1994), Roma 1996, 39-54.

[78] AGOSTINO, *Le Confessioni*, XI, 17.

[79] G. PATTISON, 'Heidegger, Augustine and Kierkegaard: Care, Time and Love', in *The Influence of Augustine on Heidegger*, 160. Vedi anche G. LETTIERI, «La dialettica del tempo nelle Confessiones di Agostino», in *Doctor Seraphicus* 39 (1992) 13-63.

secondo luogo, *Praesens de futuris* significa l'essere come presente del futuro nell'attesa; infine *Praesens de praesentibus* significa l'essere come presente del presente. I tre momenti corrispondono pertanto alla retrospezione (*Rückblick*), previsione (*Vorblick*) e percezione (*Wahrnehmung*). L'anima rende così presente ciò che contiene nel caso della memoria e dell'attesa.

Agostino pensa l'essere del tempo come *distentio animi*[80], in quanto lo spirito nella sua *distentio* si estende verso l'effimero che inizia nel tempo, per preservarsi in se stesso e darsi un essere. Tuttavia, egli spera di salvare la *distentio* di essere nella sua forma appropriata tramite la verità di Dio[81]. Ma l'appartenenza del tempo all'anima prende senso in Agostino, solo nell'eliminare, per via argomentativa, tutta la tesi che metterebbe il tempo nel suo dipendere dal movimento fisico. E Heidegger condivide ovviamente il punto di vista agostiniano nella sua critica del tempo ordinario[82].

Tre *praesens* vengono concepiti da Heidegger come triplice essere presente e infine come triplice possesso (*Da-haben*) del passato, del presente e del futuro, che si deve esprimere a partire dall'esser-ci (*Da-sein*). Esso a sua volta deve mostrare il tempo originario, nel tempo compreso a partire dalla *memoria*, *expectatio* e *continuitas*[83].

Da questo punto di vista, la domanda sul tempo rinvia all'Esserci, alla vita umana che ognuno accoglie nell'asserzione fondamentale: 'io sono'. Heidegger cerca pertanto una risposta, che rende comprensibili i diversi modi dell'essere temporale, e che fa vedere la connessione tra ciò che è nel tempo e la temporalità autentica[84].

Il tempo, che si estende in modo tridimensionale, è il tempo del carattere fondamentale della vita umana, ossia l'essere dell'uomo è una triplice distensione temporale della distrazione. Nella *distentio,* come essenza del tempo, appare l'essenza dell'esistenza dell'uomo, che si attua infine nel suo essere essenziale come tempo. L'autenticità dell'Esserci, sottolinea il nostro Autore, è ciò che costituisce la sua possibilità estrema di essere di volta in volta, in quanto è ogni volta il mio Esserci[85].

---

[80] AGOSTINO, *Le Confessioni*, XI, 26. 33. Sull'interpretazione del tempo come *distentio animi* rimandiamo alla meravigliosa analisi di Paul Ricoeur nel suo primo volume di *Temps et récit*, I, sotto il titolo 'Les apories de l'expérience du tempo' e particolarmente il terzo sottotitolo «Intentio e distentio», 34-41.dove si afferma che noi non misuriamo le cose passate o future ma solo le loro impronte nello spirito che sono la memoria e l'attesa. Di conseguenza, il lavoro di Agostino consiste nel ridurre l'estensione del tempo all'estensione dell'anima.

[81] FISCHER, 'Deum et animam', 94.

[82] RICOEUR, *Temps et récit*, I, 42-43. Agostino mette infatti l'eternità in contrasto con il tempo come Platone, sottolinea Ricoeur, escludendone passato e futuro. La creazione del mondo coincise con quella del tempo, poiché senza passaggio dal passato al futuro non si può parlare di azione.

[83] VON HERRMANN, 'Die Confessiones', 134.

[84] HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, 112.

[85] *Ibidem*, 115.

Il tempo agostiniano accompagnerà il suo percorso intellettuale, al punto che riconoscerà nel 1941, di aver affrontato le questioni di *Sein und Zeit* (Essere e tempo) grazie a Agostino[86]. Il tempo dunque, non è la pura molteplicità (*Mannigfaltigkeit*) dell' "ora", bensì la significatività del tempo definito o del tempo mondano (*Weltzeit*). In altre parole, la considerazione agostiniana è una scoperta del tempo mondano del *Dasein*, in cui il tempo della *distentio animi* tende verso una temporalità esistenziale, come origine della distensione del tempo mondano[87].

Nondimeno, il rapporto tra cura, tempo e morte porterà Heidegger lontano dagli intenti originari del vescovo d'Ippona. Quello che dice Heidegger sulla cura nella prima divisione, lo dirà infatti sull'Esserci nel suo passaggio quotidiano tra nascita e morte, in quanto l'Esserci è sempre un elemento di non ancora. Per questo, bisogna tener conto della fine verso la quale l'Esserci sta sempre in lotta.

Se, infatti, l'Esserci non ha alcun interesse ad avere un'esistenza autentica o a raggiungere la beata vita, la sua morte non sarà più una via decisiva, ma solo un evento inter-mondano. Per comprendere la morte autenticamente, occorre comprendere ciò che significa avere coscienza o esistere coscientemente[88].

Nelle scienze naturali e storiche è presente il fattore tempo, con cui qualsiasi indagine fa i conti. Ma la domanda di Heidegger riguarda la misura del tempo da parte dell'Esserci, a prescindere dai criteri di misurazione usati, in vista della determinazione del tempo, cercando il suo rapporto con la temporalità, in cui ogni comportamento dell'Esserci deve essere interpretato.

Ricordiamo che il quarto capitolo di *Essere e tempo* tratta l'interpretazione temporale dell'essere-nel-mondo sotto il segno dell'attestazione dell'autenticità che il secondo capitolo dedica invece all'anticipazione. Il titolo temporalità (*Zeitlichkeit*) e quotidianità (*Alltäglichkeit*) rimanda ovviamente al giorno (*Tag*), cioè a una struttura temporale il cui significato è riportato, nell'ultimo capitolo dell'opera, all'essere-per-la-morte. Tale analisi della temporalità appare agli occhi di Ricoeur, una derivazione dalla concezione esistenziale di Agostino, Pascal e Kierkegaard, giacché la decisione di fronte alla morte costituisce la prova suprema dell'autenticità[89].

Occorre conoscere l'ente nel suo essere, che sta sempre in cammino, diverso dall'altro e rimane sempre qualcosa che non è ancora arrivata alla fine. La fine del mio

---

[86] M. HEIDEGGER, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Gesamtausgabe IXL, 1991, 48 [citato da VON HERRMANN, 'Die Confessiones', 136].

[87] VON HERRMANN, 'Die Confessiones', 137.

[88] PATTISON, 'Heidegger, Augustine and Kierkegaard', 174.

[89] RICOEUR, *Temps et récit*, III, 123. vedi anche PÖGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 85.

Esserci, la mia morte, è infatti una possibilità, l'estrema possibilità imminente di me stesso. Questa visione heideggeriana vuol collocare l'Esserci nell'essere di volta in volta nella consapevolezza della morte.

> Che cos'è l'avere ognora la propria morte? È un precorrimento dell'Esserci che va al suo non più (*Vorbei*) quale possibilità estrema di essere se stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza. L'Esserci in quanto vita umana è primariamente un essere possibile, è l'essere della possibilità del non più, certo eppure indeterminato[90].

Solo prendendo la responsabilità per la sua mancanza assoluta della durata sostanziale in quanto essere-per-la-morte, l'Esserci può essere ciò che è, e cioè un essere circoscritto dall'inesplicabile gettattezza (*Geworfenheit*) della sua origine e del suo futuro inconcepibile[91]. L'automisurazione del sé si attua quando l'Esserci si comprende a partire dalla morte, che è la possibilità che possibilizza ogni altra possibilità dell'esistenza. In altre parole, l'Esserci, compreso secondo la sua estrema possibilità, ovvero secondo il futuro che è il fenomeno fondamentale del tempo, è il tempo stesso.

Il precorrere (*Vorlaufen*) va al non più, esso è un correre incontro alla propria possibilità estrema da parte dell'Esserci, e in questo correre-incontro esso viene rigettato nel suo esserci-ancora. Si tratta del ritornare alla sua quotidianità, che è ancora, riprendendola nel Come, così come del mantenersi in questo precorrere, che è il futuro unico e autentico del proprio Esserci, in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente. L'Esserci non è nel tempo, afferma Heidegger, ma è il tempo stesso, laddove non avere il tempo sta a identificare il gettarsi nel cattivo presente del quotidiano.

Se dunque il fenomeno fondamentale del tempo è il futuro, l'Esserci deve mantenersi nel suo precorrere come la possibilità autentica di ogni attimo, in virtù del quale esso entra nel tempo autentico. Da questo punto di vista, la domanda sulla quantità del tempo appare inadeguata, giacché l'essere futuro è il tempo, e per questo la domanda: "che cos'è il tempo?" diventa necessariamente, come abbiamo detto, la domanda: "chi è il tempo?", nel senso che la temporalità originaria pone il problema dell'Esserci e del suo essere. E al termine del capitolo terzo di *Essere e tempo* il filosofo tedesco tratta così la temporalità[92], andando oltre l'analisi agostiniana del triplice presente.

---

[90] HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, 116 [trad. it., 37].
[91] PATTISON, 'Heidegger, Augustine and Kierkegaard', 155.
[92] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 65-66.

In effetti, tra l'articolazione interna della cura e la triplicità del tempo, emerge un rapporto quasi kantiano di condizionalità. Tuttavia, il rendere-possibile heideggeriano differisce dalla kantiana condizione di possibilità, in quanto la cura stessa rende possibile ogni esperienza umana. Queste considerazioni sulla possibilizzazione iscritte nella cura, preannunciano il primato del futuro nel percorso della struttura articolata del tempo.

> L'anticipazione (*Vorlaufen*) rende l'Esserci autenticamente ad-veniente, sicché l'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'Esserci, in quanto esistente, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè in quanto, nel suo essere, è in generale ad-veniente (*Zukünftig*)[93].

Il nuovo significato, che riveste il futuro, permette di discernere, nelle tre dimensioni del tempo, alcune relazioni d'intima implicazione. Heidegger comincia con l'implicazione del passato da parte del futuro, aggiornando in tal modo il rapporto di entrambi al presente, centro delle analisi di Agostino. In questo contesto, il passaggio dal futuro al passato cessa di essere un'estrinseca transizione, poiché l'essere-stato appare richiamato dall'av-venire, e in un certo senso, contenuto in esso. Il presente, lungi dal dividersi in passato e futuro come in Agostino, diventa la modalità della temporalità che presenta l'autenticità più nascosta; esso è il tempo della preoccupazione in quanto implicazione della cura. Per questo, occorre parlare di rendere presente (*Gegenwärtigen*), piuttosto che di presente, perché av-venire e ritorno su di sé sono incorporati nella decisone, che si inserisce nella situazione rendendola presente.

La temporalità è ormai l'unità articolata dell'av-venire, dell'essere-stato e del presente[94]. La temporalità estatico-orizzontale si temporalizza a partire dall'avvenire, mentre l'interpretazione ordinaria del tempo ravvisa il fenomeno del tempo nell'ora, e perciò essa è incapace di intendere il fenomeno estatico-orizzontale dell'attimo, proprio della temporalità autentica.

Il concetto tradizionale di eternità nel senso di "ora stante" trae dunque origine dalla comprensione ordinaria del tempo, laddove la costruzione filosofica dell'eternità di Dio dovrebbe essere concepita come temporalità originaria e infinita. Heidegger oppone Agostino a Aristotele, mostrando come il tempo ordinario si riferisca all'anima e allo spirito, ma dimostra più tardi la provenienza del tempo-mondano dalla temporalità originaria dell'Esserci. La fenomenologia ermeneutica di Heidegger vuol superare la polemica tra Agostino e Aristotele. Da una parte, contro la posizione ago-

[93] *Ibidem*, 65 [trad. it., 475].
[94] RICOEUR, *Temps et récit*, III, 129.

stiniana, il tempo dell'anima è anche un tempo mondano e la sua interpretazione non richiede alcun rifiuto della cosmologia; dall'altra, contro la posizione aristotelica, non è più imbarazzante chiedersi se esiste tempo quando non c'è un'anima che distingua le due istanti e conti gli intervalli.

Heidegger spiega i due punti problematici dell'interpretazione del tempo, e cioè l'irreversibilità e l'omogeneizzazione. La prima distoglie lo sguardo dal futuro, per rivolgerlo al presente, e così l'osservazione del tempo fuggente corre indietro al passato, mentre la seconda consiste nel conformare il tempo allo spazio, alla pura presenza.

Legare la struttura autentica del tempo a quella della cura significa, anzitutto, sganciare la questione del tempo dalla teoria della conoscenza, per portarla a livello di un modo di essere, che mantiene anzitutto il suo rapporto alla questione dell'essere; in secondo luogo ricapitola gli esistenziali maggiori come progettare, esser-gettato-nel-mondo e la deiezione, offrendoli un'unità strutturale che richiede un essere-integrale (*Ganzsein*), la quale conduce direttamente alla questione della temporalità[95].

Sembra però strano partire dal concetto dell'essere-integrale alla temporalità, visto che la cura implica sempre un essere-avanti-a-se (*Sichvorweg*), che non comporta nessuna conclusione e lascia sempre qualcosa in sospeso o incompleto. Il privilegio del concetto di essere-integrale consiste nel fatto che la fenomenologia ermeneutica del tempo mette in gioco l'unita articolata dei tre momenti: futuro, passato e presente. Se dunque, la questione del tempo è quella della sua integralità strutturale e il presente non è la modalità appropriata di questa richiesta di totalità, non resta che trovare nel carattere di essere-avanti-a-sé della cura il segreto della sua completezza.

In effetti l'Esserci riesce a palesarsi nel precorrere perché in esso si manifesta come l'essere unicamente questa volta (*Diesmaligkeit*), nella possibilità dell'unico non più. Nel caso della morte siamo tutti condotti nel Come che possiamo essere in maniera uniforme, senza privilegi, tutto si dissolve in polvere. E così Heidegger passa dal tempo come oggetto, al tempo come soggetto che siamo noi[96].

La scelta heideggeriana della morte, come misura dell'autenticità, nota una certa distanza con Agostino che passa dalla cura, attraverso il tempo e la memoria, all'eternità, mentre Heidegger pensa che prendere la forma della chiamata all'eternità come fonte dell'essere, non appartiene affatto alla temporalità e dà un senso esterno al tempo. Per questo, il filosofo tedesco pensa che il cristianesimo non riesca a raggiungere la vera comprensione esistenziale del tempo, cadendo nuovamente nella concezione volgare del tempo, come un contenitore, in cui le esperienze accadono[97].

---

[95] *Ibidem*, 117.

[96] HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, 124.

[97] Cfr. ID, *Sein und Zeit*, 67. Vedi anche PATTISON, 'Heidegger, Augustine and Kierkegaard', 157.

Agostino rimase, sottolinea Heidegger, prigioniero dello schema metafisico greco che conosceva nella forma del neoplatonismo. Per questo, ricordiamo che il concetto della semplice-presenza (*Vorhandenheit*), proprio della metafisica occidentale, costituisce il più grande ostacolo, per pensare adeguatamente il fenomeno della vita e della storia.

Quando interpretiamo l'essere dell'Esserci come cura chiediamo se il fenomeno della totalità della struttura dell'essere esiste. In quanto l'Esserci si mostra come cura, esso si pone la possibilità di essere afferrato nella sua totalità, ma come pre-disponibilità (*Vor-habe*)[98], esso è in cammino verso qualcosa (*unterwegs zu etwas*), verso ciò che non è ancora. In altre parole, l'essere dell'Esserci come cura è incompiuto (*unabgeschlossen*); manca ad esso sempre qualcosa in quanto è.

L'essenza del tempo è rintracciabile nella morte, non la morte come evento o quel fatto in cui un uomo ad un certo punto muore, ma la morte come la possibilità suprema dell'uomo, come quel destino ineluttabile. Una morte quindi che non sarà mai pensata astrattamente. Se l'Esserci raggiunge nella sua morte la totalità, esso non va più esperito in qualsiasi modo da me, perché nella totalità non ha più luogo alcuna comprensione.

La morte porta l'Esserci ad essere-per-la-fine (*Zu-Ende-sein*), nel senso di non esserci più e non-essere-più-nel-mondo, essa impedisce che io possa esperire o avere totalmente il mio esserci. Tuttavia questo con-essere incompiuto viene visto dagli altri e letto nella sua totalità dopo la morte, e in questo senso possiamo esperire la morte degli altri. Il cammino verso la morte, in ogni attimo, significa che l'Esserci deve riprendersi dal Si nel senso del scegliere-se-stesso[99]. Con questo, Ricoeur afferma che l'essere-per-la-fine si propone come l'esistenziale che porta la marca della propria chiusura interna.

L'originalità di Heidegger, sottolinea Ricoeur, risiede nel cercare nella cura stessa il principio della pluralizzazione del tempo in futuro, passato e presente. Da questa dislocazione verso il più originario risulteranno la promozione del futuro al posto finora occupato dal presente, ed un globale riorientamento dei rapporti tra le tre dimensioni del tempo. Il che renderà necessario l'abbandono stesso dei termini "futuro", "passato", "presente" che Agostino non aveva ritenuto di dover mettere in questione, rispettando così il linguaggio ordinario, ma aveva l'audacia nel parlare del presente *del* futuro, del presente *del* passato e del presente *del* presente[100].

---

[98] HEIDEGGER, *Prolegomena*, 425.

[99] *Ibidem*, 440.

[100] RICOEUR, *Temps et récit*, III, 126.

Conclusione

Heidegger già nella sua tesi di abilitazione aveva distinto tra il tempo e l'eternità affermando che "il tempo è ciò che muta e si moltiplica, mentre l'eternità si mantiene semplice"[101]. Egli distingue anche le scienze naturali dalle scienze storiche, in base al concetto di tempo che caratterizza ogni scienza. Nella fisica un punto del tempo si distingue da un altro, in base al punto di partenza, e il tempo viene concepito come un flusso, un ordine di posizioni omogenee elevato a una scala, un parametro, laddove il tempo nelle scienze storiche non è misurabile e non possiede una linea omogenea. I tempi storici si distinguono qualitativamente, gli uni dagli altri, senza essere determinati tramite una legge.

La lettura ontologica heideggeriana delle *Confessiones* mette in risalto quei fenomeni rilevanti per il senso dell'essere che caratterizza la vita. Questa lettura, per lo più, dischiude un grande parallelismo tra l'antropologia dei due autori. Nondimeno, la questione dell'esistenza in Agostino è una questione d'amore, che emerge con l'interrogazione su ciò che è degno di essere amato: "Cosa amo quando amo te?", così come la verità è accessibile solo nella carità[102].

Di conseguenza, l'atteggiamento di Heidegger verso la teologia sembra ambivalente, egli cambia dall'analitica della chiamata di Dio, all'analitica della chiamata alla morte[103]. Ma se l'esperienza di Dio è la stessa esperienza della vita, questo significa che la fenomenologia dell'auto-compimento del se stesso deve influire sul possibile darsi di Dio di fonte alla stessa esperienza della tentazione, come colui che redime e sana con la sua grazia, l'incapacità e la finitezza dell'esistere[104].

La filosofia come l'estensione fenomenologica delle tendenze della vita fattuale, richiede di strappare la vita dalle sue tendenze oscure, interpretandola con la ripresa delle sue possibilità autentiche. Se la fede è la via per ricevere la grazia, la moderna separazione del *credo ut intelligam* agostiniano ostacola la sua recezione. Staccando il Dio di Agostino dalla sua potenziale presenza nell'anima, e rinnegando il dono della grazia, Heidegger rende il rapporto personale auto-teleologico e monologico.

Il rapporto personale con Dio come creatore e Cristo come salvatore è sostituito, in Heidegger, dall'essere esposto a un futuro aperto, che rivela da una parte la nullità

---

[101] PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 22. "Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltig, Ewigkeit hält sich einfach".

[102] AGOSTINO, *Contra Faustum*, XXXII, 18 [«Non intratur in veritatem nisi per charitem»: citato da HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 29; trad. it., 232].

[103] P. CAPELLE, *Heidegger: Reader of Augustine*, in *Augustine and Postmodernism*, edd. J. D. Caputo – M. J. Scanlon, Bloomington 2005, 123.

[104] ESPOSITO, 'Martin Heidegger. La memoria e il tempo', 106.

della vita dedicata a Dio; d'altra parte apre la possibilità di cogliere la potenzialità di essere se stesso. La speranza diventa pertanto vuota del suo contenuto trascendente: *vita beata, veritas, fruitio Dei* e cioè della vita eterna nella vicinanza a Dio, in modo che l'azione di Dio vada naturalizzato nella cura esistenziale verso se stesso[105].

È possibile, al nostro parere, trovare una via d'uscita dalla prospettiva dell'essere-per-la-morte, tramite un'alternativa agostiniana, perché il cristianesimo non richiede, in qualsiasi modo, una visione platonica del tempo, come dice Heidegger, ma usa l'idea dell'eternità per dare senso all'esistenza nel tempo. Inoltre, il termine eternità non è da comprendere come una dimensione sovratemporale o extracosmica dell'essere, ma come un modo di essere nel tempo, che porta la speranza del rapporto con Dio e del carattere completamente temporale dell'esperienza della vita mondana. Il discorso cristiano trova però il pieno senso della vita nella speranza della benedizione finale, nell'aldilà.

In effetti, l'abbandono moderno dell'orientamento alla vita eterna promessa lascia l'individuo con un vuoto di motivazione per un'auto-realizzazione di sé. La nullità dell'esistenza appare, infatti, insufficiente, per spingere l'individuo verso il suo sviluppo quotidiano nel mondo. Questo vuoto dell'esistenza però può spiegare meglio la nostra situazione postmoderna caratterizzata dal ritorno del religioso. È da notare che il ritorno della religione sembra chiamare a qualcosa di diverso o rispondere a un problema tutto diverso: esso è orientato verso una visione socio-politica che corrisponde a un nuovo messianismo in cui si vive in pace e armonia[106].

La vita beata diventa, infine, una speranza comune per un futuro migliore in una *civitas terrena* che non è opposta alla *civitas Dei*, una speranza che chiama a coltivare il bisogno di una comunità. Ma per evitare che le comunità costruiscano nuove mura di protezione, sarà il futuro aperto e imprevedibile di Heidegger a impedire la costruzione di una visione unilaterale del mondo, e favorirà una comunità incerta dei suoi confini, senza controllo del suo futuro e degli eventi del mondo, trattandosi pur sempre di una comunità di mortali.

WASIM SALMAN

[105] FRITSCH, 'Cura et casus', 109.
[106] *Ibidem*, 113.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 1 (2012) 101-111

CHIESA, REALISMO SOCIO-POLITICO ED APERTURE ECONOMICHE NELLE *RES NOVAE* DEI SECOLI XI-XIII[1]

1. Una cristianità al bivio tra fascino spirituale del pauperismo assoluto ed esigenze temporali della *libertas ecclesiae*

All'indomani del fatidico anno Mille, che con la sua propaganda apocalittica aveva raffreddato i motori d'impresa, la vita della Chiesa riprende in un clima, che sollecita fortemente l'aggiornamento delle posizioni in materia socio-politica ed economica. Cresce ora l'esigenza di sussidiare intellettualmente gli sforzi di quel partito monastico europeo, che, su un'onda spirituale lanciata a più ampio raggio rispetto al monopolio cluniacense consolidato nei registri di "una storiografia poco attenta"[2], lavorava dall'inizio del X secolo per affrancare la Chiesa dal giogo perverso della mondanità feudale, in cui l'intreccio tra *sacerdotium* e *regnum*, normalizzatosi intorno a continui conflitti d'interesse, andava abbassando a largo spettro la qualità etica del clero precipitandolo non di rado nella simonia e nel nicolaismo, mentre la missione caritativa delle strutture territoriali naufragava spesso all'ombra di diocesi, parrocchie ed abbazie complici o comunque latitanti dinanzi al divario sociale tra sfarzosi signorotti e masse rurali vilipese finanche nella loro intima dignità da prassi aberranti quali, ad esempio, il famigerato *jus primae noctis*.

A fronte delle colossali ingiustizie, una voglia contagiosa di *renovatio* rilancia nostalgicamente lo spirito evangelico iconizzato nella comunione primitiva di *At 4, 32,* accompagnando così le grandi manifestazioni, che s'incarnano all'interno della Chiesa occidentale nei processi lievitati dalla Riforma gregoriana allo sviluppo degli Ordini Mendicanti con l'augurio di una palingenesi ecclesiastica, laddove "all'ideale della *fuga mundi* era venuto sostituendosi quello della lotta (*de bello Christi*): la perfezione andava cercata non più solamente nel monastero, in un ideale di fuga dalle pompe e dai tumulti del secolo, ma era nel secolo stesso che occorreva combattere la battaglia, a servizio di un nuovo ideale, strenuo e grandioso, che mirava non più a

[1] Il presente articolo rivisita ed integra, con note bibliografiche, alcune parti del mio intervento "Ricchezza e povertà nella dottrina economica dei teologi medievali" al Seminario di studio *Cultura, tradizione, giochi e tornei nel Medioevo*, tenutosi ad Esperia (FR), il 29 ottobre 2010, a cura dell'«Osservatorio Permanente per la Famiglia» diretto da M.G. De Santis (Università di Cassino – Dipartimento di Scienze Motorie e della Salute).

[2] P. Golinelli, 'Introduzione', in J. Howe, *Riforma della Chiesa e trasformazioni sociali nell'Italia dell'XI secolo*, Sora 2007, xvi.

fuggire il mondo, ma a cristianizzarlo"[3]. Al tempo stesso, però, la Chiesa era chiamata a contenere le proposte centrifughe dei movimenti ereticali, che le attribuivano l'incapacità di autorinnovarsi, ritenendola preda di un cancro demoniaco, che l'avvinghiava alle metastasi della ricchezza sfrenata, quasi l'Istituzione stessa avesse scelto *Mammona*, il dio denaro, al posto del vero Dio, nato nudo e povero nella Grotta di Betlemme, morto nudo e povero sulla Croce del Golgota.

Con queste premesse, varie esperienze settarie, vuoi dalla matrice regionale come la Pataria lombarda, vuoi dalle proporzioni internazionali come i Catari, vuoi frutto di predicatori passeggeri come Arnaldo da Brescia († 1155), vuoi eco di voci storicamente incessanti come Valdo di Lione († 1217), gareggiano nel proporre nuove istanze, che, attraverso una ragnatela dottrinale dalle più spaiate articolazioni nient'affatto sfatabili come una generale reazione anti-gregoriana più che "una cosciente volontà di staccarsi dal corpo ecclesiale negandone o i presupposti o le principali verità"[4], chiedono, in parole spicciole, proprio l'affrancamento dalla Gerarchia, strumento dell'Anticristo, non idonea a dare sacramenti ritenuti salvifici *ex opere operantis*. In simmetria, avanza un arsenale ideologico diffidente della ricchezza *sic et simpliciter* quale inevitabile fonte di peccato, ovvero deplorevole in se stessa a prescindere dalla sua fruizione, che, peraltro, nulla di buono lascia sperare dentro gli schemi di una dilagante antropologia pessimista sempre più determinata ad abbattere la capacità positiva del libero arbitrio, per rimettersi senza presunzioni etiche alla grazia divina, arrendendosi alla predestinazione. Nella lievitazione della critica, al di là di spinte economiche lette in partitura tra le istanze classiste del mondo contadino e gli aneliti delle nuove professioni "che lottavano per le libertà comunali contro il potere cittadino del signore ecclesiastico, cioè contro il vescovo",[5] "il problema della povertà si presentò non solo e non tanto come precetto individuale, ma come l'ideale ispiratore della Chiesa nella sua totalità tesa nel recupero della sua originaria missione"[6]. Sicché, il voto del singolo monaco non bastava più per lavare coscienze indulgenti sui privilegi globali di una Chiesa, che, invece, avrebbe dovuto privarsi

[3] F. ACCROCCA, 'La riforma della Chiesa e le origini degli Ordini mendicanti sotto Innocenzo III', in *Papa Innocenzo III (1198-1216). Un figlio della nostra Diocesi al vertice della Chiesa*, Giornate di studio, Velletri 28-29 ottobre 1998, cur. F. Cipollini, (=San Germano. Collana di storia e cultura religiosa medievale, 2), Venafro 1999, 30.

[4] P. BREZZI, *La civiltà del Medioevo europeo*, III, Roma 1978, 227.

[5] C. VIOLANTE, 'Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall'XI al XIII secolo', in *L'eresia medievale*, cur. O. Capitani, Bologna 1971, 157.

[6] V. ALONZO, *Aspetti dottrinali ed implicazioni pedagogiche nell'insegnamento di Arnaldo da Brescia*, Cassino 2008, 42.

d'ogni bene tutta intera, *caput, membra ac institutiones*, per rifulgere nella testimonianza cristiana.

D'altro canto, è pur vero che il fascino pauperista, senza somatizzarsi *tout court* in militanze antagoniste, trovava cittadinanza anche tra nutriti circoli, che non esasperavano il dissenso fino al rifiuto drastico della Gerarchia, certi, *iuxta traditionem*, che Papi e Vescovi, al di là dei peccati personali, fossero pur sempre i successori di Pietro e degli Apostoli. Di sicuro, occorreva cambiarne lo stile di vita per renderli più credibili e degni del loro ruolo. Perciò, bisognava che intanto i sacerdoti scendessero dalle proprie sicurezze abbracciando più sobri costumi di tipo monastico: e ciò spiega l'ampio successo dei chierici regolari, tanto che "per un certo periodo sembrò addirittura che il movimento dovesse abbracciare l'intero clero"[7]. Per il resto, non era poi così scarno il sentimento diffuso perché diocesi e parrocchie, come pure le abbazie, si liberassero *in solidum* d'ogni possesso.

L'anelito della rinuncia assoluta è, all'epoca, tale e tanto che carezza persino la mente di un Papa, Pasquale II († 1118), il quale, nel 1111, per liberare il vaglio delle cariche ecclesiastiche dalla manipolazione dell'investitura civile e lasciarlo completamente al filtro genuino dell'autorità spirituale, siglava con l'imperatore Enrico V († 1125) il celebre trattato di Ponte Mammolo, ponendo di fatto sotto il potere laico tutta l'amministrazione della Chiesa, convinto, appunto, che il distacco da ogni risorsa materiale avrebbe significato per diocesi, parrocchie ed abbazie la libertà di vivere in modo pienamente conforme al Vangelo, senza cedere alle lusinghe degli agi e del lusso. I limiti di questa visione altamente utopica, e sostanzialmente lesiva per la stessa *libertas ecclesiae*, vengono immediatamente colti da Bruno di Segni († 1123), allora al vertice del cenobio cassinese, inducendolo, "anche a costo di conseguenze dolorose come la destituzione da abate",[8] ad esternare la propria obiezione di coscienza nei confronti di una scelta papale, che, spogliando totalmente l'Istituzione religiosa, l'avrebbe esposta, per sopravvivere, all'accattonaggio quotidiano verso i potenti, e dunque alla prospettiva di ricevere l'elemosina come tangente in cambio del servilismo politico più bieco. Altresì, va, aggiunto che il sentiero intrapreso da Pasquale II avrebbe condotto ad un licenziamento della dottrina temporalista, che da qualche tempo (seconda metà dell'VIII secolo – prima metà del IX) il flusso propagandistico del *Constitutum Constantini*, al di là d'un utilizzo romano del documento

[7] A. Franzen, *Breve storia della Chiesa*, Brescia 2002, 180-181.

[8] D. Vitali, 'Gli scritti di Bruno di Segni: aspetti dogmatici', in *Bruno di Segni (+ 1123) e la Chiesa del suo tempo*, Giornate di studio, Segni 2-5 novembre 1999, cur. F. Cipollini, (= San Germano. Collana di storia e cultura religiosa medievale, 4), Venafro 2001, 63.

avvenuto "raramente e con estrema cautela"[9] fino a Gregorio IX († 1241), s'affannava ad accreditare come inalienabile tradizione canonica, per legittimare il Papa nel possesso di uno spazio territoriale autonomo, onde permettergli l'esercizio di una *missio ad omnes gentes* ecumenicamente *super partes*, laddove, senza autosufficienza politico-governativa, egli sarebbe stato suddito di qualcun altro, e dunque in una condizione subalterna a rischio di pericolose richieste d'obbedienza. Ciò spiega il tempestivo accantonamento della virata pontificia confluita nel trattato di Ponte Mammolo e la correzione di rotta, che nel 1122 porterà il Papato, sotto Callisto II († 1124), a concludere il più conveniente trattato di Worms, in cui, pur riconoscendo "una presenza non secondaria del re o dei suoi rappresentanti nelle elezioni vescovili", si garantiva comunque "che le procedure avvenissero nel rispetto dei canoni" e, pur "ribadendo i legami temporali degli eletti nei confronti del re", si faceva però prevalere "la consacrazione religiosa rispetto alle «regalie»"[10].

Contestualmente l'illusione del pauperismo radicale, a cui tutta la cristianità avrebbe dovuto conformarsi, cozzava ampiamente con le nuove spinte economiche di una società allora proiettata verso lo sviluppo delle attività commerciali e mercantili, che creavano nuove tassonomie su temi come il profitto, l'interesse e il prestito. Anche il modello urbano, sempre più identitario nella sua fisionomia comunale, si ridisegnava ormai chiaramente dopo il Mille intorno ad assetti sociali includenti le premesse per la futura formazione dei ceti borghesi e dei movimenti bancari, allorché il mercato, uno con altre ragioni d'indole politica e militare, richiamava "entro le mura delle città molti possessori della campagna circostante e dando loro una maggiore autonomia economica, sottraendoli alla dipendenza della corte padronale"[11].

Insomma, appariva sullo scenario una serie di *res novae*, a cui la Chiesa era tenuta a rispondere in modo equilibrato. Da un lato, il *Corpus Christi* non doveva cedere alle seduzioni opulente dell'incipiente mondo finanziario, mischiandosi nel giro degli utili e spostando semplicemente la voracità dal controllo dei latifondi alla speculazione sugli affari, bensì era tenuto a recuperare il volto evangelico offuscato dalle posizioni di rendita nel vecchio feudalesimo. Dall'altro lato, il *Populus Dei* veniva sollecitato a battere un percorso culturale temperante le derive integraliste di un pauperismo estremo, che, al di là di ottimi sogni, finiva per dare ansa ad un fanatismo reazionario, allergico a commercio e mercato, cieco dinanzi ad un'economia alla volta

[9] T. CANELLA, *Gli* Actus Silvestri. *Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, (= Uomini e mondi medievali, 7), Spoleto 2006, 23.

[10] G.G. MERLO, 'Il cristianesimo medievale in Occidente', in *Cristianesimo*, cur. G. Filoramo, (= Biblioteca Universale Laterza, 521), Roma-Bari 2002, 125.

[11] G. LUZZATO, *Breve storia economica dell'Italia medievale*, Torino 1966, 94.

della modernità, con l'indice puntato contro ogni logica di profitto, quando non giungeva addirittura a ricusare il sistema stesso della monetazione o l'impegno lavorativo quali emblema e motore della ricchezza, per scivolare in un delirio polemico con la mentalità benedettina, laddove questa, sulla scia della più squisita ascesi paleocristiana[12], contemplava sia il valore spirituale del lavoro (*Regula*, XLVIII) che la possibilità di vendere il prodotto della manifattura monastica (*Regula*, LVII).

2. La sfida ai mutamenti economici tra fedeltà alla tradizione patristica e nuove prospettive teologiche

Nell'evitare lo slittamento della Chiesa in uno dei poli oscillanti tra un crudo adattamento secolare e un illusorio progetto autoemarginante s'ingegna, appunto, una scuola economica ortodossa, che, fermentata su un larghissimo arco cronologico che si potrebbe comprendere "dal tempo di Gregorio Magno e di Isidoro di Siviglia fino a età inoltrata di Bernardo di Chiaravalle"[13], cerca di coniugare sapientemente coerenza etica e realismo storico, tenendo viva *in primis* la tradizione patristica: del resto, "per l'intera durata dell'età di mezzo gli autori cristiani si collegarono all'età antica e ricalcarono in sostanza le orme dei Padri, ma il loro insegnamento testimonia altresì lo sforzo di elaborare un pensiero progressivamente più rispondente ai fatti, non tanto nel periodo alto, quando più lenta fu l'evoluzione della società, quanto piuttosto verso il declino del Medioevo, allorché avanza a lunghi passi una radicale trasformazione della realtà economica"[14].

La *ratio* sottintende il movente teologico di sperequazioni sociali individuate tra le conseguenze nefaste del peccato originale, che compromise la comunione primordiale degli uomini. L'espulsione dall'Eden comportò l'annebbiamento di intelletto e volontà, smarrendo l'uno la consapevolezza della destinazione universale posta dal Creatore sui beni terreni concessi all'uomo in usufrutto e radicalizzando l'altra un appetito goloso della proprietà di per sé estraneo alla creatura prediletta originariamente plasmata come *imago et similitudo Dei*. Nella sedimentazione del degrado antropologico il lavoro, a cui pur Dio sollecitava ancora Abramo per valorizzare armoniosamente *hereditatem terrae* (Ireneo, *Adversus haereses*, V, 32, 2), si sfigurò

[12] Cfr. F.S. Pericoli Ridolfini, 'Il lavoro nelle più antiche fonti monastiche (Vita di Antonio e Fonti pacomiane)', in *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, cur. S. Felici, Roma 1986, 141-150.

[13] L. Orabona, *Medioevo cristiano e pensiero economico*, Aversa 1993, 18-19.

[14] *Ibidem*, 18.

in una miscela esplosiva di avidità e fatica, facendo scadere l'obiettivo a truce guadagno per la *leadership* economica sui propri simili visti non più come fratelli ma come rivali. Su questa via, Raiterio di Verona († 974), nei *Praeloquia* (IV, 23), riprendendo concettualmente un longevo adagio (GIROLAMO, *In Esaiam* X, 34), s'era sentito addirittura di poter concludere che *omnis dives aut iniquus aut iniqui heres*, perché "non vi può essere guadagno senza danno di un terzo"[15].

Sic stantibus, nel recupero della parità genesiaca, dispersa dalla prevaricazione di Caino su Abele, si gioca tutto il pellegrinaggio nella storia, laddove, se, in linea alla concezione del diritto naturale relativo *per iura regum* (AGOSTINO, *Tractatus in Johannem*, VI, 26), "l'appropriazione dei beni diventa una necessità come rimedio contro contese e liti"[16], il Vangelo, tuttavia, rammenta ai ricchi di essere *dispensatores* piuttosto che *possessores* (BASILIO, *Epistula*, CCXXXVI, 7), amministratori e non proprietari dei beni terreni dati loro per una funzione teleologica strumentale, che nel *De sapientia ac vera felicitate* (V) è decisamente specificata da Pier Damiani († 1072) come "acquisto dei beni eterni"[17]. In questa dinamica, al cui interno è Dio l'unico vero *Dominus* titolare di una padronanza assoluta, la ricchezza non è negativa in quanto tale, ma lo diventa se l'uso concreto non *largitionibus gratuitis communis ac iustus est* (CIPRIANO, *De operibus et elemosynis*, XXV) e non sa muoversi tra l'*oculatio*, che evita uno sperpero dissennato senza risolversi in cruda avarizia, e la *liberalitas*, che implica una generosità intelligente senza tingersi di scriteriata prodigalità, per garantire un sana circolazione degli averi (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus*, II, 3). Va da sé, soprattutto, che la ricchezza è lecita quando v'è alla fonte un giusto guadagno tratto da un onesto lavoro spiritualmente tanto utile, essendo l'*otium* il fertilizzante dei vizi (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Acta Apostolorum homiliae*, XXXV, 3), quanto meritorio, aprendosi la proprietà privata, che ne deriva, ad una doverosa funzione sociale, veicolo di una dialettica caritativa, dove, se tutto appartiene all'Onnipotente in quanto solo l'*usurpatio ius fecit privatum* (AMBROGIO, *De officiis ministrorum*, I, 28, 132), il ricco elargisce senza la superbia di una posizione preminente, mentre il povero riceve con gratitudine priva d'ogni arrogante rivendicazione. Si vivifica, *in substantia*, quel principio coniugante il diritto di "produzione" legato alle scienze meccaniche della fabbricazione con il dovere della "ridistribuzione" iscritto nella scienza economica, che da Ugo di San Vittore († 1141) a ragione nel *Didascalicon* (II, 20) "è chiamata anche dispensativa"[18], poiché postula una maturità cristiana

[15] *Ibidem*, 35.
[16] *Ibidem*, 69.
[17] *Ibidem*, 39.
[18] *Ibidem*, 43.

fondata su un autentico distacco interiore dai beni terreni e su una prospettiva teologica capace di trascendere l'assetto del mondo con la sua piramide sociale, dettando così un *modus vivendi*, al di fuori del quale non c'è felice appagamento, in quanto la brama della ricchezza alimenta l'isteria dell'insaziabile, mentre la bestemmia della povertà partorisce la disperazione del miserabile.

Nel *De consideratione* (II, 6), indirizzato al papa Eugenio III († 1153), Bernardo di Chiaravalle[19] († 1153), la cui vita è una denuncia instancabile contro chi, come l'arcidiacono Stefano di Garlande († 1150), accumula congiuntamente in nome di Mammona poteri civili e religiosi sì "da non sembrare inferiore"[20] né ai vescovi né ai generali di tutta la Francia, rimarca come il ruolo di ciascuno nella *societas christiana* risponda ad una vocazione personale precisa ed inconfusa da vivere amorevolmente in un'economia della Provvidenza, dove le diversità traducono una corale pluralità. Riportando ad una complementare chiave ecclesiologica "tutta una serie di antitesi tra l'umile condizione del monaco cistercense e il sommo onore a cui adesso è chiamato Eugenio"[21], egli ribadisce che la ricchezza non è intrinsecamente malvagia, dato che persino al Papa è dato fruirne, sebbene *pro tempore* mai *pro libitu*. Il giudizio, infatti, resta subordinato all'uso dei beni, che investe sia una consapevole e serena gestione transitoria di cose non nostre sia la bontà degli obiettivi che si perseguono. Di sicuro, la ricchezza, tanto più è florida, tanto più è a rischio di peccato, che può evolvere in un triplice stadio di gravità: a) *illicitus*, lo stesso "abuso" che parte dall'indifferenza per la condizione dei poveri; b) *cupiditas*, la "preoccupazione" che carica la voglia patologica dell'accumulo; c) *negotium*, la "speculazione" che spinge l'accumulo fino a passare impietosamente sullo sfruttamento del prossimo. Quanto ai diseredati, se certamente si collocano nell'opzione preferenziale di Dio, essi, a loro volta, non godono di uno statuto automaticamente e preventivamente beatifico, poiché la povertà non è valore scontato ma è meritoria solo se accolta come risposta sincera ad un piano divino, che, alienandoci dalle seduzioni dell'abbondanza materiale, ci rende davvero liberi nel cristiano servizio, fino a farci diventare modello elettivo, quando il disagio si sceglie intenzionalmente, abiurando una precedente condizione privilegiata. In tal caso, la Povertà, segno di piena conformità al Verbo spogliatosi della sua celeste regalità *propter nos homines et propter nostram salutem*, si sublima nel voto specifico della vita monastica, tramite cui si annuncia la tensione escatologica della Chiesa, pellegrina verso Dio, unica nostra vera eterna Ricchezza,

[19] *Ibidem*, 44-48.

[20] A. Di Bello, «Rapporti tra potere religioso e potere secolare nell'operato e negli scritti di Bernardo di Clairveaux», in *Rivista Cistercense* 9 (1994) 108.

[21] C. Turrini, «San Bernardo e l'allegoria delle due spade», in *Rivista Cistercense* 1 (1984) 37.

laddove nella storia "non esiste uno *jus apostolico* che giustifichi il possesso della ricchezza. Anzi, l'«apostolicità» è contraria ad essa: gli apostoli furono poveri, come lo fu il loro Maestro"[22]. Per cui, il Cistercense (*In adventu*, 4), fermo restando il rispetto per la *vis* oblativa di ciascuno in una vigna del Signore dal mistico regime di lavoranti in unità e distinzione, può comunque approdare all'invito generale: "*Imitemus, quoad possumus, eum qui sic dilexit pauperitatem*".

Francesco d'Assisi († 1226), mentre rivoluziona, sia pur con non troppa sorte *post mortem*, la vita religiosa incarnando in "alternanza" la tradizionale "alternativa" tra attività (*città*) e contemplazione (*eremo*)[23], calcherà a tutto campo il motivo della *imitatio Christi*, promuovendo la scelta pauperistica da voto individuale a voto associativo. *Sine proprio et commune* chiederà il Poverello umbro ai suoi figli spirituali, ma lo farà in un'ottica completamente diversa dal cantiere generalista ed impositivo dei movimenti ereticali. La sua, infatti, è una scelta particolare all'interno di una Chiesa in cui ciascuno ha un ruolo nella varietà dei carismi, laddove cioè clero e laicato per la loro missione nel mondo non sono obbligati al voto di povertà, distinguendosi così dai religiosi, tra i quali i Frati compiono, volontariamente e senza pretese estensive all'intero movimento monastico, un ulteriore passo perfettivo, vivendo, appunto, non solo come singoli ma come intera famiglia il pauperismo. In questa prospettiva teologica, in cui ricchezza e povertà da potenziali mine per una lotta di classe maturano invece in sinfonico compendio per edificare nella pluralità delle vocazioni la *societas christiana*, la Regola francescana otterrà nel 1209-1210 l'approvazione di quello stesso Innocenzo III († 1216), il quale, con altrettanto coraggio, una decina d'anni prima, poco dopo la sua elezione, aveva elevato agli onori dell'altare un mercante, Omobono di Cremona († 1097)[24], generando scandalo non solo tra gli eretici, ma anche tra il clero cattolico più tradizionalista.

In effetti, una stagionata mentalità raccolta nel 1140 dal *Decretum Gratiani* (IX) confinava su antiche note pseudo-crisostomiche (*Opus impefectum in Mattheum*)[25] la mercatura tra le professioni non proprio encomiabili (*homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*) giacché contaminata da una commercializzazione implicante un capitale di riferimento ed uno scopo lucrativo, nella cui morsa diventa arduo, se non impossibile, rispondere al dovere solidaristico di partecipare gli utili ai meno

[22] F.R. ALIMONTI, «Gli apostoli nelle opere di san Bernardo di Clairvaux», in *Rivista Cistercense* 9 (1992) 65.

[23] Cfr. F. ACCROCCA, «Dall'alternanza all'alternativa. Eremo e città nel primo secolo dell'Ordine francescano: una rivisitazione agiografica attraverso gli scritti di Francesco e le fonti agiografiche», in *Via Spiritus* 9 (2002) 7-60.

[24] Cfr. A. CATTABIANI, *Santi d'Italia*, Milano 1993, 750-752.

[25] Cfr. A. SOSSI, *Medioevo valdese. 1173-1315*, Trento 2010, 69, nota 138.

abbienti. Tanto più il mercante era visto con sospetto, suscitando il suo facile maneggio di denaro richieste di prestito con forte fastidio di un'età ancora immatura nel distinguere bene l'*interesse* dall'*usura*, dal momento che qualsiasi richiesta additiva al rientro del prestito, anche la più blanda, era generalmente ritenuta ignominiosa speculazione economica, e dunque peccato, salvo alcune voci (Pietro Comestore, Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales), che ammettevano impietose deroghe "nei confronti degli stranieri, degli infedeli e dei nemici di guerra"[26]. Del resto, le idee circolanti, rinvigorite dallo scudiscio ecumenico antifeneratizio usato nei Concili Lateranensi del XII secolo contro una pratica tanto diffusa, erano avallate da un blasonato *placet* intellettuale, che raccoglieva la dottrina di Aristotele (*Etica nicomachea*, IV, 1, 37) sulla sterilità del denaro (*nummus non parit nummum*), che, se partorisce altro denaro per impinguare chi lo presta, lo fa in una condizione etica assimilabile al meretricio: un principio, peraltro, con largo credito anche oltre i cultori dichiarati dello Stagirita, come dimostra Bonaventura da Bagnorea († 1274), il Rifondatore Francescano d'orientamento platonico-agostiniano, punto d'approdo medievale alla più nitida riflessione spirituale sul rapporto tra proprietà ed uso (*Apologia pauperum*, IX, 5-19), per il quale, se possedere i beni non è condizione né svantaggiosa per il cattivo uso che può scaturirne né vantaggiosa per il possibile esercizio di virtù attraverso il buon uso, giammai è consentito a quel possesso di realizzarsi tramite l'usura, ovvero con l'*usus aeris*, come è giusto chiamare ogni pagamento del prestito preteso attraverso restituzioni maggiorate, giacché il minimo aumento imposto da chi eroga, configurandosi come un vendere l'uso del denaro, "significa quasi vendere il tempo"[27], come a dire l'aria fritta.

Comunque sia, indicando con una canonizzazione la sua apertura di credito al mondo mercantile (*Quia pietas*, 12 gennaio 1199), Innocenzo III, il Romano Pontefice così centralista da consacrare la formula della *plenitudo postestatis* nel segno della più chiara affermazione "che il vescovo riceve il proprio potere di governo dal papa"[28] ma anche così carismatico da far breccia nel dissenso attraverso il recupero ecclesiale di "alcuni grandi movimenti pauperistici, come quelli capeggiati da Durando di Huesca e Bernardo Prim, o l'altro degli umiliati"[29], calendarizzava un'irreversibile pista d'indagine per la ricerca teologica, benedicendo per l'avvenire un orizzonte econo-

[26] O Bazzichi, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della scuola francescana*, (Polis & Oikonomia, 8), Cantalupa 2008, 34.

[27] Orabona, *Medioevo cristiano*, 70.

[28] A. Recchia, *L'uso della formula* plenitudo potestatis *da Leone Magno ad Uguccione di Pisa*, Roma 1999, 175.

[29] R. Manselli, *Il secolo XII*: *religione popolare ed eresia*, Roma 1983, 23.

mico più dinamico ed attuale. Già Tommaso d'Aquino († 1274), la cui letteratura offre ampi spazi alla lezione economica[30], prospetta nel complesso un quadro più avanzato: "argomenti quali la dottrina sul lavoro, il valore e la teoria del giusto prezzo di mercato, i rapporti di lavoro dipendente e il giusto salario, i compensi professionali, i valori di uso e di scambio, il commercio e la sua liceità, la congiuntura economica, l'avarizia e la prodigalità, in relazione ai principi della giustizia e alle sperequazioni economiche, costituiscono l'ampio e ben ordinato ventaglio delle tematiche sistemate"[31]. È vero che egli resta ancorato ad un concetto d'usura piuttosto conservatore, essendo la remunerazione del prestito sempre condannata, quantunque siano consentiti gesti spontanei scaturiti dalla gratitudine del debitore o rimborsi dovuti alle perdite del creditore per mancanza di liquidi nel corso dell'operazione (*Summa Theologiae*, II, II, 78, 2). Nessun tornaconto, che sacrifica la generosità ad un reddito inquinato dal vizio dell'avarizia, è infatti possibile per chi concede l'accensione di un mutuo, fosse anche senza addizioni contabili ma "al solo scopo di procacciarsi clienti nella propria bottega. Eppure l'autore della *Summa* si mostra per altro verso più vicino alla concezione moderna quando sembra affidare alla moneta il valore di scambio, in ciò allontanandosi da Aristotele, che ne aveva sottolineato un valore dipendente dalle leggi"[32]. Del pari, se è vero che il profitto è lecito solo quando non prospera in alcun modo sul prestito, davvero lungimirante è la visione liberale d'una proprietà privata chiaramente consentita (*Summa Theologiae*, II, II, 66, 2.7), il cui contenimento s'affida alla coscienza d'un singolo votato negli affari a procacciarsi il necessario e non il superfluo, alfiere solidale di una giustizia come equilibratrice dei rapporti umani ancorché testimone di carità in quanto battezzato. In definitiva, non troviamo ancora definito *apertis verbis* il concetto di "legittimo interesse", ma, al di là delle dispute successive che sarebbero sorte in questa materia tra gli esegeti del Sommo Domenicano[33], c'era ormai la giusta atmosfera culturale destinata a concludere, ferme la secca scomunica di imposte selvagge e la costante incitazione delle coscienze alla temperanza, la liceità delle richieste additive, in quanto il prestito comporta per il prestatore tre disagi di fondo, che è equo compensare preventivamente: a) *damnum emergens*, il danno che deriva dal non poter disporre della somma prestata; b) *lucrum cessans*,

[30] Per lo studio approfondito della complessa materia è oggi un superlativo punto di riferimento il monumentale lavoro di S. SANGALLI, *Il lessico settoriale delle realtà e dei fatti economici nell'*Opera omnia *di S. Tommaso d'Aquino: esame filosofico nel suo insieme*, Roma 2005.

[31] ORABONA, *Medioevo cristiano*, 83.

[32] *Ibidem*, 78.

[33] Cfr. P. VISMARA, *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli 2004, 278-282.

la perdita della possibilità di trarre lucro dalla somma prestata; c) *periculum sortis*, il rischio di non ottenere il rientro del prestito[34].

Per tali motivazioni la Chiesa accorderà man mano il suo consenso agli incipienti circuiti bancari, congelando un radicalismo pauperista emotivamente seducente ma al di fuori della storia ed attivandosi non per la liquidazione ma per la moralizzazione degli affari commerciali: segno imperituro d'una coscienza storica chiamata perennemente a governare con evangelico discernimento i processi umani per la santificazione generale, ovvero né a subirli con un'irrazionale omologazione alle mode del tempo, né a combatterli con ottusa chiusura a riccio per terrore d'un soffocamento! Nella sfida, che allora incubava intellettualmente quell'idea di capitale poi legittimata dall'età moderna, aiuterà l'Istituzione in modo superlativo proprio l'impegno francescano teso a creare, al di là di stantie recrudescenze rigoriste stoppate con la censura pontificia dei Fraticelli nel 1322-1323[35], un'economia solidale "dalla povertà volontaria alla società di mercato" [36], dopo che Pietro di Giovanni Olivi († 1298), pur marchiato come capostipite degli Spirituali in certa memoria ecclesiastica davvero superficiale[37], avrà accantonato la concezione inerente la sterilità del denaro, sponsorizzando la fortunata dottrina riguardante la "presenza seminale" di lucro nei negozi (*De emptionibus et venditionibus, De usuris et restitutionibus*)[38]. Su quest'impianto innovativo, che ovviamente neanche per un attimo potrà intendersi come passaporto per la giungla finanziaria, opere a fini sociali come i Monti di Pietà e i Monti Frumentari rappresenteranno la felice concretizzazione di "un progetto economico di sviluppo favorito dalle stesse autorità pubbliche"[39].

FILIPPO CARCIONE

---

[34] Per un esaustivo panorama storico della questione cfr. ora A. BOIDO, *Usura e diritto penale. La "meritevolezza" delle pene nell'attuale momento storico*, Milano 2010, 33-51.

[35] Cfr. F. COSTA, 'Eleonora d'Angiò (1289-1343), regina francescana di Sicilia (1303-1343)', in *I Francescani e la politica*, Atti del Convegno Internazionale di Studio, Palermo 3-7 dicembre 2002, cur. A. Musco, Palermo 2007, 210.

[36] G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società del mercato*, (= Intersezioni, 268), Bologna 2004.

[37] Cfr. la corretta messa a punto di P. VIAN, 'Introduzione', in PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Scritti scelti*, (= Fonti cristiane per il terzo millennio, 3), Roma 1989, 31-46.

[38] Cfr. G. ANDENNA, 'Riflessioni canonistiche in materia economica dal XII al XV secolo', in *Chiesa, usura e debito estero*, Giornata di Studio su "Chiesa e prestito a interesse, ieri e oggi" in occasione del Cinquantesimo della Facoltà di Economia, Milano 19 dicembre 1997, Milano 1998, 32-39.

[39] P. MESSA, 'San Bernardino tra predicazione e contemplazione', in *"Peregrinatio" del Venerato Corpo di San Bernardino da Siena*, Pontecorvo 20-28 febbraio 2010, curr. L. Casatelli – A. Molle, Roccasecca 2011, 88.

Sezione miscellanea
Theologica Leoniana 1 (2012) 113-150

LA FAMIGLIA DI LEONE XIII ALLA LUCE DEI DOCUMENTI INEDITI D'ARCHIVIO[1]

Nel bicentenario della nascita, questo omaggio a Leone XIII[2] vuole contribuire alla conoscenza delle origini della sua famiglia, primaria a Carpineto[3], e dell'infanzia del pontefice fondatore del Pontificio Collegio Leoniano. Prima di trattare dei genitori del Pontefice, i conti Ludovico Pecci e Anna Prosperi-Buzi e dei sette figli (cinque maschi e due femmine), tra cui Vincenzo Gioacchino[4] (del quale ricorderò

---

[1] Il presente studio prende spunto da alcune conferenze tenute nel 2010: C. Pietrobono, *La diocesi di Anagni al momento della nascita di Leone XIII nel 1810,* Comunicazione introduttiva per il XVI Forum interdisciplinare dell'Istituto Teologico Leoniano di Anagni "Attualità di Leone XIII nel secondo centenario della nascita", Carpineto Romano 15 maggio 2010; Id., *I sacramenti e la pratica religiosa a Carpineto Romano, nel Settecento e al tempo di Vincenzo Gioacchino Pecci,* Conferenza tenuta a Carpineto Romano l'11 giugno 2010; Id., *Le Visite Pastorali,* in *«A loro chiederò conto del mio gregge» (Ez. 34,10). Carpineto Romano nelle visite dei pastori,* Convegno di studi storici. Carpineto Romano, 10 ottobre 2010; Id., *L'infanzia e la giovinezza di Leone XIII,* Convegno in occasione della pubblicazione del fascicolo monografico della rivista "Lateranum" *Leone XIII: tra modernità e tradizione. Un omaggio della Pontificia Università Lateranense*, Intervento tenuto nel Pontificio Collegio Leoniano di Anagni il 27 novembre 2010.

[2] Cfr. F. Malgeri, 'Leone XIII', in *Enciclopedia dei papi*, III, Roma 2000, 575-593; Id., 'Leone XIII', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIV, Roma 2005, 537-549.

[3] Carpineto, cittadina della diocesi di Anagni, aveva 2442 abitanti nel 1649 (cfr. ASV, *Congr. Concilio, Relat. Dioec., 41A Anagnin.*, 86r). Nel 1657 una terribile epidemia decimò la popolazione ("Carpinetum est magnum oppidum, quod numerosus populus inhabitat, sed ex proxime elapso contagio, plus quam mille habitatores decesserunt": *ibidem*, 107v), tanto che nel 1663 gli abitanti erano scesi a 1452 ("ante morbum epidemiae adscenderent ad numerum 2467": *ibidem*, 112v). Un secolo dopo, nel 1762 il numero degli abitanti era risalito a 2120 (cfr. *ibidem,* 423r), e venti anni dopo, nel 1782, a 2676: cfr. F. Corridore, *La popolazione dello Stato Romano (1656-1901)*, Roma 1906, 240. Duecento anni or sono, nel 1812, erano 2882 (cfr. *Annuario politico, statistico, topografico e commerciale del Dipartimento di Roma per l'anno 1813*, Viterbo 1812, 214).

[4] La maggior parte dei documenti di cui mi sono servito sono conservati negli archivi delle quattro parrocchie di Carpineto: S. Nicola, che per volere di Leone XIII mutò il nome in S. Leone Magno, con la dedicazione della nuova chiesa voluta dal pontefice e consacrata il 23 ottobre 1881; S. Giovanni Evangelista, la matrice; S. Maria Maggiore, chiamata in seguito S. Giacomo; e la collegiata dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista, che nel 1783 aveva preso il posto di S. Michele Arcangelo in quell'anno soppressa (cfr. Carpineto Romano, Archivio Collegiata, *Liber baptizatorum 1783-1851*, 1). Molto materiale è tratto dall'Archivio Storico Diocesano di Anagni: cfr. G. Giammaria – M. E. Gabrielli, *L'archivio vescovile di Anagni conservato nell'Archivio storico della diocesi di Anagni-Alatri. Inventario*, in *Latium* 16 (1999), 115-259. Inoltre rinvio a documentazione dell'Archivio di Stato di Frosinone [=ASFr], dell'Archivio Segreto Vaticano [=ASV] e dell'Archivio del Vicariato di Roma [=AVR]. Un secolo or sono l'abate belga Joseph Fraikin ebbe la fortuna di consultare l'Archivio Pecci, che ci si au-

il percorso sacramentale dal battesimo fino all'ordinazione presbiterale), mi soffermerò sulla famiglia Pecci, dalla seconda parte del secolo XVII alla prima del secolo XIX.

1. Gli antenati di Leone XIII

I Pecci venivano dalla Toscana. Da una "*Memoria della famiglia Pecci*, saggio su la genealogia dei suoi antenati redatto da Leone XIII stesso e presentato da lui al comune di Anagni, nel 1832, quando, non essendo ancora che l'abate Gioacchino Pecci, chiese di essere ammesso nell'Accademia dei nobili ecclesiastici […] i Pecci di Carpineto discendono dall'illustre stirpe toscana dei Pecci, originaria dalla città di Cortona, dove si sa solo che fioriva nei primordi del secolo XII e ne possedeva il territorio quasi intero, la quale poi si sarebbe stabilita in Siena verso la fine dello stesso secolo"[5]. Non mi è possibile in queste poche pagine dilungarmi su tale argomento. "In realtà la sentenza emanata il 15 luglio 1832 dal comune di Anagni che annovera i Pecci di Carpineto nell'aristocrazia di Anagni, è fondata, come si legge espressamente, «oltre che sulla ricchezza, splendore d'ogni sorta, prerogative e fama di sommi uomini, anche su la convinzione della loro origine senese»"[6].

Partirò dal periodo della terribile pestilenza del 1657 che segnò la vita di Carpineto, con il voto solenne alla Madonna Immacolata, e di un antenato del pontefice, che ritenne anch'egli come tanti suoi concittadini di essere stato risparmiato per intervento celeste. Pasquale Pecci, nato in Carpineto nel 1582 "anch'egli scampato alla pestilenza del 1657"[7] eresse[8] "la cappellania di juspatronato della famiglia Pecci [...] di S. Maria di Costantinopoli e dei Santi Sebastiano e Rocco eretta nella chiesa parocchiale di S. Nicola [...] come dalla bolla spedita sotto il dì 21 ottobre 1664"[9]. È

gura venga di nuovo messo a disposizione degli studiosi. Il frutto delle sue ricerche: J. FRAIKIN, *L'infanzia e la giovinezza di un papa. Leone XIII e gli albori del Risorgimento italiano (1810-1838) da documenti inediti dell'Archivio Pecci in parte raccolti e coordinati da D. Lelio Antonelli con prefazione del comm. Filippo Tolli,* Grottaferrata 1914, è stato ripubblicato dodici anni fa: J. FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza di un Papa*, cur. Istituto Culturale Leone XIII, Carpineto Romano 2000: citerò sempre da questa riedizione anastatica dell'edizione del 1914.

[5] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 49-50.

[6] *Ibidem*, 64.

[7] *Genealogia dei Conti Pecci Signori di Argiano compilata su documenti pubblici*, cur. L. Fumi – A. Lisini, Pisa 1880, 29.

[8] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Beneficialia*, busta 84. B12, s. n.

[9] *Ibidem*, *Clero. Inventari*, busta 13. G5, s. n.

questa la prima cappellania della famiglia Pecci[10]. Sposò Loreta Acquisti, dalla quale ebbe Domenico, Antonio, Caterina, Francesco, Antonia e Carlo. "Morì in età di 86 anni nel 1668"[11]. Domenico Pecci nacque in Carpineto nel 1604 ed ebbe cinque figli: Anna Maria, Giovan Battista, Giuseppe, Loreta e Carlo[12]. Carlo Pecci[13] lasciò vari beni alla cappellania fondata dal nonno[14]. Uno dei figli di Carlo, Giuseppe Andrea[15] divenne sacerdote ed ebbe la cappellania della famiglia Pecci. Fu molto stimato dal vescovo anagnino Bassi, che gli concesse[16] alla morte di don Domenico Pecci[17], anche un'altra cappellania nella chiesa parrocchiale di S. Michele Arcangelo, quella "sub invocazione Flagellationis D. N. Iesu Christi" [18]. Alla morte di don Giuseppe Andrea[19] questa cappellania non fu più assegnata ai Pecci . Domenico Pecci, fratello di don Giuseppe Andrea, ebbe tra gli altri figli, Giovanni Battista[20] divenuto sacerdote, quindi

[10] "Fino a quell'epoca non si conosce, in Carpineto, alcuna cappella della famiglia Pecci, mentre tutte le altre famiglie nobili del paese ne possedevano qualcuna. Anche questo fatto, unitamente all'assenza di qualunque documento a essa relativo prima del 1642, prova, come lo faceva giustamente osservare l'abate Pecci, l'origine straniera dei suoi antenati e che il loro stabilimento a Carpineto era relativamente recente" (Fraikin, *Infanzia e giovinezza*, 72).

[11] *Genealogia dei Conti Pecci*, 29.

[12] Cfr. *ibidem*.

[13] "Carlo di Domenico. Nacque il 6 febbraio 1637 […] Condusse in moglie Flaminia Folchetti di Carpineto, dalla quale ebbe tre figli, Giuseppe Andrea, Maria Maddalena e Domenico. Morì il 1° febbraio 1713, sette mesi dopo la morte della moglie. Ambedue lasciarono per testamento diversi stabili in aumento del Giuspatronato domestico" (*ibidem*, 30).

[14] "Beni lasciati alla sudetta cappellania dalli signori Carlo Pecci e Flamminia Folchetti sua moglie, come dalli loro rispettivi testamenti, avendone fatto l'assegnamento la chiara memoria del signor don Giuseppe Andrea Pecci, e Domenico Pecci suo fratello, come dall'atti del signor Carl'Antonio Mattei cancelliere vescovile sotto il dì 26 maggio 1713, con peso di messe numero 44 all'anno, cioè numero 28 per l'anima di Flamminia, e numero 14 per l'anima di Carlo" (Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Inventari*, busta 13. G5, s. n.).

[15] "Giuseppe Andrea di Carlo. Il 16 marzo 1669 vide la luce in Carpineto. In Roma studiò legge e teologia. Fattosi prete, per i suoi talenti avrebbe occupato un posto distinto in quella città, se da suo padre non fosse stato richiamato in famiglia. Fu in grande relazione col vescovo Bassi d'Anagni, che per averlo consultato in affari di gran rilievo conobbe i suoi rari talenti […]" (*Genealogia dei Conti Pecci*, 30).

[16] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Beneficialia*, busta 78. B6, 72r-85v.

[17] Cfr. *ibidem*, busta 78. B5, 307r.

[18] Cfr. *ibidem*, busta 78. B6, 3r-7r.

[19] Don Giuseppe Andrea Pecci morì all'età di circa 63 anni il 26 gennaio 1732 e fu sepolto nella chiesa di S. Pietro (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1731-1784*, 2).

[20] Giuseppe Giovanni Battista era nato il il 3 febbraio 1705 dai coniugi Domenico *de Peccis* e Cammilla (cfr. *ibidem*, *Liber baptizatorum 1705-1720*, 2-3). Il 22 novembre 1722 il vescovo Bassi ad Anagni promosse alla prima clericale tonsura "dominus Joseph Joannem Baptistam domini Dominici Pecci fi-

vicario generale di Anagni, in seguito "vicario capitolare di Loreto e d'Urbino"[21], "nominato da Clemente XIII vescovo di Segni"[22], morto "prima di ricevere l'unzione episcopale"[23] nell'estate del 1766[24].

Alla morte di don Giuseppe Andrea Pecci, la cappellania "sotto l'invocazione della B. M. V. di Costantinopoli, seu Bizantii, e dei Santi Rocco e Sebastiano" venne conferita al nipote don Giovanni Battista[25].

Fratello di don Giovanni Battista era Antonio Pecci[26], che ebbe due sorelle monache, Anna Maria (nata nel 1707)[27] e Caterina (nata nel 1715)[28], e cinque figlie che

lium" (Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes,* busta 8. A12, s. n.). Don Giovanni Battista Pecci era stato ordinato presbitero il 12 marzo 1729 nella Basilica Vaticana (cfr. *ibidem,* busta 12. A16, s. n.).

[21] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 73.

[22] MALGERI, 'Leone XIII', in *Enciclopedia dei papi*, 575.

[23] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 73.

[24] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Beneficialia*, busta 92. B20, s. n.

[25] "Die 17 maii 1732. [...] Personaliter comparuit dominus Dominicus Pecci filius quondam Caroli filii quondam Dominici fillii quondam Paschalis de Peccis fundatoris venerabilis cappellae Beatae Mariae Virginis Bizantii, et Sanctorum Sebastiani et Rocchi [...] tam nomine proprio, quam haereditario bonae memoriae admodum reverendi domini Joseph Andreae Pecci eius germani fratris, ad quos spectabat jus patronatus dictae Cappellaniae [...] et praesentat reverendum dominum Joannem Baptistam eius filium praesentem et acceptantem [...]" (*ibidem*, busta 84. B12, 66r).

[26] Antonio Filippo Gaetano Maria era nato il 10 settembre 1702 dai coniugi Domenico *de Peccis* e Cammilla (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1694-1704*, p. 97). Sposò Giovanna Vitelli, dalla quale ebbe: Camilla, Carlo, Candida, Giuseppe, Maria Maddalena, Caterina, Rosalinda, Crisanta (cfr. *Genealogia dei Conti Pecci*, 31). Antonio morì l'11 settembre 1773 a 73 anni d'età e venne sepolto nella chiesa di S. Pietro (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1731-1784*, 216).

[27] Anna Maria Felice Maddalena, figlia del signor Domenico *de Peccis* e della signora Cammilla Patrei, era nata il 30 ottobre 1707 (cfr. *ibidem*, *Liber baptizatorum 1705-1720*, s. n.; FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 57). Suor Anna Maria Pecci religiosa professa fin dal 1724 morì l'11 aprile 1779 "in età di anni 72 in circa, contandone 55 di religione, nei quali visse sempre con molta esemplarità ed osservanza, ed avendo sofferto per lo spazio di cinque o sei anni prima della di lei morte oltre la cecità, continue infermità e dolori con molta pazienza e rassegnazione […]" (Anagni, Archivio Monastero S. Chiara, *Registro delle religiose defonte di questo ven. monastero di S. Chiara di Anagni dal 1655 sino [al 1987]*, n° 97).

[28] Caterina Agnese, figlia del signor Domenico Pecci e della signora Cammilla Patrei, era nata il 28 febbraio 1715 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1705-1720*, s. n.). Cfr. anche *Genealogia dei Conti Pecci*, 31. "A dì 9 gennaio 1775 doppo le sei ore della notte seguente, suor Anna Vittoria Pecci da Carpineto, monaca professa in questo monistero dalli 18 maggio 1732, in età d'anni 60 principiati, attualmente badessa […] passò da questa a miglior vita" (Anagni, Archivio Monastero S. Chiara, *Registro delle religiose defonte 1655-1987*, n° 94).

scelsero il chiostro, Camilla (nata nel 1732)[29], Candida (nata nel 1735)[30], Maria Maddalena (nata nel 1738)[31], Rosalinda (nata nel 1742)[32] e Crisanta (nata nel 1745)[33], monache in Anagni.

Carlo, figlio di Antonio e di Giovanna Vitelli, era nato il 24 ottobre 1733[34], sposò Anna Maria Jacovacci, "nata, il 2 giugno 1746, a Vallecorsa"[35], ma morì precoce-

[29] Camilla Brigida Caterina, figlia del signor Antonio *de Peccis* e della signora Giovanna Vitelli, era nata il 7 novembre 1732 ed era stata battezzata il 9 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1720-1741*, s. n.). "Camilla Brigida Caterina d'Antonio […] fu monaca di S. Chiara in Anagni" (*Genealogia dei Conti Pecci*, 31). "9 giugno 1802. Suor Maria Camilla Pecci professa in questo venerabile monistero nell'età sua di anni 69, e 51 di vita religiosa nel corto giro di 5 giorni attaccata da una febre perniciosa non ostante la grandissima cura ed impegno dei professori e di tutte le religiose fu costretta a cedere alla violenza del male e circa le ore 23 e mezza, munita di tutti i santi sacramenti e di tutte le benedizioni ed indulgenze con somma placidezza passò all'altra vita. La sua morte riuscì dolorosissima non solo alle religiose, ma ancora ad ogni ceto di persone per le sue ottime qualità, e soprattutto per la carità verso i poveri, che sempre ne sentirono gli effetti nei lunghi anni in cui esercitò l'officio di speziale, disimpegnato da lei con esattissima diligenza. Lasciò gran desiderio di sé non meno per il zelo della regolare osservanza, che per tutte le altre sue virtù, e principalmente per la prudenza dei suoi savi consigli […] Giovanni Perelli ex gesuita napoletano confessore ordinario" (Anagni, Archivio Monastero S. Chiara, *Registro delle religiose defonte 1655-1987*, n° 122).

[30] Candida, Violante, figlia degli illustrissimi signori Antonio Pecci e Giovanna Vitelli, era nata il 17 marzo 1735 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1720-1741*, s. n.). "Candida Violante d'Antonio […] fu monaca di S. Chiara in Anagni" (*Genealogia dei Conti Pecci*, 31).

[31] Maria Maddalena Angelica, figlia dell'illustrissimo signor Antonio Pecci e della signora Giovanna Vitelli, era nata il 21 marzo 1738 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1720-1741*, s. n.). "Maria Maddalena Angelica d'Antonio […] fu monaca in S. Chiara di Anagni" (*Genealogia dei Conti Pecci*, 31).

[32] Rosalinda, Margherita, figlia del signor Antonio Pecci e della signora Giovanna Vitelli, era nata il 16 aprile 1742 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1742-1764*, f. 2v). "Rosalinda Margherita d'Antonio [...] Monaca in S. Chiara d'Anagni" (*Genealogia dei Conti Pecci*, 31).

[33] Crisanta Apollonia Maria era nata il 9 febbraio 1745 ed era stata battezata il giorno seguente (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1742-1764*, 11r). "Donna Maria Innocenza Veronica della Purificazione al secolo Crisanta Maddalena Appollonia Maria Pecci, figlia dell'illustrissimo signor Antonio da Carpineto e della signora Giovanna Vitelli da Patrica. Nata in Carpineto il dì 9 febraro 1745, battezzata nella chiesa parrocchiale di S. Nicola. Entrata educanda il dì 11 maggio 1761. Ammessa all'abito religioso il dì 2 febraro 1766. Professata il dì 24 febraro 1767. Passata a miglior vita il dì tre decembre 1820 doppo aver governato il nostro monistero nell'ufficio di Priora per lo spazio di 38 anni. È stata sepolta nel cimiterio commune sotto la chiesa" (Anagni, Archivio Storico Claudiano della Congregazione Suore Cistercensi della Carità, *Libro delle Religiose velate*, 24, n° 25).

[34] Carlo, figlio dei signori Antonio Pecci e Giovanna, era nato il 24 ottobre 1733 ed era stato battezzato il 28 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1720-1741*, s. n.).

[35] Fraikin, *Infanzia e giovinezza*, 73.

mente nel giorno della festa dell'Immacolata del 1776[36], seguito dalla vedova deceduta nel 1778[37] e dalla figlioletta Anna Teresa, "nata il 22 novembre 1772"[38], scomparsa nel 1779[39]. In quel periodo scomparvero anche due sacerdoti della famiglia: don Innocenzo, nel 1778[40], e don Pasquale, nel 1779[41].

Personaggio illustre fu Giuseppe Pecci[42], che sarà "veramente il secondo padre dei suoi nipoti, ma in particolar modo lo fu di Ludovico. Quando questi ebbe raggiunto l'undecimo anno, lo portò a Roma e lo diede ad educare ai Padri Scolopi o delle Scuole Pie"[43]. Ludovico, padre di Leone XIII, ed il fratello Antonio, rimasero orfani dei genitori Carlo e Anna Maria. Antonio si trasferì a Roma[44].

---

[36] L'illustrissimo colonnello signor Carlo figlio del defunto signor Antonio Pecci morì l'8 dicembre 1776 a 43 anni d'età e venne sepolto nella chiesa di S. Pietro (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1731-1784*, 235).

[37] La signora Anna Maria, vedova del fu Carlo Pecci, morì a circa 33 anni a metà novembre 1778 e fu sepolta nella chiesa di S. Pietro (cfr. *ibidem*, 245).

[38] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 76.

[39] La signora Anna Teresa figlia dei signori defunti Carlo Pecci e Anna Maria, morì a sei anni d'età la notte del 20 febbraio 1779 e fu sepolta nella chiesa di S. Pietro (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1731-1784*, 248).

[40] Don Innocenzo Pecci figlio del fu Domenico, di 70 anni circa, morì il 25 agosto 1778 e venne sepolto nella chiesa di S. Pietro (cfr. *ibidem*, 244).

[41] Pasquale Antonio figlio del signor Giovanni Battista *de Peccis* e di Annunziata, era nato il 22 settembre 1700 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1694-1704,* 74). Don Pasquale Pecci, che era stato il primo segretario "della nuovamente eretta collegiata" (*ibidem*, Archivio Collegiata, *Libro delle risoluzioni capitolari 1770-1850*, 1), canonico decano della collegiata dei Santi Giovanni Battista ed Evangelista, morì a 80 anni circa l'8 novembre 1779 e venne sepolto nella collegiata (cfr. *ibidem*, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1731-1784*, 261).

[42] "Giuseppe d'Antonio. Nato nel 1736 il 29 marzo e battezzato il 31 dello stesso mese. Fu Dottore in Legge, avvocato erariale Commissario della Rev. Camera, e ancora auditore di monsignor Merlini, Votante di Segnatura, quindi auditore di monsignor Mantica che fu poi cardinale. Nominato come difensore privato di papa Pio VI, a lui ed all'avv. Bartolucci fu commessa una celebre causa che si agitava tra le famiglie Braschi e Lepri. Al tempo dell'invasione francese ebbe in custodia, nel 1797, il tesoro della S. Casa di Loreto. Dopo la pace di Tolentino, presiedé alla requisizione delle gioie, conferì col cardinale Segretario di Stato e col Ministro di Francia Cacault, per sodisfare alle enormi contribuzioni, per le quali acquistarono quella pace precaria. Fu procuratore legale del fisco nel governo provvisorio: da Pio VII nel luglio 1801 creato Commissario Generale della Camera […] Fu Primicerio delle SS. Stimmate di Roma. Morì il 13 marzo 1806 […]" (*Genealogia dei Conti Pecci*, 31).

[43] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 79.

[44] "Antonio di Carlo. Nacque il 9 maggio 1775. Esercitò in Roma l'avvocatura e morì in quella città" (*Genealogia dei Conti Pecci*, 31).

2. I vescovi di Anagni ospiti della famiglia Pecci

Dalle relazioni delle visite pastorali conservate nell'Archivio Storico Diocesano di Anagni[45] risulta che gli antenati del pontefice erano in prima linea nell'accogliere i vescovi che si recavano a Carpineto fino ad ospitarli regolarmente nel loro palazzo, almeno dall'inizio del XVIII secolo, con poche eccezioni. Per alcuni vescovi non viene segnalata se non genericamente la dimora scelta, come nel caso di Giovanni Lorenzo Castiglioni (vescovo di Anagni dal 1662 al 1680[46]), che il 12 ottobre 1662 si recò in visita a Carpineto[47].

Pietro Paolo Gerardi (vescovo di Anagni dal 1696 al 1708[48]) nella prima visita a Carpineto dall'11[49] al 15 maggio 1697 prende dimora[50] presso l'arciprete e vicario foraneo Giovanni Battista Salvagni, così come nella seconda dal 23[51] al 31 maggio 1701 e nella terza dall'11[52] al 18 maggio 1705. Parroco di San Michele Arcangelo era don Domenico Pecci, deceduto il 10 luglio 1708[53].

Giovan Battista Bassi (vescovo di Anagni dal 1708 al 1736[54]) nella prima visita a Carpineto, dal 28 maggio al primo giugno 1708, sceglie di risiedere presso Ludovico Coluzzi[55]. In occasione della seconda visita nella cittadina lepina sceglie, dal 20 al 27 maggio 1713, l'abitazione di Bernardino Briganti[56]. Nella terza, dal 14[57] al 21 giu-

---

[45] Si conservano relazioni a partire dal vescovo Sebastiano Gentile (vescovo di Anagni dal 1642 al 1646: *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, ed. P. Gauchat, IV, Monasterii 1935, 82): cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 1. A1.

[46] Cfr. *Hierarchia Catholica*, IV, 82.

[47] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 2. A3, 131v.

[48] Cfr. *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, edd. R. Ritzler – P. Sefrin, V, Patavii 1952, 83.

[49] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 2. A6, 36v.

[50] Cfr. *ibidem*, 37r.

[51] Cfr. *ibidem*, busta 3. A7, *R. P. P. Gerardi Visitatio. 1700-1702*, 136r.

[52] Cfr. *ibidem*, busta 4. A8, *1705. Illustrissimi et reverendissimi domini Petri Pauli Gerardi episcopi Anagniae et domini terrae Acuti sacrae tertiae visitationis opus*, 28r-30r.

[53] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Beneficialia*, busta 78. B5, 307r.

[54] Cfr. *Hierarchia Catholica*, V, 83.

[55] Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 5. A9, *Prima visita fatta da monsignore illustrissimo Bassi nell'anno 1708 essendo allora vicario apostolico. Carpineto*, 23v-29r.

[56] *Ibidem*, busta 9. A13, *1713. Oppidorum Anagninae dioecesis a parte Volscorum secunda visitatio*, 1.

[57] Cfr. *ibidem*, busta 10. A14, *Illustissimi et reverendissimi domini Ioannis Baptistae Bassi episcopi Anagniae et domini terrae Acuti tertia pastoralis visitatio ex parte Ernicorum et ex parte Volscorum 1715 et 1717*, 300r.

gno 1717[58], sceglie la casa della famiglia Pecci: è questa la prima volta che viene preferita la dimora degli antenati del futuro pontefice. Nella visita dal 30 aprile[59] all'8 maggio[60] 1721 risiede presso l'abate don Giuseppe Andrea Pecci.

Camillo Pascucci, vicario generale del Bassi, risiede dal 21 aprile[61] al 7 maggio 1727 presso don Giuseppe Pecci, il diacono don Giovanni Battista Pecci[62] ed Antonio, bisnonno di Leone XIII.

Bartolomeo Giacomo Rubini, coadiutore di Giovan Battista Bassi dal 1729 al 1736[63], nella prima visita a Carpineto dal 28 maggio[64] al 6 giugno 1731 dimora presso il chierico coniugato Domenico Pasquali. Invece nella seconda visita dal 17[65] al 26 maggio 1734 alloggia presso la casa di don Giovanni Battista Pecci e di Antonio.

Anche Giovanni Antonio Bacchettoni (vescovo di Anagni dal 1737 al 1749[66]) dall'8[67] al 30 giugno 1738 in occasione della prima visita, dal 16 giu-

---

[58] Cfr. *ibidem*, 307r.

[59] "Anno Domini 1721 […] die 30 aprilis […] Ioannes Baptista Bassus […] pervenit ad terram Carpineti […] et se recepit in domo admodum reverendi domini Iosephi abbatis Pecci, una cum suis familiaribus, pro habitatione et residentia ei destinatam durante pastorali visitatione […]" (*ibidem*, busta 12. A18, *Oppidorum ex parte Ernicorum et Volscorum illustrissimi et reverendissimi domini Ioannis Baptista Bassi episcopi Anagniae et domini terrae Acuti quinta pastoralis visitatio 1721*, s. n.).

[60] Cfr. *ibidem*.

[61] Camillus Pascuccius "se recepit domi admodum reverendi domini Iosephi Pecci […] in parochia S. Nicolai, a quo una cum reverendo domino Joanne Baptista diacono de Peccis eius nepote, et domino Antonio eiusdem germano fratre fuit benigne exceptus, et dicta domu pro eius residentia, dicta sacra visitatione durante elegit […]" (*ibidem*, busta 13. A19, *Illustrissimi et reverendissimi domini Ioannis Baptistae Bassi episcopi Anagniae, et domini terrae Acuti. Sexta pastoralis visitatio ex parte Ernicorum et ex parte Volscorum. 1727*, s. n.).

[62] Don Giovanni Battista era stato ordinato diacono a Sezze da Gioacchino Maria Oldo, vescovo di Terracina, Sezze e Priverno, il 7 maggio 1727 (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes,* busta 10. A14, s. n.).

[63] Cfr. *Hierarchia Catholica*, V, 83.

[64] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 14. A20, *Visitatio Episcopi Coadiutoris. 1731*, s. n.

[65] Il 17 maggio 1734 verso Rubini diretto a Carpineto per visitarla per la seconda volta "sono venuti incontro per segno di ossequio li signori Antonio Pecci colonnello della Milizia di detta terra di Carpineto […] dove arrivato e giunto d'avanti la casa dei Signori de Pecci, destinata per sua residenza durante il tempo della sagra visita e smontato da cavallo li è venuto incontro il molto illustre e molto reverendo signore abbate don Giovanni Battista Pecci, fratel carnale di esso signor colonnello […]" (*ibidem*, busta 15. A21, *R. P. D. Rubini. Visitatio ecclesiarum Civitatis et Dioecesis*, 1r-2v).

[66] Cfr. *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, edd. R. Ritzler – P. Sefrin, VI, Patavii 1958, 81.

[67] "A dì otto giugno 1738. Monsignor illustrissimo e reverendissimo sudetto con tutta la comitiva […] giunse nel convento di S. Agostino fuori di detta terra di Carpineto, dove fu incontrato et accolto

gno[68] all'11 luglio 1742[69] nella seconda, dal 14[70] al 21[71] giugno 1745 per la terza e dal maggio[72] al 5 giugno 1748 per la quarta scelse la casa di Antonio Pecci. Il vescovo Bacchettoni, prima di essere trasferito a Recanati e Loreto, aveva scelto come suo vicario generale Giovanni Battista Pecci.

Domenico Monti (vescovo di Anagni dal 1750 al 1766[73]) nella prima visita a Carpineto dal 18 al 30[74] giugno 1750 risiede presso i Pecci, così come nella seconda dal 13 al 24 settembre 1752, in quella effettuata dal 15[75] al 27 settembre 1758 e nella

---

con giubilo da tutta la soldatesca di cavalleria e fanteria dal signor colonnello Antonio Pecci […] E essendo sopragiunta l'ora di mezzo giorno si partì dalla sudetta chiesa accompagnato dalli due canonici convisitatori, da quasi tutto il clero, primari del luogo, e dalli familiari, e per la strada maestra della terra, nella quale vi erano alzati, e manofatti bellissimi archi di trionfo nella casa del signor dottor Giuseppe Coluzzi, nel corso fatto dal signor Domenico Pasquali, altro più bello nella casa del signor capitano Giuseppe Pecci, e in fine altro assai più vago, e magnifico avanti la casa del sudetto signor colonnello Antonio Pecci, dal quale è stato con giubilo sommo accolto, trattato, nella sua casa con tutta la comitiva […]" (Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 16. A22, *Visita della città e diocesi di monsignor Bachettoni degl'anni 1738, 1742, 1745, 1746, 1747 e 1748*, s. n.).

[68] Il 16 giugno 1742 il vescovo Bacchettoni intraprese il viaggio verso Carpineto dove fu accolto da tutti i sacerdoti, chierici e persone primarie, che "l'accompagnarono fino alla casa del signor colonnello Antonio Pecci destinata già per residenza di detto prelato, ove fu ricevuto con somma gentilezza, ed amore, e sua signoria illustrissima ringraziò tutti per l'affetto, incommodo e cortesie dimostrateli, ritirandosi nelle sue stanze nobilmente adattate […]" (*ibidem*, s. n.).

[69] "Martedì 10 luglio 1742 […] sua signoria illustrissima unitamente con li signori convisitatori si è portato nell'altro quarto dell'appartamento della sua residenza, dove ha trovato il signor Antonio Pecci, la signora di lui consorte, e signora Flamminia sorella, ai quali ha fatto atti di ringraziamento per il lungo incommodo sofferto in tutto il tempo della s. visita, ed essi signori con molta garbatezza hanno corrisposto agl'atti affettuosi di sua signoria illustrissima, ringraziandola degl'onori compartitili in favorirli nella loro abitazione non degna di un prelato tanto rispettoso, e di un pastore altretanto affettuoso […]" (*ibidem*, s. n.).

[70] Il 14 giugno 1745 Bacchettoni da Gorga si reca a Carpineto "usque ad domum praefati domini Antonii Pecci praeparatam pro eiusdem residentia durante tempore sacrae visitationis, in qua idem se recepit […]" (*ibidem*, s. n.).

[71] Il 21 giugno 1745 Bacchettoni "post decretam continuationem sacrae visitationis huius terrae […] de more itinerario in ecclesia S. Mariae de Populo extra moenia de terrae Carpineti, cum reverendissimo domino Joanne Baptista Pecci Vicario Generali […]" (*ibidem*, s. n.).

[72] Bacchettoni il 26 maggio 1748 "si riportò alla sua solita abitazione destinata per la s. visita come si è detto nella casa dell'illustrissimo signor Antonio Pecci, dove fu accompagnato da molti sacerdoti e primati del luogo, che sua signoria illustrissima benignamente ringraziò […]" (*ibidem*, s. n.).

[73] Cfr. *Hierarchia Catholica*, VI, 81.

[74] "Die 30 iunii 1750 […] ex domo dominorum de Peccis discessit dirigendo iter versus terram Gurgae […]" (Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 17. A24, *R. P. D. Monti visitatio ab anno 1750 ad annum 1765*, s. n.).

[75] "Die dicta 15 septembris 1758 […] terrae Carpineti, ad quam pervenit feliciter hora secunda noctis, seque recepit domi illustrissimi domini Antonii Pecci pro sua residentia destinata […]" (*ibidem*, s. n.).

visita dal 28 maggio all'8 giugno 1761 risiede presso la casa di Antonio Pecci[76]. Anche nell'ultima iniziata il 30 agosto 1764 dimora presso il bisnonno del futuro pontefice[77].

Giovanni Battista Filipponi Tenderini (vescovo di Anagni dal 1766 al 1778[78]) dal 13 al 28 settembre 1767 nella prima visita a Carpineto alloggia presso Antonio Pecci[79], mentre nella seconda dal 26 giugno[80] al primo luglio 1771 sceglie la casa del vicario foraneo, il canonico Nicola Coluzzi[81], e nella terza, dal 13[82] al 20 giugno 1774, quella di Francesco Coluzzi[83].

Cirillo Antonini (vescovo di Anagni dal 1778 al 1789[84]) nella visita a Carpineto il 10 giugno 1782[85] torna a risiedere presso gli antenati del futuro pontefice, scegliendo

[76] "Die 28 maii 1761 […] arripuit terram Carpineti versus, ad quam pervenit feliciter hora 24 seque recepit domi illustrissimi domini Antonii Pecci pro eius residentia destinata tempore visitationis […]" (*ibidem*, busta 18. A25, *Mons. Monti 1761*, s. n.).

[77] "Die 30 augusti 1764 […] domi illustrissimi domini Antonii Pecci pro eius residentia in decursu suae pastoralis visitationis a clero destinata […]" (*ibidem*, busta 17. A24, *R. P. D. Monti visitatio ab anno 1750 ad annum 1765*, s. n.).

[78] Cfr. *Hierarchia Catholica*, VI, 81.

[79] "Anno Domini 1767. Die dominica 13 mensis septembris […] Reversus ad sedem suam depositisque sacris vestibus domu illustrissimi domini Antonii Pecci pro eius residentia a clero destinatam cum comitatu eiusdem cleri praedicti domini Antonii Pecci, aliorumque loci procerum se recepit. Die 14 septembris 1767. Illustrissimus et reverendissimus dominus episcopus peracto prius in sacello domestico sacrosancto missae sacrificio una cum dominis canonicis convisitatoribus, suisque stipatus familiaribus, ac sociatus a clero, nec non ab illustrissimis dominis Carolo Giannuzzi de Rossi, et Antonio Pecci, aliisque obtimatibus […]" (Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 18. A26, *Visitatio ecclesiae Anagniae illustrissimi et reverendissimi domini Ioannis Baptistae Filipponi Tenderini 1767*, 90v).

[80] Cfr. *ibidem*, busta 19. A29, *Anni 1771. Secunda pastoralis visitatio peracta ab illustrissimo et reverendissimo domino Joanne Baptista Filipponi Tenderini anagnino episcopo et terrae Acuti domino*, s. n.

[81] Il canonico Nicola Coluzzi morirà a 73 anni circa il 19 giugno 1794 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Giovanni, *Liber defunctorum 1773-1842*, 28r).

[82] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 19. A30, *Acta sacrae visitationis episcopi Filipponi 1771-1774*, s. n.

[83] Francesco Antonio Coluzzi morirà a 62 anni d'età il 10 ottobre 1798 e sarà sepolto nella chiesa di S. Pietro (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Giovanni, *Liber defunctorum 1773-1842*, 32r).

[84] Cfr. *Hierarchia Catholica*, VI, 81.

[85] Antonini il 10 giugno 1782 "se recepit in domu illustrissimae dominae Joannae Pecci pro eius residentia visitationis tempore designatam, resonantibus interim in argumentum letitiae eius adventus omnibus dictae terrae campanis statim ac ad domum pervenit post urbanitatis officia praestita tum dominae illustrissimae Joannae Pecci […]" (Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 20. A33, *Antonini. Sacra visita 1782*, s. n.).

la casa di Giovanna, vedova di Antonio, madre di Carlo (1733-1776). Dal 16[86] al 30[87] giugno 1785 si fa riferimento a Giuseppe Pecci, fratello di Carlo, oltre che alla signora Giovanna, mentre dal 30[88] giugno al 14[89] luglio 1788 viene menzionato per la prima volta Ludovico quale capofamiglia.

Anche Giovanni Devoti (vescovo di Anagni dal 1789 al 1804[90]) nella prima visita a Carpineto è ospite dall'8[91] ("A dì 8 giugno 1790. Doppo pranzo, venuti li cavalli trasmessi dal clero di Carpineto si partì dalla Scurgola, e si giunse in Carpineto su l'ore 22 in casa dell'illustrissimo signor colonnello Pecci"[92]) al 19 giugno 1790 di

[86] "Die 16 iunii 1785 […] iter prosequuti sunt Carpinetum versus, ad quod oppidum feliciter omnes pervenerunt hora secunda noctis circiter obviantibus D. S. illustrissimae, et reverendissimae, admodum reverendo domino Innocentio Pasquali praeposito ecclesialis collegiatae, ac admodum illustrissimo Francisco Coluzzi, et illustrissimus et reverendissimus dominus episcopus deinde se recepit in domum illustrissimi domini Josephi Pecci pro eius residentia visitationis tempore durante designatam, resonantibus interim in signum laetitiae eius adventus omnibus dictae terrae campanis. Ad supradictam domum perventus post urbanitatis officia praestita illustrissimae dominae Joannae Pecci […]" (*ibidem*, busta 20. A34, *Antonini. Sacra visita 1785*, s. n.).

[87] "Die 30 dicti […] episcopus cum toto suo comitatu gratiis prius datis illustrissimae dominae Joannae Pecci foeminae summae pietatis, et beneficentia praedictae aliisque urbanitatis officiis cum tota familia praestitis […]" (*ibidem*, s. n.).

[88] Die 30 iunii 1788 "[…] et terram Carpineti versus iter arripuit, ad quam feliciter omnes pervenerunt hora decima cum dimidiu circiter, et se recepit in domum illustrissimi domini Ludovici Pecci columnelli cohortis urbanae per eius residentia visitationis tempore durante designatam, resonantibus interim in signum laetitiae eius adventus omnibus dictae terrae campanis. Ad supradictam domum perventus post urbanitatis officia praestita illustrissimae dominae Joannae Pecci, aliisque de eius eminentissima familia […]" (*ibidem*, busta 20. A35, *Antonini. Sacra visita 1788*, s. n.).

[89] "Die 14 iulii 1788 […] gratiis cuius datis illustrissimae dominae Joannae Pecci foeminae summae pietatis, aliisque urbanitatis officiis cum illustrissimo domino columnello Ludovico Pecci, et tota familia praestitis […]" (*ibidem*, s. n.).

[90] Cfr. *Hierarchia Catholica*, VI, 81.

[91] "Visitatio terrae Carpineti. Die 8 iunii 1790 […] et terram Carpineti versus iter arripuit, ad quam feliciter pervenit hora decima tertia circiter et se recepit in domum illustrissimi domini Ludovici Pecci columnelli cohortis urbanae pro eius residentia visitationis tempore designata, resonantibus interim in signum laetitiae eius adventus omnibus dictae terrae campanis. Ad portam domum perventus post urbanitatis officia praestita illustrissimae dominae Joannae Pecci, aliis de eius emeritissima familia, totum clerum, Gubernatorem, et oppidi optimati […] Die 9 iunii 1790. Illustrissimus et reverendissimus dominus episcopus post sacrosanctum missae sacrificium in sacello residentiae singulos de clero personaliter audivit […]" (Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Visite pastorali*, busta 21. A36, *Prima pastoralis visitatio civitatis et dioecesis peracta illustrissimo et reverendissimo domino domino Joanne Devoti episcopo anagnino terrae Acuti domino Smi D. N. Pii VI praelato domestico et solio pontificio adsistenti 1789*, s. n.).

[92] *Ibidem*.

Ludovico Pecci. Il 25 giugno[93] 1793 il Devoti "giunse in Carpineto verso l'ore 24 in casa dell'illustrissimo signor colonnello Ludovico Pecci" [94] e vi rimase fino al 5 luglio[95] successivo.

Rapporti particolarmente cordiali ci saranno tra il successore del Devoti, Gioacchino Tosi[96], e la famiglia Pecci, della quale sarà ospite durante tutte le otto visite pastorali nella cittadina lepina.

Gioacchino Tosi fece visite pastorali a Carpineto con cadenza annuale o biennale (8 visite tra il 1804 e il 1813, poi nel 1814 per le note vicende del periodo napoleonico[97] verrà chiamato a Roma da papa Pio VII e la diocesi di Anagni sarà affidata, a partire dal 1815, a quattro amministratori apostolici, fino al 4 ottobre 1837, data della morte del Tosi). Basta sfogliare i registri parrocchiali di Carpineto per trovare le firme dei convisitatori: novembre 1804[98], maggio 1806[99], agosto 1807[100], maggio 1808[101],

[93] Die 25 iunii 1793 "ad huius Carpineti portam majorem obviam habuit clerum eum primis civibus loci, et in communis laetitiae argumentum pulventibus omnibus ecclesiarum campanis in domo illustrissimi domini columnelli Ludovici Pecci se recepit pro eius residentia a clero designat." (*ibidem*, busta 21. A38, *Secunda pastoralis visitatio peracta ab illustrissimo et reverendissimo domino Joanne Devoti episcopo anagnino 1793*, s. n.).

[94] *Ibidem*, busta 21. A37, s. n.

[95] "Die 5 iulii 1793 […] gratiis prius datis illustrissimo domino Ludovico Pecci, et totum eius familia […]" (*ibidem*, busta 21. A38, *Secunda pastoralis visitatio peracta ab illustrissimo et reverendissimo domino Joanne Devoti episcopo anagnino 1793*, s. n.).

[96] Gioacchino Tosi, vescovo di Anagni dal 26 marzo 1804, sospeso il 21 marzo 1815 (*Hierarchia Catholica medii et recensioris aevi*, edd. R. Ritzler – P. Sefrin, VII, Patavii 1968, 72-73), "morì il 4 ottobre 1837": F. CARAFFA, 'Il Monastero di S. Chiara nel periodo napoleonico (1798-1814)', in *Maria Serafica Colacicchi. Una clarissa anagnina del Settecento,* cur. F. Accrocca, Alatri 1998, 68.

[97] Cfr. *Chiesa di Anagni-Alatri. I nostri vescovi*, cur. C. Pietrobono, (=Archivio Storico Diocesano di Anagni-Alatri. Quaderno, 1), Subiaco 2007, 156-188.

[98] "Exhibitus actu sacrae visitationis primum habitae ab illustrissimo et reverendissimo domino episcopo Joachimo Tosi hac die 5 novembris 1804. Canonicus Angelotti convisitator" (Carpineto Romano, Archivio S. Giovanni, *Liber baptizatorum 1765-1805*, 114r). "Exhibitus actu sacrae visitationis ab illustrissimo ac reverendissimo domino episcopo Joachimo Tosi primum habitae. Carpineti hac die 5 novembris 1804. Carolus canonicus Giammaria convisitator" (*ibidem*, Archivio S. Giacomo, *Liber mortuorum S. Jacobi seu S. Mariae Maioris 1788-1874*, 28r).

[99] "Exhibitus actu sacrae visitationis secundo habitae ab illustrissimo ac reverendissimo domino episcopo Joachimo Tosi hac die 13 maii 1806. Praepositus Angelotti convisitator" (*ibidem*, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 86r).

[100] "Exhibitus actu sacrae visitationis tertio habitae ab illustrissimo et reverendissimo domino episcopo Joachimo Tosi hac die 30 augusti 1807. Praepositus Angelotti convisitator" (*ibidem*, Archivio Collegiata, *Liber baptizatorum 1783-1852*, 57).

[101] "Exhibitus in quarta sacra visitatione illustrissimi et reverendissimi domini Joachimi Tosi episcopo anagnino ac terrae Acuti domino die 28 maii 1808. Michael canonicus Catoni convisitator" (*ibidem*, Archivio S. Nicola, *Liber confirmatorum 1758-1813*, 50r).

maggio 1809[102], agosto 1810[103], agosto 1811[104], maggio 1813[105]. Le carte di Gioacchino Tosi sono quasi tutte nell'Archivio Segreto Vaticano, *Arch. Tosi*. Delle 57 buste una, la diciannovesima, contiene *Decreti di sacra visita di Tosi dal 1804 al 1814*. Il 20 maggio 1809, emanò un "decreto sull'Istituto delle sorelle della Carità a sollievo dei poveri infermi"[106]: tra l'altro nominò Rettore il preposto della collegiata don Innocenzo Pasquali, priora "l'illustrissima signora Anna Pecci[107]", questuanti per la parrocchia di S. Nicola "l'illustrissima signora Anna Pecci"[108], per l'arcipretura e per la parrocchia di S. Giacomo "l'illustrissima signora Candida Caldarozzi[109]", "infermiere, quelle cioè, ch'addossasi il caritatevole peso di fare la cucina ai poveri infermi: Parrochia di S. Nicola l'illustrissima signora Anna Pecci, Arcipretura e parrochia di S. Jacopo l'illustrissima signora Candida Caldarozzi"[110].

3. I genitori ed i fratelli del futuro pontefice

Il padre di Leone XIII, Ludovico Pecci era nato a Carpineto il 29 giugno 1767[111]

---

[102] "Exhibitus in V sacra visitatione illustrissimi ac reverendissimi Joachimi Tosi episcopi anagnini ac terrae Acuti domini die 13 maii 1809. Michael canonicus Catoni convisitator" (*ibidem*, Archivio S. Giovanni, *Liber baptizatorum 1805-1828*, 11v).

[103] "Exhibitus actu sacrae visitationis habitae ab illustrissimo et reverendissimo domino Joachimo Tosi episcopo anagnino hac die 29 augusti 1810. Nicolaus canonicus Gigli convisitator" (*ibidem*, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 117r).

[104] "Exhibitus in actu sacrae visitationis habitae ab illustrissimo et reverendissimo domino episcopo Joachimo Tosi Carpineti hac die 31 augusti 1811. Canonicus Belli convisitator" (*ibidem*, Archivio Collegiata, *Liber baptizatorum 1783-1852*, 69).

[105] "Exhibitus acta sacrae visitationis octavo peractae ab illustrissimo ac reverendissimo domino Joachimo Tosi episcopo anagnino praecipimus Archipresbytero ut in posterum servet formulam Ritualis Romani lib. V descriptam, die hac 12 maii 1813. Franciscus canonicus theologus Chellini convisitator. / Excepi obulos triginta monetae hac die XII maii 1813. Aloysius Liberati" (*ibidem*, Archivio S. Giovanni, *Liber defunctorum 1773-1842*, 49v). "Exhibitus sacrae visitationis tempore ab illustrissimo et reverendissimo domino episcopo anagnino Joachimo Tosi peractae die 12 maii 1813. Canonicus theologus Chellini convisitator. / Si sono ricevuti da me sottoscritto scudo uno, e bajocchi novantacinque per tombatici come sopra. In fede ecc. Carpineto 15 maggio 1813. Luigi Liberati mano propria" (*ibidem*, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1784-1816*, 136v).

[106] ASV, *Arch. Tosi, 19*, 207v-208r.

[107] Anna Prosperi Buzi in Pecci, madre dopo meno di un anno del futuro pontefice.

[108] ASV, *Arch. Tosi, 19*, 273v.

[109] Candida de Luca vedova Pecci Caldarozzi sarà la madrina di battesimo del futuro papa.

[110] ASV, *Arch. Tosi, 19*, 274r.

[111] "Anno Domini 1767 die secunda iulii hora decima quarta. Ego infrascriptus abbas curatus venerabilis ecclesiae parochialis S. Nicolai oppidi Carpineti Anagninae dioecesis baptizavi die dicto et hora

e si spegnerà nel paese nativo il 28 marzo 1836[112]. Così come il padre Carlo ed il nonno Antonio era "colonnello nell'esercito imperiale di Napoleone I"[113].

La madre, Anna Prosperi Buzi, era nata a Cori da Alessandro "capitano della Santa Sede della città di Cori"[114] e da Marianna Pizzi, il 25 novembre 1772 ed era stata battezzata il 28 dello stesso mese nella collegiata di S. Maria della Pietà[115]. A nove anni, il 25 dicembre 1782, entrò quale educanda nel monastero della sua città "posto sotto il titolo della Madonna del Buon Consiglio […] Tre anni prima che vi entrasse come educanda Anna Prosperi, la sua sorella maggiore Teresa, rinunziando ad un cospicuo connubio, vi si era consacrata a Dio sotto il nome di suor Maria Teresa Cherubina del Santissimo Sacramento. Essa ne diventò poi abbadessa" [116]. Nel 1787 Anna Prosperi completò la sua educazione trasferendosi in un altro istituto di Cori, quello delle Maestre Pie Venerini. A Cori i genitori del futuro papa si erano sposati il 27 settembre 1791[117].

---

infantem natum ex eccellentissimo domino doctore Carolo filio illustrissimi domini Antonii Pecci, et illustrissima domina Anna Maria Jacovacci coniugibus, die 29 iunii hora prima noctis antecedenti dicti, cui impositum nomen est *Dominicus*, *Ludovicus*, *Petrus Maria*, et compatres fuit dominus Dominicus Madeccia Sunninii dioecesis Terracinae, et commater fuit domina Monica uxor dicti domini Dominici, in fidem etc. Cyprianus Caporossi abbas manu propria" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1764-1794*, 17v).

[112] "Anno Domini 1836 die 28 martii. Illustrissimus dominus Dominicus Ludovicus quondam Caroli Pecci annum agens octavum supra sexagesimum, sacramentis ecclesiae munitus, animaeque commendatione adjutus in comunione S. M. Ecclesiae, hac mane obdormivit in Domino, et eius cadaver fuit sepultum in venerabile ecclesia S. Petri. In fidem etc. Vincentius Rossi abbas curatus manu propria" (*ibidem*, *Liber defunctorum 1817-1857*, 138v-139r).

[113] *Genealogia dei Conti Pecci*, 31.

[114] I CAMPAGNA, *Compare Gioacchino ossia Il sorriso di Leone XIII*, Comune di Carpineto Romano - Istituto Culturale Leone XIII, s. d., 14.

[115] "Anno Domini millesimo septingentesimo septuagesimo secundo. Die vigesima octava novembris ego archipresbyter Santhes Calabresi baptizavi infantem natam die 25 dicti ex illustrissimis dominis Alexandro Butii Prosperi, et Mariae Anna Pizzi coniugibus huius parochiae, cui impositum fuit nomen *Anna*, *Francisca*, *Catharina*, *Lucia*. Matrina fuit illustrissima domina Angela Porta; et patrinus illustrissimus dominus Antonius Butii Prosperi" (Cori, Archivio S. Maria della Pietà, *Liber baptizatorum 1771-1797*, 13v).

[116] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 87-88.

[117] "Anno Domini 1791. Die 27 septembris. De licentia Curiae, una tantum praemissa denunciatione, infra missarum solemnia, die 23 dicti, nulloque canonico impedimento detecto, ego archipresbyter Santhes Calabresi, illustrissimum dominum tribunum Ludovicum Pecci filium bonae memoriae Caroli de terra Carpineti Anagninae dioecesis, et illustrissimam dominam Annam Franciscam Butii Prosperi filiam bonae memoriae Alexandri, nobilem Coranae civitatis interrogavi, eorumque consensu habito, per verba de praesenti valore in faciem ecclesiae in domestico sacello matrimonio coniuxi. Praesentibus testibus reverendis dominis Petro Petricola et Angelo Bartholini omnes huius parochiae" (Cori, Archivio S. Maria della Pietà, *Liber matrimoniorum 1771-1797*, 65v).

Anna morirà a Roma il 5 agosto 1824[118]. I coniugi Pecci ebbero sette figli: Carlo, Anna Maria, Caterina, Giovanni Battista, Giuseppe, Vincenzo Gioacchino, e Ferdinando.

Carlo, nato il 24 novembre 1793, aveva avuto come padrino di battesimo[119] Giuseppe Pecci; non si sposò e morì a Roma il 29 agosto 1879[120]. Anna Maria, nata il 23 maggio 1798[121], sposò Michelangelo Pecci, ebbe cinque figli[122] e morì il 27 agosto 1870[123]. Caterina, nata il 3 novembre 1800[124], "sposò il cavalier Enrico Lolli di Fe-

[118] "Anno Domini 1824. Die 6 augusti. Anna Pecci uxor Ludovici annorum 49 circiter sanctissimis sacramentis poenitentiae, eucharistiae et extremae unctionis munita atque animae commendatione adiuta in comunione sanctae matris ecclesiae animam efflavit, eiusque corpus altero die ad hac parrochialem ecclesiam delatum, expositum et sepultum fuit. In fidem etc. Philippus Picchi parochus" (AVR, *Liber mortuorum S. Venantii 1767-1824*, 130r).

[119] "Anno Domini 1793, die vero 25 novembris hora 22 circiter. Ego infrascriptus abbas curatus venerabilis ecclesiae parochialis S. Nicolai terrae Carpineti Anagninae dioecesis baptizavi infantem natum heri hora quinta cum dimidio noctis praeteritae ex illustrissimo domino columnello Ludovico filio bonae memoriae Caroli Pecci, et illustrissima domina Anna Prosperi Buzii coniugibus, cui impositum fuit nomen *Carolus*, *Ludovicus*, *Vincentius*, *Clemens*. Compatres fuere illustrissimus dominus Joseph filius bonae memoriae Antonii Pecci, et illustrissima domina Rosalinda Gai Petrini romana, quorum nomine de sacro fonte levarunt reverendus dominus canonicus Annibal Caporossi, huius parochiae, et illustrissima domina Candida vidua quondam Bernardini Pecci Caldarozzi parochiae S. Joannis. In fidem etc. Angelus Colasanti abbas manu propria" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1764-1794*, 187v).

[120] *Genealogia dei Conti Pecci*, 31.

[121] "Anno Domini 1798 die vero 25 maii hora 22. Reverendissimus dominus Carminus Antonius Lolli vicarius generalis baptizavit infantem natam nudius tertius hora secunda noctis circiter ex illustrissimo domino Ludovico Pecci, et domina Anna Prosperi coniugibus, cui impositum fuit nomen *Anna Maria*, *Joanna*, *Francisca*. Compatres fuere reverendus dominus Antonius Prosperi terrae Cori Velletrinae dioecesis, cuius nomine de sacro fonte levavit reverendus dominus canonicus Annibal Caporossi, et illustrissima domina Candida vidua quondam Bernardini Pecci Caldarozzi parochiae S. Joannis. In fidem etc. Angelus Colasanti abbas manu propria" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 24v-25r).

[122] Anna Maria "ebbe cinque figli, Cesare, Ferdinando, Enrichetta, Giuseppe e Severina" (*Genealogia dei Conti Pecci*, 31).

[123] "Anno Domini 1870 die 27 augusti. Pecci domina Anna Maria aetatis suae anno septuagesimo quarto omnibus receptis Ecclesiae sacramentis a me infrascripto, et in agone adjuta obiit diem supremum ejusque corpus delatum ad ecclesiam S. Petri; ibi fuit sepultum. In quorum fidem etc. Paschalis Pecci Caldarozzi praepositus curatus" (Carpineto Romano, Archivio della Collegiata, *Liber mortuorum 1867-1904*, 9).

[124] "Anno Domini 1800, die vero 4 novembris hora 22. Ego infrascriptus abbas curatus venerabilis ecclesiae parocchialis S. Nicolai terrae Carpineti Anagninae dioecesis baptizavi infantem natam heri hora decima octava ex illustrissimis dominis Ludovico columnello Pecci, et Anna Prosperi coniugibus, cui impositum fuit nomen *Catharina*, *Maria*, *Flamminia*. Compatres fuere illustrissimus dominus Vin-

rentino. Morì il 13 giugno 1867"[125]. Giovanni Battista, nato il 27 ottobre 1802[126] e battezzato il giorno seguente da padre Agapito da Palestrina[127], "sposò l'otto di luglio 1851 Angela Salina, dalla quale ebbe Lodovico, Camillo, Anna, Riccardo, Maria"[128]. Morì il 25 marzo 1881[129]. Giuseppe, nato il 12 dicembre 1807[130], "entrò nel 1818 nel Collegio dei Gesuiti di Viterbo e si ascrisse fino da giovane alla Compagnia di Gesù"[131]. Ricevette la prima tonsura ad Anagni il 13 marzo 1813[132]. Fu ordinato suddiacono il 20 agosto 1837[133], diacono il 25 agosto 1837[134] e presbitero il 27 agosto 1837[135]. "Fu celebre professore di Filosofia nell'Università romana. Con motu-proprio del 9 settembre 1878 creato sotto bibliotecario di Santa Romana Chiesa […], nel Concistoro tenuto il 12 maggio 1879 fu promosso alla dignità di Cardinale del titolo di

centius Bajocco terrae Gabiniani Segninae dioecesis, et illustrissima domina Candida vidua quondam Bernardini Pecci parochiae S. Joannis. In fidem etc. Angelus Colasanti abbas manu propria" (*ibidem*, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 43v).

[125] *Genealogia dei Conti Pecci*, 32.

[126] "Anno Domini 1802 die vero 28 octobris hora 17 circiter. Reverendissimus pater Agapitus a Praeneste Ordinis minorum Reformatorum S. Francisci, ex definitor generalis, Accademiae theologicae in Archigymnasio Urbis censor emeritus, necnon Sacrarum Congregationum Indices, et Supremae ac universalis Inquisitionis consultor, de mei licentia baptizavit infantem natum heri hora septima cum quadrante noctis ex illustrissimis dominis Ludovico Pecci, et Anna Prosperi Coranae civitatis coniugibus, cui impositum fuit nomen *Joannes Baptista*, *Vincentius*, *Ludovicus*, *Augustinus*. Compatres fuere illustrissimus ac reverendissimus dominus Joseph Pecci praelatus et commissarius cameralis propatruus dicti infanti, et illustrissima domina Candida vidua quondam Bernardini Pecci parochiae S. Joannis. In fidem etc. Angelus Colasanti abbas manu propria" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 59).

[127] "Congregazione della S. Romana ed Universale Inquisizione […] Consultori: […] R.mo P. M. Agapito da Palestrina de' Min. Rifor." (*Notizie per l'anno 1806*, Roma 1806, 48-49; *Notizie per l'anno 1807*, Roma 1807, 50-51).

[128] *Genealogia dei Conti Pecci*, 32.

[129] Cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber mortuorum 1874-1894,* 119.

[130] "Anno Domini 1807 die vero 15 decembris hora 18 circiter. Reverendus dominus canonicus Vincentius Faottilli terrae Magentiae Setinae dioecesis de mea licentia baptizavit infantem natum nudius tertius hora decima tertia ex illustrissimis dominis Ludovico Pecci, et Anna Prosperi coniugibus, cui imposita fuere nomina *Joseph*, *Aloisius Maria*. Compatres fuere illustrissimus dominus canonicus Gregorius Lauri Anagninae civitatis, cuius nomine de sacro fonte levavit reverendus dominus canonicus Joannes Petrus canonicus Luciani huius parochiae, et illustrissima domina Anna filia quondam Vincentii Rossetti terrae Montis Lanici Segninae dioecesis. In fidem etc. Angelus Colasanti abbas curatus manu propria" (*ibidem*, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 96r).

[131] *Genealogia dei Conti Pecci*, 32.

[132] Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes,* busta 50. A54, s. n.

[133] AVR, *Liber Ordinat. ab anno 1835 usque ad annum 1842*, 117.

[134] *Ibidem*, 118.

[135] *Ibidem*, 119.

Sant'Agata alla Suburra"[136]. Morì l'8 febbraio 1890[137]. Sesto figlio fu il futuro pontefice, Vincenzo Gioacchino. L'ultimo figlio di Anna e Ludovico Pecci, Ferdinando, nacque il 6 gennaio 1816[138]. Ferdinando Pecci "collocato da giovanetto nel Collegio Romano per attendere agli studi, fu colto nell'età di 14 anni da fiera malattia che lo portò alla tomba"[139], nel 1830[140].

4. Nascita e battesimo di Vincenzo Gioacchino Pecci

Il futuro pontefice nacque il 2 marzo 1810 a Carpineto[141], e fu battezzato due giorni dopo, avendo come padrino il vescovo diocesano Gioacchino Tosi, ma per procura, essendo la stagione inclemente. L'atto è riportato nel registro della parrocchia di S. Nicola:

> "Anno Domini 1810. Die vero 4 martii hora 16. Reverendissimus dominus canonicus Michael Catoni, de mei infrascripti licentia, baptizavit infantem natum nudius tertius hora prima noctis ex illustrissimis dominis Lodovico Pecci et Anna Prosperi, coniugibus, cui imposita fuere nomina *Vincentius, Joachimus, Raphael, Aloysius*. Compatres fuerunt illustrissimus et reverendissimus domi-

---

[136] *Genealogia dei Conti Pecci*, 32.

[137] Cfr. *Hierarchia Catholica medii et recensioris aevi*, edd. R. Ritzler – P. Sefrin, Patavii 1978, VIII, 28.

[138] "Anno Domini 1816 die vero 7 ianuarii. Ego infrascriptus abbas curatus venerabilis ecclesiae parocchialis S. Nicolai terrae Carpineti Anagninae dioecesis baptizavi infantem natum heri hora undecima ex illustrissimis dominis Ludovico Pecci, et Anna Prosperi coniugibus, cui imposita fuere nomina *Ferdinandus*, *Raymundus*, *Franciscus*, *Aloysius Maria*. Compatres fuere reverendus dominus Johannes Petrus canonicus theologus Luciani, et domina Anna Coelestis uxor domini Nicolai Bizzarri Luciani ambo huius parochiae. In quorum etc. Vincentius Rossi abbas curatus manu propria" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 171r).

[139] *Genealogia dei Conti Pecci*, 32.

[140] Fraikin, *Infanzia e giovinezza*, 346.

[141] "Ristretto dell'anime, che si contengono nelle quattro parocchie di Carpineto per l'anno 1812: La cura di S. Nicola anime 1587. La cura di S. Giacomo anime 559. La parocchia dell'Insigne Collegiata anime 380. La cura di S. Giovanni anime 354. Totale generale numero 2880" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Stato dell'anime della chiesa parocchiale di S. Nicola di Carpineto. Curato Vincenzo Rossi. 1812*, ultima pagina). Nel 1817 Ludovico Pecci chiederà al Delegato Apostolico di Frosinone che "Carpineto, il quale contiene una popolazione di circa tre mila anime, sia posto nel numero delli capoluoghi" (ASFr, Archivio della Delegazione Pontificia di Frosinone, *Carpineto. Atti in ordine cronologico*, busta 346, fascicolo 559, anno 1817), ma da Frosinone si rispose di rivolgersi alle superiori autorità di Roma.

> nus Joachimus episcopus Ananiae, cuius nomine de sacro fonte levavit reverendus dominus Hyacinthus canonicus Caporossi, ut ex mandato procurae mihi exhibito, et illustrissima domina Candida Pecci Caldarozzi. In fidem etc. Zephyrinus Cima vicarius curatus manu propria"[142].

La parrocchia era quella di S. Nicola, ma fu battezzato "nella domestica cappella, con l'assistenza del can. Caporossi, delegato dal vescovo di Anagni a rappresentarlo come padrino […]; madrina è la signora Candida Caldarozzi. Per desiderio espresso di mons. Tosi si dovrebbe imporre al neonato il nome di Gioacchino; però Anna Pecci, assai devota di san Vincenzo Ferreri, chiede che si battezzi col nome di Vincenzo. Si appaga pertanto la sua richiesta, si dà la precedenza a questo nome, e il fanciullo seguiterà a chiamarsi Vincenzo o Vincenzino, o, per meglio dire, Nino o Ninetto, finché vivrà la madre. Ma dopo la morte di Anna Pecci, questo nome cederà poco a poco il posto a quello di Gioacchino, che parrà da lui preferito"[143].

Madrina era stata Candida de Luca vedova di Bernardino Pecci Caldarozzi[144], che abbiamo già trovato negli atti di battesimo dei primi quattro figli di Ludovico ed Anna, i quali a loro volta faranno da padrini di battesimo nel 1817 ad un nipote[145] di Candida. Già il 30 giugno 1793 Anna Prosperi Buzi aveva fatto da madrina di cresima a Rosa[146]. Più volte Anna fece da madrina: perfino il 5 marzo 1810 il suo nome è citato in un battesimo[147].

---

[142] Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 113r.

[143] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 130.

[144] Bernardino Marcello Maria, figlio dell'eccellentissimo signor Giuseppe del fu Bernardino Pecci e della signora Rosalinda figlia dell'eccellentissimo signor Francesco Caldarozzi, era nato il 2 giugno 1751 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Michele Arcangelo, *Liber baptizatorum 1734-1783*, 112).

[145] "Anno Domini 1817 die vero 17 martii. Ego Franciscus archipresbyter Caporossi hodie hora 23 baptizavi infantem natum heri hora septima noctis ex dominis Antonio Pecci Caldarozzi et Carolina Fasani e Magentia coniugibus, cui impositum fuit nomen *Franciscus*, *Joannes*, *Aloisius Maria*. Compatres fuere domini Ludovicus Pecci, et Anna Prosperi eius uxor de par. S. Nicolai. In quorum etc." (*ibidem*, *Liber baptizatorum 1805-1828*, 40).

[146] "Rosa an. 7 filia quondam Bernardini Pecci, ac Canditae de Luca coniugum sacramentum confirmationis accepit. Matrina illustrissima domina Anna uxor illustrissimi domini Ludovici Pecci paroeciae S. Nicolai" (*ibidem*, *Liber confirmatorum 1785-1847*, s. n.).

[147] "Anno Domini 1810. Die vero 5 martii. Reverendus dominus Aloysius Prosperi concionante me infrascripto praeposito curato insignis collegiatae et parochialis ecclesiae Sanctorum Joannis Baptistae et Joannis Evangelistae huius terrae in basilica cathedrali Anagniae baptizavit infantem praeterita nocte natum hora VII ex domino Josepho Assetati Medicinae professore, et domina Vincentia Coluzzi coniugibus, cui impositum fuit nomen *Antonius Raymundus*. Patrinus fuit dominus Nicolaus Bizzarri Luciani; matrina illustrissima domina Anna Pecci, et ex huius mandato procurae domina Anna Coelestis uxor dicti domini Bizzarri, omnes de parochia S. Nicolai. In quorum etc. Innocentius praepositus Pasquali" (*ibidem*, Archivio Collegiata, *Liber baptizatorum 1783-1851*, 64).

Candida de Luca, originaria di Amaseno[148], morirà ultranovantenne il 25 novembre 1851[149]. Tra i figli di Candida e di Bernardino Pecci Caldarozzi, degno di nota fu Antonio[150]. E tra i figli di Antonio e della moglie Carolina Fasani di Maenza[151], ci saranno il notaio Bernardino Pecci Caldarozzi, nato il 25 febbraio 1815, di idee mazziniane[152], e Pasquale Pecci Caldarozzi, nato il 24 maggio 1831[153], ordinato presbitero il 17 mag-

[148] I registri dei battesimi precedenti al 1793 di S. Maria in S. Lorenzo [oggi Amaseno] sono andati distrutti per un incendio. Siamo certi che Candida fosse di Amaseno dal fascicolo per il nulla osta della curia per il matrimonio: "Die 5 martii 1784. Pro Bernardino filio bonae memoriae Josephi Pecci de terra Carpineti Anagninae dioecesis, et puella domina Candida filia bonae memoriae Emmanuelis de Luca terrae S. Laurentii [...] Franciscus Guarcino filius quondam Dominici, aetatis suae annorum 40 circiter, et Brunus Parisarelli, filius quondam Thomae annorum 28 circiter de S. Laurentio, qui [...] deposuerunt [...] «Conosciamo benissimo la suddetta signora Candida de Luca per essere della terra di S. Lorenzo come siamo noi, e sappiamo benissimo che la medesima dalla di lei nascita sino al presente giorno ha sempre dimorato in detta terra, dove è vissuta in stato libero, senza aver contratto matrimonio con alcuno». In fede etc. Ita est Petrus Simon pro n. et sub." (Ferentino, Archivio Storico Diocesano, *Matrim. 1781-1784*, s. n.).

[149] Candida Pecci Caldarozzi vedova del fu Bernardino morì a circa 93 anni il 25 novembre 1851 e fu sepolta nella chiesa di S. Pietro (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Giovanni, *Liber mortuorum 1842-1880*, 21).

[150] Antonio Francesco Maria figlio dei signori Bernardino Pecci e Candida de Luca era nato il 25 novembre 1790 ed era stato battezzato il giorno seguente dall'arciprete Angelo Schiera; padrini erano stati gli illustrissimi signori Ludovico colonnello Pecci e Caterina figlia del defunto Antonio Pecci, entrambi della parrocchia di S. Nicola (cfr. *ibidem*, *Liber baptizatorum 1765-1805*, 69v). Antonio figlio del defunto signor Bernardino Pecci e della signora Candida de Luca ricevette la cresima nella collegiata di Carpineto dal vescovo Devoti il 10 luglio 1796 avendo come padrino lo zio materno, il signor Giovanni de Luca di S. Lorenzo (cfr. *ibidem*, *Liber confirmatorum 1785-1847*, s. n.). Il signor Antonio Pecci Caldarozzi morì a 49 anni il 19 dicembre 1841 e fu sepolto nella chiesa di S. Pietro (cfr. *ibidem*, *Liber mortuorum 1773-1841*, 89v).

[151] "60. Pecci Caldarozzi Bernardinus, dies natalis 25 februar. 1815, aetas 51 / Marianna uxor, 36 / Antonia filia, 10 novembris 1846, 19 / Adeles filia, 30 augusti 1848, 18 / Vincentius filius, 22 septembris 1854, 12 / Rosalinda filia, 3 novembris 1855, 10 / Carolina vidua mater, 17 iulii 1792, 74 / R. D. Paschalis canonicus filius, 24 maii 1831, 35 / Theresia Olivieri famula / Aloisius Coluzzi famulus" (*ibidem*, *Status animarum ecclesiae S. Joannis confectus a me Paschali Pecci Caldarozzi coadiutore domini archipresbyteri Dominici Seneca. 1866*).

[152] Cfr. I. Campagna, *Carpineto dal Rinascimento al Risorgimento* (= Documenti di Storia Lepina, 6), Roma 1989, 94. 101-102.

[153] "Anno Domini 1831 die 24 maii. Ego Dominicus Seneca archipresbyter S. Joannis terrae Carpineti Anagninae dioecesis baptizavi infantem natum elapsa nocte hora 9 circiter ex dominis Antonio Pecci Caldarozzi et Carolina coniugibus, cui imposita fuerunt nomina *Paschalis, Coelestinus, Aurelius*. Susceptores fuerunt domini Franciscus Coluzzi et Maria ejus soror de paroecia S. Joannis. In quorum etc." (Carpineto Romano, Archivio S. Giovanni, *Liber baptizatorum 1828-1847*, 10v).

gio 1856[154], che divenne prima preposto della collegiata di Carpineto e poi canonico e preposto del capitolo della cattedrale S. Maria Annunziata di Anagni[155], dove morì il 12 maggio 1893[156].

Il battesimo al futuro papa era stato amministrato dal canonico Michele Catoni, che morirà due anni dopo[157] e che nel 1808 era stato convisitatore a Carpineto[158] così come anche nell'anno seguente[159]. Aveva dimorato per ben due volte nel palazzo dei Pecci ed è per questo che amministrò il battesimo, al posto di don Zefirino Cima vicario curato di S. Nicola dal 1808[160] e abate curato dall'aprile del 1810. Zefirino (1772-1811)[161] era figlio di Carlo Cima aiutante maggiore di Ludovico Pecci[162]. Dopo la morte precoce del Cima, nuovo curato della parrocchia dei Pecci fu Vincenzo Rossi[163]. Il 20 settembre 1810 morì Innocenzo Pasquali prevosto della collegiata dei

---

[154] Cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 65. A71 (1851-1856), fascicolo Pasquale Pecci Caldarozzi.

[155] D. Pasquale Pecci-Caldarozzi, Bolla Pontificia del 9 settembre 1886: Prima Dignità del Capitolo della Cattedrale. Prevosto della Cattedrale. R. Decreto 27 gennaio 1887 (cfr. *ibidem*, Archivio Storico Comunale, *Ordinamento speciale*, busta 28, 1871-1909, "Sommo Pontefice").

[156] Cfr. *ibidem*, Archivio S. Maria Annunziata, *Liber mortuorum 1854-1896*, 107v.

[157] Michele Catoni, canonico della cattedrale, morì a 73 anni circa, il 25 maggio 1812 (cfr. *ibidem*, *Liber mortuorum 1808-1854*, 4r).

[158] "Exhibitus actu quartae visitationis habitae ab illustrissimo et reverendissimo domino Joachimo Tosi episcopo anagnino die 28 maii anni 1808. Michael canonicus Catoni convisitator" (Carpineto Romano, Archivio Collegiata, *Liber baptizatorum 1783-1852*, 59).

[159] "Exhibitus in actu V sacrae visitationis illustrissimi ac reverendissimi domini Joachimi Tosi episcopi anagnini et terrae Acuti domini die 12 maii 1809. Michael canonicus Catoni convisitator" (*ibidem*, Archivio S. Nicola, *Liber confirmatorum 1758-1813*, 50v).

[160] Angelo Colasanti dopo ventotto anni di ministero aveva rinunziato per motivi di salute (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Beneficialia*, busta 98. B26, s. n.); in seguito per timore di rimanere senza pensione, era tornato sulla sua decisione, per poi dimettersi definitivamente il 20 marzo 1810 e permettere al Cima, dopo regolare concorso, di essere nominato parroco titolare di S. Nicola (cfr. *ibidem*, s. n.).

[161] Zefirino figlio del signor Carlo, figlio di Romualdo Cima, e di Cammilla, figlia di Giuseppe Eramo, era nato il 17 luglio 1772 (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Michele Arcangelo, *Liber baptizatorum 1734-1783*, 190). Abate curato di S. Nicola, morì a 40 anni il 21 luglio 1811 e fu sepolto nella collegiata (cfr. *ibidem*, Archivio S. Giovanni, *Liber defunctorum 1773-1842*, 47v).

[162] A Ludovico Pecci in data 28 settembre 1794 gli "furon dati due aiutanti maggiori con piena soggezione al medesimo, Pietro Doria per i soldati a piedi di Maenza, e Carlo Cima per la milizia di Carpineto" (FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 101).

[163] Vincenzo Maria era nato il 26 marzo 1776 dai coniugi Francesco Rossi e Maria Angela Pasquali ed era stato battezzato il giorno seguente da Giovanni Domenico Seneca abate curato di S. Michele Arcangelo in Carpineto (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 47. A51, s. n.). Vincenzo Rossi, abate curato di S. Nicola morirà a 73 anni il 27 novembre 1848 e sarà sepolto il

Santi Giovanni Battista ed Evangelista. Già dall'agosto precedente aveva preso il suo posto quale prevosto curato Carlo Gessi (1769-1834)[164]. Francesco Caporossi[165] era curato di S. Giovanni. Angelo Salina (1748-1826)[166] era parroco di S. Maria Maggiore o S. Giacomo. Nella collegiata oltre il prevosto Innocenzo Pasquali (1749-1810)[167], c'erano i canonici Giacinto Caporossi (1744-1816)[168], Domenico Palladini (1765-1836)[169], Giovanni Battista Macali (1754-1832)[170], Giovanni Pietro Luciani (1777-

giorno seguente nella chiesa di S. Pietro (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1817-1857*, 131r).

[164] Carlo Francesco, figlio di Giuseppe Gessi, del fu Carlo, e di Giovanna Seneca, era nato il 23 dicembre 1769 (cfr. *ibidem*, Archivio S. Maria Maggiore, *Liber baptizatorum 1728-1788*, 142r). Il canonico Carlo Gessi morì il 24 maggio 1834 a circa 67 anni e fu tumulato nella collegiata (cfr. *ibidem*, *Liber mortuorum 1788-1874*, s. n.).

[165] Francesco, Antonio, Raimondo, figlio del signor Andrea Caporossi e di Angelica, era nato il 21 gennaio 1774 (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 42. A46, s. n.). Arciprete di S. Giovanni dal 1810 "al 1824. Canonico, probabile maestro di scuola. Dovette concludere la sua missione e carriera ecclesiastica in Anagni dopo il 1840": I. Campagna, *Una ricerca documentaria: i Caporossi di Carpineto dal XVI al XIX secolo* (=Documenti di Storia Lepina 3), Roma 1985, 36.

[166] Angelo Salina, di Carpineto, alunno del Seminario di Anagni, di 25 anni, fu ordinato suddiacono il 28 marzo 1773 (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 35. A39, s. n.). L'abate Angelo Salina morì a 78 anni il 3 marzo 1826 (cfr. Carpineto Romano, Archivio Collegiata, *Liber mortuorum 1783-1866*, 73).

[167] Innocenzo Antonio Ludovico, figlio dei coniugi Magno Antonio Pasquali ed Antonia, era nato il 19 novembre 1749 ed era stato battezzato il giorno seguente (cfr. *ibidem*, Archivio S. Giovanni, *Liber baptizatorum 1742-1764*, 10r; Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 37. A41, s. n.). Divenuto prevosto morì a 61 anni il 20 settembre 1810 e fu sepolto nella collegiata (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Giovanni, *Liber defunctorum 1773-1842*, 46r).

[168] Giacinto, figlio dei coniugi Giovanni Caporossi ed Elisabetta, era nato il 25 dicembre 1744 (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 35. A39, s. n.; Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber baptizatorum 1742-1764*, 10v). Don Giacinto Caporossi "economo curato della chiesa di S. Nicola dal 1777 al 1780, vicario foraneo nel 1800, amministratore della chiesa di S. Barnaba nel 1791, canonico con svariate mansioni soprattutto di natura economica […]" (Campagna, *Una ricerca documentaria: i Caporossi di Carpineto*, 26) morì a 72 anni il 4 giugno 1816 e fu sepolto nella collegiata (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1784-1816*, 156r).

[169] Domenico Antonio, figlio dei coniugi Carlo Palladini e Marta, del fu Domenico Macali, era nato il 4 agosto 1765 ed era stato battezzato nella matrice di S. Giovanni dall'arciprete Giovanni Domenico Gessi (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 43. A47, s. n.). Il canonico Domenico Palladini morì a 71 anni il 30 settembre 1836 e fu sepolto nella collegiata (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Giovanni, *Liber defunctorum 1773-1842*, 82r).

[170] Giovanni Battista, figlio dei signori Pio Modesto Macali, di Flaminio, e di Artemisia Luciani, di Carlo, era nato il primo aprile 1754 ed era stato battezzato da Leopoldo Pizzi su licenza di don Ercole Antonio Centra abate curato di S. Maria Maggiore (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero*.

1828)[171], Giuseppe Cacciotti (1766-1811)[172], Agostino Caporossi (1783-1829)[173], Gregorio Centra (1781-1838)[174] e Luigi Prosperi (1766-1846)[175].

L'unico dei figli dei coniugi Pecci ad avere come padrino di battesimo, anche se per procura, il vescovo Tosi era stato Vincenzo Gioacchino[176]. Gioacchino Tosi era "amico intimo della diletta Famiglia Pecci, alla quale scriveva, l'8 giugno 1808: «Tra le cure affannose del mio ministero, non ho altro alleviamento, ch'il soggiorno in casa Pecci. Mi continui la sua amicizia…», questa amicizia crebbe ancora con quel «nuovo nodo». Da quei dì non chiamò più il colonnello che *mio carissimo compare* e Anna che *mia carissima commare e figlia in G. C.*"[177]. Alla nascita di Vincenzo Gio-

Ordinationes, busta 40. A44, s. n.). Il canonico Giovanni Battista Macali, di circa 80 anni, morì il 27 dicembre 1832 e fu sepolto nella collegiata (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Maria Maggiore, *Liber mortuorum 1788-1874*, s. n.).

[171] Giovanni Pietro, figlio del signor Francesco Luciani e della signora Maria Augusta coniugi, era nato il primo gennaio 1777 ed era stato battezzato il giorno seguente dall'economo di S. Nicola, il canonico Giacinto Caporossi (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 46. A50, s. n.). Canonico teologo della collegiata di Carpineto, fu padrino di battesimo di Ferdinando Pecci, il fratello minore del futuro papa. Sarà in seguito chiamato ad Anagni a ricoprire la carica di rettore del seminario vescovile e diventerà anche canonico penitenziere della cattedrale, morendo il 13 aprile 1828 (cfr. *ibidem*, Archivio S. Maria Annunziata, *Liber mortuorum 1808-1854*, 25v).

[172] Giuseppe, Mattia, figlio dei coniugi Francesco Cacciotti ed Anna Maria, era nato il primo aprile 1766, ed era stato battezzato in casa sotto condizione perché in pericolo di vita dall'ostetrica pubblica Felice Campagna (cfr. *ibidem*, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 43. A47, s. n.). Il canonico Giuseppe Cacciotti, morì a 46 anni il 16 novembre 1811 e fu sepolto nella collegiata (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1784-1816*, 129r).

[173] Agostino, Ludovico, Alessio, Modesto, figlio dei signori Francesco Caporossi e Oliva, era nato il 17 luglio 1783 ed era stato battezzato il giorno seguente (cfr. *ibidem*, *Liber baptizatorum 1764-1794*, 127v). Il canonico Agostino Caporossi morì a 46 anni il 26 dicembre 1829 (cfr. *ibidem*, *Liber defunctorum 1817-1857*, 99v).

[174] Gregorio, Maria, figlio dei coniugi Geronimo Centra e Francesca, era nato il 16 novembre 1781 ed era stato battezzato il giorno seguente a S. Nicola (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 49. A53, s. n.). Il canonico Gregorio Centra morì a 57 anni il 27 luglio 1838 e fu sepolto nella collegiata (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1817-1857*, 154v).

[175] Luigi, Antonio, Maria, figlio dei coniugi Eleuterio Prosperi e Maria, era nato il 6 marzo 1766 ed era stato battezzato il giorno seguente (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 43. A47, s. n.). Il prevosto Luigi Prosperi morì a 80 anni il 22 febbraio 1846 e fu sepolto nella collegiata (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1817-1857*, 216v).

[176] Il vescovo di Anagni aveva battezzato una bambina Vincenza Maria figlia di Pasquale Depetris e di Angela Maria Caporossi il 5 settembre 1807 (*ibidem*, *Liber baptizatorum 1794-1816*, 94v), in occasione della visita pastorale a Carpineto ("Exhibitus actu sacrae visitationis tertiae habitae ab illustrissimo et reverendissimo domino episcopo Joachimo Tosi hac die 29 augusti 1807. Praepositus Angelotti convisitator": *ibidem*).

[177] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 126.

acchino "le due figlie Anna Maria di circa dodici anni, e Caterina di dieci, si trovavano in educazione al monastero della carità in Anagni[178], di cui era priora la loro prozia suor Innocenza Pecci. Il colonnello, aiutato dal Caporossi, in quel momento si dà moto, provvede a tutto, e veglia la notte intera con le domestiche Rosa, Annunziata, Maddalena, Antonia, Pomponia"[179].

5. Il giuramento napoleonico

Il futuro papa nacque quando ormai Napoleone Bonaparte aveva occupato lo stato della Chiesa già dal 17 maggio 1809 e il 10 giugno successivo Pio VII aveva scomunicato mandanti ed esecutori della sua estromissione dal potere temporale. Il 5 luglio 1809 il papa era stato imprigionato e trasferito a Savona. Erano ormai lontani i tempi del concordato del 15 luglio 1801 tra la Francia e il pontefice, quando Napoleone aveva accettato il primato del papa sui vescovi e la religione cattolica come quella della maggioranza dei francesi, del concordato con la Repubblica italiana del 16 settembre 1803, che riconosceva il cattolicesimo come religione dello stato, con la richiesta del giuramento di fedeltà al sovrano da parte dei vescovi e dei parroci, e dell'incoronazione a imperatore del 2 dicembre 1804. Nel concordato francese del 1801 era incluso il giuramento civile di fedeltà alle costituzioni e a Napoleone, ripreso in quello italico del 1803.

Quando i rapporti tra Pio VII e l'imperatore erano mutati radicalmente, fino all'inizio dell'occupazione che da Ancona porterà fino a Roma, il pontefice aveva affermato l'illiceità del giuramento nelle istruzioni fatte ai vescovi delle Marche nel 1808 e nel Breve del 30 agosto del medesimo anno. Dopo la conquista dello Stato pontificio, il 25 maggio 1810 il giuramento fu richiesto ai vescovi; il 13 giugno successivo ai canonici; entro il 31 luglio ai parroci. Lo stesso giuramento fu richiesto ai *Maires*, i sindaci dei comuni, e ai consiglieri comunali, e ai religiosi fino ai preti semplici che avevano qualche incarico o civile, come ad esempio maestri di scuola, o religioso, quali supplenti nelle parrocchie rimaste prive del legittimo titolare. Venerdì 25 maggio 1810 i vescovi furono richiesti del giuramento di fedeltà a Napoleone

[178] "Signora Annamaria di Carpineto figlia del signor Lodovico Pecci di Carpineto, e della signora Anna Prosperi di Cori. In età di anni sei compiti. Entrata nel nostro monistero il dì 24 marzo 1804, con la sua sorella Caterina di anni quattro. Partite tutte due il dì 27 giugno 1815: per ritornare nella di loro casa in Carpineto" (Anagni, Archivio Storico Claudiano della Congregazione Suore Cistercensi della Carità, *Libro delle Religiose velate*, 198, n° 187).

[179] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 129.

quale sovrano dello stato tolto con la violenza al papa. Alcuni vescovi rifiutarono e furono subito arrestati e deportati in Francia, dove rimasero in una sorta di arresti domiciliari (non dovevano allontanarsi dalla città francese dove erano stati destinati, ospiti della parrocchia o di famiglie facoltose, potendo però recarsi in chiesa per le celebrazioni e a passeggio all'interno del territorio comunale). Altri giurarono e rimasero al loro posto. Le diocesi dei vescovi deportati furono soppresse e affidate ai vescovi fedeli a Napoleone. La mattina di quell'ultimo venerdì di maggio i vescovi delle diocesi erniche giurarono tutti[180]: Antonio Rossi[181], vescovo di Veroli; Nicola Buschi[182], arcivescovo-vescovo di Ferentino; Giuseppe Della Casa[183], vescovo di Alatri[184]; Gioacchino Tosi[185], vescovo di Anagni. L'11 giugno successivo il vescovo di Alatri, ritrattò il giuramento[186], fu arrestato e deportato prima ad Alessandria, in Piemonte, e poi in Francia, a Bourg en Bresse[187]. La diocesi di Alatri fu unita a quella di Anagni ed affidata al vescovo Tosi. 18 preti della diocesi soppressa (su circa 120 in totale) seguirono l'esempio del vescovo Giuseppe Della Casa, 16 sacerdoti della diocesi di Ferentino (su circa 150 in totale) si comportarono come il vicario generale Antonio Defendini deportato in Corsica, il solo Domenico Vitaeterna, parroco di S. Maria in Castro, dei 275 preti della diocesi di Veroli ebbe conseguenze per il suo rifiuto di prestare il giuramento, e nessuno dei 140 sacerdoti della diocesi di Anagni fu deportato. Nel 1809 la Segreteria di Stato aveva inviato a Gioacchino Tosi diverse

---

[180] Cfr. P. SCACCIA SCARAFONI, *Il giuramento napoleonico dei vescovi della regione ernica. Documenti*, in *Studi in memoria di Carlo Valeri*, Ferentino 1998, 323-358.

[181] Antonio Rossi, vescovo titolare di Eucarpia, consacrato a Ravenna il 22 maggio 1785, venne trasferito nella sede verolana il 18 dicembre 1786 (*Hierarchia Catholica*, VI, 210). Rimase a Veroli fino alla morte (*ibidem,* 439).

[182] Nicola Buschi vescovo di Ferentino dall'11 agosto 1800 al 23 settembre 1813, data della morte (*Hierarchia Catholica*, VII, 192).

[183] *Ibidem*, 63-64.

[184] Cfr. C. PIETROBONO, *La diocesi di Alatri nel periodo della crisi rivoluzionaria (1789-1815). "Resistenza o adattamento?"*, Roma 2006.

[185] Gioacchino Tosi, vescovo di Anagni dal 26 marzo 1804, sospeso il 21 marzo 1815 (*Hierarchia Catholica*, VII, 72-73), "morì il 4 ottobre 1837": F. CARAFFA, 'Il Monastero di S. Chiara nel periodo napoleonico (1798-1814)', 68.

[186] "Alatri. Della Casa Giuseppe. Romano. Vescovo di Alatri il quale ritrattò solennemente il prestato giuramento, onde fu immediatamente deportato" (ASV, *Segr. Stato, Epoca Napol., Italia, Appendice,* 7, 50).

[187] Cfr. C. PIETROBONO, *Un épisode de l'enfance burgienne de Gorini: l'évêque Della Casa*, in *Jean-Marie Gorini (1803-1859). Un curé de campagne à l'étude*. Actes du Colloque sous la présidence de Philippe Boutry (La Tranclière & Bourg-en-Bresse 23, 24 et 25 octobre 2003), Bourg-en-Bresse 2006, 25-50.

istruzioni[188] per la diocesi di Anagni[189] e anche per i vescovi delle diocesi vicine[190], ma dalla documentazione conservata nell'Archivio Segreto Vaticano risulta che il pupillo di Pio VII mancò gravemente all'incarico, insabbiando i documenti, che non giunsero ai destinatari. Nicola Buschi, pur sottostando al giuramento, ebbe dubbi e perplessità, che volle manifestare in una lettera scritta al vescovo di Anagni ed inviata il 18 giugno 1810 "per sentire il suo savio parere nelle attuali emergenze del giuramento, che richiede il Governo dai parochi, ed altri, come l'hanno voluto dai canonici, e credesi sarà reso universale ancora ai secolari, e capi di famiglia"[191]. Conosceva le "note Instruzioni fatte ai vescovi della Marca nell'anno 1808, e particolarmente nel Breve pure del santo padre ai vescovi li 30 agosto del medesimo anno", ma pensava che fossero "informi ed illegali".

Ricordava che il 25 maggio quando come gli altri vescovi aveva dovuto anche lui soggiacere "a questa vicenda" non trascurò "dedurre le cautele e proteste di salva la religione e leggi della Chiesa a seconda delle Instruzioni che qui erano da molto tempo addietro lette, e proclamavansi date alli vescovi della Marca, ma volendosi dal commissario la sottoscrizione nuda e semplice, oltre le molte proteste e riserve espresse in voce aggiunsi la schedola, che so aver ella veduto, giacchè considerai quanto si richiedeva come un atto meramente civile, e riguardante le cose soltanto civili del governo". Il suo "animo angustiato" fu "acquietato" dall'aver saputo che anche gli altri vescovi ernici "erano stati conforme di sentimento, ed operare. E tale uniformità e concordia dee parere un punto ben rimarchevole". Ma "la dichiarazione e ritrattazione formale fatta dal coraggioso monsignor Della Casa" non solo aveva rinnovate le chiacchiere e le critiche fatte contro di lui da chi lo accusava di "pusillanimità e debolezza", ma aveva indotto vari canonici della cattedrale e collegiate

[188] "Dalla Segreteria di Stato si rimettono a monsignor Gioacchino Tosi, vescovo di Anagni, diversi documenti della Santa Sede, per sua norma : 1° Bolla di scomunica contro gli usurpatori dei Dominii Pontifici. 2° Risoluzioni ai dubbi sulla detta Bolla. 3° Istruzioni ai vescovi della Marca. 4° Breve di Pio VII ai suddetti vescovi sul giuramento. 5° Proibizione di iscriversi alla Guardia Civile" (ASV, *A. E. S., Stati Ecclesiastici,* anno 1809, n° 259, 44r).

[189] "Il cardinal Michele Di Pietro, delegato apostolico a Roma, comunica a monsignor Gioacchino Tosi, vescovo di Anagni, diverse facoltà straordinarie, onde provvedere ai bisogni della sua diocesi nelle attuali critiche circostanze" (*ibidem*, n° 260, 60r, Di Pietro a Tosi, Roma 16 agosto 1809).

[190] "Non potendosi per le circostanze del tempo diramare direttamente a ciascuno degli accennati vescovi le citate pezze, si è preso il temperamento di trasmetterle soltanto ad alcuni di essi, affinché, tratte le copie di tutto, per mezzo di persone probe, segrete e di fiducia, le communichino fuori di posta con prudenza e cautela ai loro confratelli viciniori. Il S. Padre conoscendo lo zelo, l'attaccamento e destrezza di vostra signoria le commette di passare le testé citate copie ai vescovi di Segni, e di Alatri […]" (*ibidem*, n° 259, 45r, B. card. Pacca al Vescovo di Anagni, con fogli, Roma 20 giugno 1809).

[191] ASV, *Arch. Tosi,* 25, Nicola Buschi a Gioacchino Tosi, Ferentino 18 giugno 1810.

della sua diocesi a "ricusare prestarlo" preferendo la deportazione, eccitando "qualche malumore nella popolazione", convincendo molti dei giurati a ritrattarlo e spingendo "tutti li parochi uniformi […] in tal proposito" tanto da far partorire "del fermento non lieve a disturbo di quella tranquillità"[192] che egli cercava di conservare.

Per Gioacchino Tosi era "lecitissima l'istanza del Governo diretta ad estorcere il vietato e condannato giuramento (Lettera al vicario generale di Alatri) […]"[193]. Per lui, che da canonico lateranense e segretario delle lettere latine, era diventato vescovo di Anagni, succedendo a Giovanni Devoti[194], "lecitissimo era intrinsecamente il giuramento, senza aggiungervi niuna dichiarazione né restrizione"[195].

Rispose lo stesso giorno 18 giugno a Buschi. Nella lettera mostrava una grande sicurezza nel sostenere la liceità del giuramento, pronto a battersi su tal argomento "coraggiosamente dinanzi al papa stesso qual supremo giudice, sicuro della vittoria la più compita e gloriosa". Era sicuro di poter giovare all'amico vescovo visto che "quanti fuori della mia diocesi si sono meco abboccati, partiti ne sono persuasi appieno, ed appoggiati da me tanto su tal punto, che su molti altri". Proprio per questo aveva "steso rapidamente le riflessioni […] nell'annesso foglio" intitolato "Regole teologiche sul giuramento stese da monsignor Tosi vescovo di Anagni per il clero regolare e secolare e per tutti i parochi della città e diocesi di Anagni"[196].

Il 17 luglio successivo il Buschi affermava: "Sia pur persuasa che da Roma non avrassi risposta, conoscendo ella le massime ed il sistema, che si pratica da quella Curia […] Temo che lo scriverne in Roma sia inutile perché quei signori sono inflessibili nelle loro massime. Quindi richiedo il suo savio consiglio. Ancora per la difficoltà di poter interpellare la mente del Santo Padre e Sommo pontefice da cui forse non si avrebbe risposta […]"[197]. E dieci giorni dopo: "Mi figuro che da Roma non abbia ricevuto alcuna risposta relativa all'invito fatto sulla nota questione del giuramento"[198]. Il vescovo di Anagni si guardò bene dal dire al vescovo di Ferentino che da Roma già dall'anno precedente erano giunte istruzioni precise che non gli erano state comunicate.

---

[192] *Ibidem*.

[193] *Ibidem,* 1.

[194] Giovanni Devoti da vescovo residenziale (*Hierarchia Catholica*, VI, 81) era diventato titolare di Cartagine ed era tornato a Roma.

[195] In "Dottrine in alcuni fogli estratte da vari manoscritti, e da una lettera circolare stampata del vescovo di Anagni, ridotte al vero e retto senso, che hanno nei propri luoghi, e sommissione sincera e intiera del prelato ai giudizi dell'Apostolica Sede" (ASV, *Arch. Tosi,* 2).

[196] *Ibidem*, 16, lettera del Tosi al Buschi, Anagni 18 giugno 1810.

[197] *Ibidem,* 25, lettera del Buschi al Tosi, Ferentino 17 luglio 1810.

[198] *Ibidem*, Ferentino 27 luglio 1810.

Tutto il clero della diocesi di Anagni seguì Tosi, che se n'era vantato con Buschi: "Io ho la consolazione di non aver pur uno dissenziente in tutto il clero della mia diocesi più numeroso del suo. Tutti formano *unum corpus, et unum spiritum* col vescovo"[199]. Ma tale uniformità era stata ottenuta anche con l'astuzia e le minacce: quando i canonici si portarono nell'episcopio dove si doveva prestare il giuramento, uno dei membri del capitolo della collegiata di Anagni, don Paolo Polidori "giunto alla presenza del vescovo, tirò fuori una carta, in dove era scritta quella modola lasciata dal santo padre, dicendo che egli a tenore della medesima si sarebbe sottoscritto. Appena proferito ciò, gli fu da monsignor Tosi tolta di mano la suddetta modula, e gli fu lacerata, dicendogli, che si sottoscrivesse al foglio, al che il detto ubbidì, restandosene per altro sempre rammaricato e gravato di coscienza […]"[200]. Anche più duro fu contro coloro che ritrattarono il giuramento, quando ancora era al potere il regime napoleonico, facendo imprigionare ad esempio "l'arciprete Benedetti di Vallepietra […] e don Giuseppe Ricciotti di Filettino"[201]. Il Ricciotti essendo stato richiesto "nell'anno 1811 dal governo francese del giuramento, usò […] ogni sforzo per non prestarlo a fronte anche dell'intera diocesi di Anagni, capo il vescovo Tosi, e che volendo opporsi agl'ingiusti ordini del suddetto vescovo con voce e con scritto, sì pubblicamente, che privatamente fu caricato di contumelie […] nominandolo superbo, ignorante, sacrilego, pretazzolo, fu sospeso a divinis, fu privato interamente di un Beneficio, che otteneva, e fin di un pubblico impiego, fu fatto trattenere nel Seminario della città in carcere per 15 giorni, e che essendole riuscito di fuggire, e venire a Roma, fu fatto prendere dai gendarmi e legato nelle mani coi ferri fu racchiuso nel Forte di S. Angelo per 17 giorni […]"[202]. Al vicario foraneo di Filettino il Tosi aveva inviato una lettera in data 7 marzo 1811: "Noi eravamo persuasi che dopo tanti schiarimenti dati a voce e in scritto a lei e a cotesti nostri preti, si fosse dileguato ogni dubbio dall'animo di ciascuno sul Giuramento richiesto dall'Imperatore […] abbiamo prestato fede all'assertive, che tutti insieme ci hanno fatte, d'arrendersi alle nostre ragioni e alla nostra autorità. Tuttavolta siamo stati informati, che su la voce costì sparsa, doversi tra poco da loro esigere il Giuramento, siano tutti determinati a ricusarlo, e cagionar così uno scandalo enormissimo in cotesta nostra carissima greggiuola, e abbandonarla in seno alla desolazione, e a tutti quei danni spirituali e

[199] *Ibidem*, 16, lettera del Tosi al Buschi, Anagni 18 giugno 1810.

[200] Testimonianza resa nel 1814 dal canonico Vincenzo Coletti, deputato del capitolo della collegiata di Anagni (*ibidem*).

[201] *Ibidem,* 28, 349r.

[202] *Lettera scritta da monsignor Arcivescovo d'Edessa Limosiniere di Nostro Signore a monsignor Gioacchino Tosi vescovo d'Anagni*, Castel Gandolfo 16 ottobre 1814, 2 (ASV, *Arch. Tosi,* 6).

temporali, che seco trae la partenza dei sacerdoti. Mentre che la città e diocesi forma un sol cuore e una sola anima col vescovo, i preti di Filettino leveranno lo stendardo dello scisma? Alle Istruzioni del S. Padre diranno eglino d'appoggiarsi […] Ma le *Istruzioni genuine* del S. Padre sono in mano nostra, ben diverse da quelle che si spacciano dai sussurroni, e noi siamo gl'interpreti del vero senso di esse […] Noi pertanto ordiniamo loro in virtù di santa obbedienza di prestarsi al giuramento sulla nostra coscienza in conformità del modo e dei sentimenti, coi quali si è prestato il loro vescovo; e poiché non prestandovisi, commetteriano un gravissimo peccato, e sarebbero incapaci della sagramentale assoluzione, finché pentiti ne procurassero a tutto potere di riparare i lacrimevoli disordini, conseguenza della loro ostinazione, noi per tal gravissimo peccato *ex nunc pro tunc* sospendiamo *a divinis* chiunque osasse di commetterlo, e lo dichiariamo *ex nunc pro tunc sospeso a divinis ipso facto* […]"[203]. Tra coloro che prestarono il giuramento vietato da Pio VII ci fu anche un futuro cardinale, Silvestro Belli[204], canonico[205] della cattedrale[206] di Anagni, che nel 1814 fece la ritrattazione insieme agli altri canonici, unita ad una dichiarazione nella quale si affermava "[…] quanto al giuramento ci chiamò tutti Monsignor Vescovo, alla cui presenza il Maire di questa città ci esibì lettera del Prefetto di Roma, colla quale il Governo non intendeva con tal'atto di esiggere in verun modo cos'alcuna contraria alle leggi della religione, anzi rispettarla e volerla far rispettare, ed egli poi celo assicurò sulla sua coscienza niente contrario alle Istruzioni datagli da Vostra Santità, e quindi lecito […] Al momento però che siamo stati avvertiti dell'oracolo infallibile della Santità Vostra gloriandoci d'esser figli e sudditi fedelissimi ed obbedientissimi alla S. Sede apostolica romana ci siamo fatto un dovere di ritrattare il giuramento […][207].

Tra i paesi della diocesi di Anagni, Carpineto fu uno dei più docili nel seguire le indicazioni del Tosi. I parroci prestarono il giuramento[208]: Zeffirino Cima[209]; Vincenzo

---

[203] *Ibidem*.

[204] ASV, *Congr. part. Disordini*, 1, 82v.

[205] Silvestro Belli era stato nominato nel 1803 canonico coadiutore di Michele Catoni, rettore del seminario vescovile e canonico della cattedrale (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Beneficialia*, busta 97. B25, s. n.).

[206] Silvestro Belli nel 1811 aveva ottenuto il canonicato rimasto vacante nella cattedrale per la morte del canonico Gregorio Lauri (cfr. *ibidem*, busta 98. B26, s. n.).

[207] L'originale è in AVR, *Secretaria, Retractationes ecclesiasticorum. Anni 1814*, "Il preposto e canonici della cattedrale di Anagni", s. n.; una copia è in ASV, *Congr. part. Disordini*, 1, 173r.

[208] Cfr. Roma, Archivio di Stato, *Miscellanea del Governo Francese*, 119/3: "État des curés du Dèpartement de Rome", Carpineto.

[209] ASV, *Congr. part. Disordini,* 2, 18v.

Rossi[210]; Innocenzo Pasquali[211]; Carlo Gessi[212]; Francesco Caporossi[213]; Angelo Salina[214]. Così pure i canonici: oltre il proposto Innocenzo Pasquali, anche Giacinto Caporossi, Domenico Palladini, Giovanni Battista Macali, Luigi Prosperi, Giovanni Pietro Luciani, Giuseppe Cacciotti, Agostino Caporossi e Gregorio Centra[215]. Tutto il clero di Carpineto lo sottoscrisse, ad eccezione solo di qualche prete che svolgeva il ministero lontano dalla cittadina lepina: Angelo Saccucci[216], di 45 anni, di Carpineto, "prete semplice", che celebrava in S. Giovanni in Laterano e viveva "con la messa", appare come "non giurato"[217]; Giovanni Battista Calvani, "prete semplice", di anni 30[218], di Carpineto, domiciliato nell'Ospedale di S. Spirito a Roma, risulta anch'egli "non giurato"[219].

Anche i *maires* ed i consiglieri comunali erano stati richiesti del giuramento. Il 5 agosto 1809 Ludovico Pecci era stato nominato *maire* della sua cittadina. Ma "tanto Ludovico quanto Anna mostrarono una vera repulsione all'accettare quel titolo"[220]. Joseph Fraikin riporta una lettera di Anna scritta da Carpineto al cognato Antonio in Roma in cui sollecita un suo intervento: "Questa sera, per la posta è venuta la lettera

---

[210] *Ibidem*, 78v.

[211] "Innocenza Pasquale [curato in] Carpineto" (*ibidem*, 44r); anche in seguito il cognome è: "Innocenza Pasquale [curato in] Carpineto" (*ibidem*, 46r).

[212] "Stato generale dei curati esistenti nel Dipartimento di Roma coll'indicazione di quelli che hanno giurato": Carlo Gessi è il 211° parroco giurato (ASV, *Congr. part. Disordini, 20*, 182v-183r) in un elenco che annovera in totale 275 curati giurati, 313 "che si sono ricusati" e 85 "assenti"(*ibidem*, 188-189).

[213] ASV, *Congr. part. Disordini,* 2, 18r.

[214] *Ibidem*, 87r.

[215] I canonici della collegiata di Carpineto occupano il numero dal 630 al 638 di coloro che prestarono il giuramento (ASV, *Congr. part. Disordini,* 20, 130v-131r): su un totale di 1421 canonici, di cui 802 giurati, 536 refrattari, 83 assenti (*ibidem*, 146v: "Ricapitolazione").

[216] Il reverendo don Angelo Saccucci, del fu Francesco, morì a Carpineto a 58 anni d'età il 26 gennaio 1822 e fu sepolto nella chiesa di S. Pietro (cfr. Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber defunctorum 1817-1857*, 51r).

[217] ASV, *Congr. part. Disordini,* 20, 2v-3r: *Stati estratti dalle Giustizie di Pace di Roma, coll'elenco di tutti i religiosi e preti, compresi i parrochi, canonici e altri ecclesiastici deportati* (*ibidem*, 1r), *Stato dei preti ed ex religiosi domiciliati nella prima Giustizia di Pace* […] (*ibidem*, 2r), […] Roma 12 agosto 1811 (*ibidem*, 15r).

[218] Giovanni Battista, figlio dei coniugi Francesco Calvani ed Irene, era nato a Carpineto il 30 maggio 1772 ed era stato battezzato nella parrocchia di S. Nicola il giorno seguente (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes,* busta 46. A50, s. n.).

[219] ASV, *Congr. part. Disordini, 20*, 382v-383r: *Quarto Cantone* (*ibidem*, 377r); "Calvani Giovanni Battista, domicilio: nell'ospedale di Santo Spirito; non à giurato" (*ibidem*, 29r): *Stato dei sacerdoti esistenti nella quarta Giustizia di Pace a Roma* (*ibidem*, 27r).

[220] Fraikin, *Infanzia e giovinezza*, 102.

di nomina a *Maire* al Signor Ludovico, perciò il medesimo ed io siamo agitatissimi. Spediamo al Governatore, affinché assieme con Ottaviani, vediate di farlo esonerare ad ogni costo […] Vi raccomando questo affare, perché io sono afflittissima di ciò. Ed egli ci si ammala". Anche il colonnello Ludovico, in data di Carpineto 6 settembre 1809, si rivolgeva in questi termini a suo fratello Antonio: "Sollecitate il mio affare e tornate ad insistere per la surrogazione di altro soggetto, perché io non voglio saperne, ed il Governatore agisca per me […] fatemi levare per carità da quest'impiccio. È già un mese agli 8 del presente ed ancora non si è potuto ottenere niente, e intanto la mia salute ci va di mezzo, epperò agite con Ottaviani"[221]. "Il Madelin[222] afferma nondimeno […] che egli finì per accettare quella carica, prestando anche, ma con restrizioni, il giuramento di fedeltà all'impero francese. È però evidente che non tardò a rassegnare e a far accettare le sue dimissioni"[223]. In seguito il padre del pontefice farà a volte parte del Consiglio comunale di Carpineto quale consigliere[224], ma soprattutto sarà interpellato dalle superiori autorità, anche di Frosinone, da cui dipendeva allora Carpineto, e i suoi consigli verranno presi sempre in grande considerazione, essendo considerato "persona proba e di buona fede" [225]. Altro personaggio che spesso compare quale consigliere durante il periodo napoleonico ed in quello successivo è Antonio Pecci Caldarozzi, figlio di Candida de Luca. E tra le ritrattazioni di clero e laici di Carpineto troviamo solo quella del figlio[226] della madrina del futuro pontefice, figlio di Candida de Luca, oltre quella di un altro consigliere[227]. Degli ecclesiastici si conservano le ritrattazioni di tre laici professi dei Minori Riformati di Carpineto: Arcangelo Carella[228], Giovanni Battista Arcangeli[229] e Giovanni Vincenzo Puccinisco[230].

---

[221] *Ibidem*, 103.

[222] Cfr. L. MADELIN, *La Rome de Napoléon. La Domination Française a Rome de 1809 a 1814*, Paris 1906, 355.

[223] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 103.

[224] Cfr. ASFr, Archivio della Delegazione Pontificia di Frosinone, *Carpineto. Atti in ordine cronologico*, busta 348, fasc. 567, anno 1825.

[225] Cfr. *ibidem*, busta 347, fasc. 563, anno 1821, Domenico Bartoli al Delegato Apostolico di Frosinone, 2 febbraio 1821.

[226] Cfr. AVR, *Secretaria, Retractationes saecularium. Anni 1814,* ritrattazione di Antonio Pecci Caldarozzi, consigliere municipale di Carpineto per il giuramento, Roma 1° luglio 1814.

[227] Cfr. *ibidem,* ritrattazione di Luigi Carrafoni, consigliere municipale di Carpineto per il giuramento, Roma 1° luglio 1814.

[228] Cfr. ASV, *Congr. Part. Disordini,* 1, 84v.

[229] *Ibidem*.

[230] *Ibidem,* 105v.

Essendosi "distinto tra i pochi vescovi dello Stato pontificio che contrariarono apertamente le istruzioni e le decisioni"[231] del papa per l'intero periodo dell'occupazione dello Stato della Chiesa da parte di Napoleone e della prigionia di Pio VII[232], nella primavera del 1814 Tosi "fu chiamato a Roma d'ordine del Santo Padre, e l'esame dei suoi scritti e della sua condotta fu commesso ad una Congregazione particolare […] con monsignor Sala per segretario […]"[233]. Il ritorno di Napoleone dall'isola d'Elba spinse il pontefice, che si dovette di nuovo allontanare da Roma a scegliere, il 21 marzo 1815, Luca Amici[234], il primo dei quattro amministratori apostolici che governarono la diocesi di Anagni al posto del Tosi, che però ne mantenne fino alla morte il titolo. L'8 maggio 1814 Gioacchino Tosi aveva fatto formale ritrattazione per il giuramento[235] e per le pubbliche preghiere[236].

Di fronte al perdurare della permanenza del Tosi a Roma ci fu da una parte chi si rallegrò del divieto del ritorno del vescovo ad Anagni[237] e dall'altra chi desiderava il suo ritorno[238]. Da Carpineto 69 persone tra clero, compresi i 4 parroci (Carlo Gessi proposto curato, Francesco arciprete curato Caporossi, Angelo curato Salina e Vincenzo curato Rossi), canonici, preti semplici, priori e laici esponevano "che il loro attaccamento al proprio vescovo li" rendeva "oltremodo addolorati della sua troppo lunga assenza […]". Il primo dei laici a sottoscriversi fu Ludovico Pecci[239].

---

[231] ASV, *Arch. Tosi,* 15.

[232] Un ricorso anonimo del 1814 "a nome dell'intera popolazione di Anagni, non che di tutta la diocesi" dichiarava: "Sono oramai undici anni da che la medesima giace sotto l'antipontificio sistema di monsignor Tosi vescovo di essa […] Creato egli vescovo e consacrato dalle proprie mani del regnante Pio VII, non poteva mostrarsi più deciso contrario a tanto benefattore, che dalla sua bassa nascita di figlio di un facchino dell'antica Annona di Roma lo ha innalzato al sublime posto di vescovo di Anagni. Sono a tutti note le sue esecrazioni vomitate in pubblico, in istampa ed in privato contro il capo visibile della Chiesa per farlo conoscere di testa debole, buono soltanto di ritornare nella cella di religioso. Egli dice di essere in oggi il pontefice, dandosi il titolo di Leone XII […]" (*ibidem,* 6, s. n.).

[233] *Ibidem,* 15.

[234] Vescovo di Ferentino, morì nel 1818: "Die 7 februarii 1818. Lucas Amici episcopus vigilantissimus huius civitatis diem clausit extremum […]" (Ferentino, Archivio S. Pietro, *Liber mortuorum 1798-1922*, 14v).

[235] ASV, *Arch. Tosi,* 15.

[236] *Ibidem,* 12.

[237] *Ibidem*, 16: "Suppliche personali pro e contro Monsignor Tosi vescovo di Anagni 1814-1823: a. Lettere e suppliche di diversi contro il Vescovo di Anagni".

[238] *Ibidem*: "Suppliche personali pro e contro Monsignor Tosi Vescovo di Anagni 1814-1823: b. Suppliche e memoriali in favore del ritorno di Monsignor Tosi Vescovo di Anagni".

[239] *Ibidem*.

6. Dalla cresima al presbiterato del futuro pontefice

Francesco Maria Biordi, amministratore apostolico di Anagni dal 1816 al 1817, il 25 agosto 1817 amministrò la cresima al futuro papa nella collegiata di Carpineto:

> "Anno Domini 1817 die 25 augusti.
> Die 25 dicti augusti supradicti anni infrascripti pueri et puellae ven. ecclesiae parochialis S. Nicolai civitatis ducalis Carpineti Anagninae dioecesis ab illustrissimo et reverendissimo Francisco Maria Biordi Dulmensi episcopo et Anagninae Ecclesiae administratore apostolico, sacramentum confirmationis acceperunt in insigni ecclesia collegiata Sanctorum Joannis Baptista, et Evangelista dictae civitatis ducalis Carpineti.
> Pueri […] Dominus Vincentius filius illustrissimi domini Ludovici Pecci, et Annae Prosperi coniugum an. 7 sacramentum confirmationis accepit. Patrinus fuit dominus Franciscus Antonius Prosperi huius parochiae, incola Romae, et eius nomine, ut ex mandato procurae mihi exibito, reverendissimus dominus Dominicus Moriconi canonicus Basilicae Cathedralis Anagniae"[240].

Il canonico Domenico Moriconi, nato a Sgurgola nel 1778 morirà nel 1858[241].

Il settimo figlio dei Pecci fu cresimato nella cappella privata, a differenza del futuro papa confermato con tutti gli altri bambini nella collegiata di Carpineto. Il padrino di cresima don Silvestro Belli diventerà in seguito cardinale[242] e morirà il 9 settembre 1844[243]. Anche Gioacchino Tosi sette anni prima aveva amministrato la cresima il 2 settembre 1810 nella collegiata di Carpineto a circa 42 fanciulli e fanciulle tra cui Giovanni Battista[244], il cui padrino fu Gregorio Lauri canonico del capitolo

---

[240] Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber confirmatorum 1815-1881*, 16v. 17v.

[241] Domenico Moriconi era nato a Sgurgola il 4 aprile 1778 (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes*, busta 44. A48, s. n.) e morì ad Anagni il 22 febbraio 1858 (cfr. *ibidem*, Archivio S. Maria Annunziata, *Liber mortuorum 1854-1896*, 11v).

[242] Silvester Belli "cardinales sub Gregorio XVI" "in pectore reservatus 14 december 1840 et declaratus 12 iulii 1841" (*Hierarchia Catholica*, VII, 32).

[243] *Ibidem*, 61.

[244] "Anno Domini 1810 die vero dom. 2 septembris. Illustrissimus et reverendissimus dominus Joachimus Tosi, Dei ac S. Sedis Apostolicae gratia episcopus Anagniae eius sextam pastoralem visitationem gerens Carpineti die dicto et anno in ven. ecclesia collegiata pontificalibus indutus in dicta ecclesia […] sacramentum confirmationis administravit […] Joannem Baptistam filium illustrissimi domini Ludovici Pecci, et Annae coniugibus. Patrinus reverendissimus dominus Gregorius Lauri civitatis Ananiae" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber confirmatorum 1758-1813*, 51v-52r).

della cattedrale di Anagni, deceduto un anno dopo[245]. Il giorno seguente il Tosi aveva cresimato, nella cappella privata dei Pecci, Giuseppe[246], il cui padrino era stato il canonico Nicola Gigli[247], convisitatore in quella visita pastorale[248], e la bambina Carolina Prosperi, di due anni.

Dal 1818 al 1824 Vincenzo Gioacchino insieme al fratello Giuseppe, poi entrato nella Compagnia di Gesù, fu in collegio dai gesuiti a Viterbo.

Il 21 giugno 1821 ricevette dal cardinal Severoli[249] la prima comunione[250]. Il cardinal Severoli, che solo per il veto dell'Austria non fu eletto papa alla morte di Pio VII[251], era amico di Gioacchino Tosi (si conservano almeno 110 lettere del cardinale arcivescovo di Viterbo al vescovo di Anagni![252]) e cercò di intercedere presso Leone XII, come già aveva fatto col predecessore. Durante il conclave, coloro che come madre Ignazia Marescotti[253], bramavano il ritorno di monsignor Tosi in sede, seguirono con trepidazione l'evolversi delle votazioni[254]. Dopo l'elezione del cardinal Annibale della Genga[255], il 6 ottobre 1823 dal monastero anagnino di S. Chiara scriveva al Tosi: "Il Signore ha permesso per li suoi giusti giudizi che il santo cardinal Severoli non sia papa, che doveva esserlo; ma spero che farà gran bene nel posto che ha, e che farà giustizia a vostra signoria illustrissima e reverendissima, come mi promise nella

---

[245] Il canonico Gregorio Lauri, morì a circa 62 anni, il 30 settembre 1811 (cfr. Anagni, Archivio S. Maria Annunziata, *Liber mortuorum 1808-1854*, 3r).

[246] "In sacello dominorum Pecci die 3 septembris: Josephum filium illustrissimi domini Ludovici Pecci, et Annae coniugibus annorum … . Patrinus reverendissimus dominus Nicolaus canonicus Gigli" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber confirmatorum 1758-1813*, 52v).

[247] "Die 7 decembris 1852. Reverendissimus dominus Nicolaus canonicus Gigli patritius anagninus de hac SS. Cathedrali basilica optime meritus annum agens prope octuagesimum senili morbo consumptus […]" (Anagni, Archivio S. Maria Annunziata, *Liber mortuorum 1808-1854*, 79v).

[248] "Exhibitus actu sacrae visitationis habitae ab illustrissimo et reverendissimo domino Joachimo Tosi episcopo anagnino hac die 29 augusti 1810. Nicolaus canonicus Gigli convisitator" (Carpineto Romano, Archivio S. Nicola, *Liber confirmatorum 1758-1813*, 51v).

[249] Antonio Gabriele Severoli (Faenza 28 febbraio 1757- Roma 8 settembre 1824: cfr. *Hierarchia Catholica*, VI, 213).

[250] V. G. Pecci ricevette la prima comunione "il 21 giugno, nella chiesa di S. Ignazio di Viterbo, dalle mani del cardinale Severoli, vescovo di quella città" (Fraikin, *Infanzia e giovinezza*, 278).

[251] L.–J. Rogier, 'Il secolo dei lumi e la Rivoluzione (1715-1800)', in *Nuova storia della Chiesa*, IV, cur. L. Mezzadri, Casale Monferrato 1976 (II ed.), 327.

[252] ASV, *Arch. Tosi,* 24.

[253] Anagni, Archivio S. Chiara, *Repertorio delle badesse* […] *1478-1950*: "a. 1818: Badessa suor Maria Ignazia Marescotti di Bologna; a. 1821: Badessa la sudetta Marescotti".

[254] ASV, *Arch. Tosi,* 40.

[255] Cfr. G. Monsagrati, 'Leone XII', in *Enciclopedia dei papi*, III, 529-538.

lettera si degnò rispondermi, presso il papa, e se non muoio fra poco, spero rivederla e baciarle la mano"[256].

Il cardinal Severoli si rivolse a Leone XII agendo "da mediatore" e facendo presente che "tre vescovi di Francia e uno di Germania si mostravano favorevoli a […] monsignor Tosi", ma il nuovo pontefice aveva risposto nel novembre 1823 "di voler onninamente esigere da quel prelato la dichiarazione revocatoria di quanto" aveva "scritto contro le sue ritrattazioni precedenti" e che se non voleva "rinunziare la chiesa di Anagni" doveva abbandonare "affatto il pensiero di più tornarvi"[257].

Il 5 agosto 1824 moriva Anna Prosperi Buzi. "Addì 5 agosto 1824, circa le ore 4 ed un quarto passò in Roma agli eterni riposi la signora Anna moglie di Ludovico dell'età di anni 51 e mesi 8, e fu tumulata nella chiesa parrocchiale di S. Venanzio dei Camerinesi; poscia sotto il giorno 5 gennaio 1825, fu trasportato il cadavere nella chiesa delle Stimmate, ed ivi con apposito scavo tumulata di fianco a monsignor Giuseppe e Rosa Pecci, zii carnali […]"[258].

Dopo le vacanze del 1824, Giuseppe e Vincenzo Pecci non tornarono a Viterbo ma si recarono a Roma, dallo zio Antonio.

Il 28 maggio 1825, sabato delle 4 tempora dopo pentecoste, da monsignor Giuseppe della Porta (poi cardinale dal 6 aprile 1835 alla morte 18 dicembre 1841) patriarca di Costantinopoli e vice gerente di Roma, nella basilica di S. Giovanni in Laterano ebbe la tonsura[259]: il nome registrato è ancora quello di Vincenzo, ma ben presto assumerà quello di Gioacchino: "Nei primordi della sua carriera ecclesiastica cambiò in quello di Gioacchino per non confondere il suo nome di Vincenzo con quello di altro Vincenzo Pecci[260] appartenente all'istessa Accademia"[261].

Dal 1818 al 1834 fu amministratore apostolico di Anagni Giuseppe Maria Lais, dal 1823 anche vescovo di Ferentino. Volendo ricevere gli ordini minori Gioacchino Pecci si recò a Ferentino, dove abitava la sorella Caterina sposata con il Lolli. Il Fraikin descrive l'incontro che la domenica 5 ottobre 1834 il futuro papa ebbe a Ferentino con il vescovo, accompagnato da un canonico: "questi lo condusse, di sera, in quel

---

[256] ASV, *Arch. Tosi,* 40.

[257] *Ibidem,* 12.

[258] FRAIKIN, *Infanzia e giovinezza*, 303-304.

[259] "Dominus Vincentius Pecci Anagninae dioecesis cum dimissorialibus Ordinarii sui e paroecia S. Marci" (AVR, *Liber Ordinat. ab anno 1825 usque ad annum 1834*, 14).

[260] "Dominus Vincentius Pecci Romanus […]" (suddiacono il 26 febbraio 1825: *ibidem*, 5; diacono il 24 settembre 1825: *ibidem*, 28; presbitero il 25 marzo 1826: *ibidem*, 50).

[261] Archivio S. Agostino, *Dimostrazione biografica cronologica della vita del Sommo Pontefice Leone XIII*, ms. s. d. (in CAMPAGNA, *Compare Gioacchino*, 17).

palazzo vescovile […] Là fu introdotto nella camera del vescovo, mons. Lais, amministratore apostolico di Anagni, il quale, malaticcio da vario tempo, lo ricevé a letto. In quella camera ardeva un lumicino così fioco che sembrava dovesse spegnersi ad ogni momento. Monsignore fece segno con la mano al canonico di ritirarsi, domandò al giovane Pecci il motivo della sua venuta. Il Pecci rispose: «Per prendere i primi ordini minori». Allora Monsignore, in atteggiamento serio e grave, sollevandosi sul suo giaciglio gli disse: «Si prepari; grandi cose Iddio aspetta da Lei»"[262]. La domenica seguente, il 12 ottobre 1834 il futuro papa ricevette i quattro ordini minori nella cappella vescovile. Nel registro delle ordinazioni di quel giorno si annota che il vescovo di Ferentino e amministratore apostolico della Chiesa di Anagni, assistito dai canonici Giovanni Pietro Trenta e Nicola Matteucci, con la presenza di altri ecclesiastici e familiari, promosse e ordinò ai quattro ordini minori "Joachim Pecci": in seguito accanto al nome è stata aggiunta una croce (+), con l'annotazione sulla sinistra "(+) Papa Leone XIII"[263]. Il canonico Giovanni Pietro Trenta per aver rifiutato il giuramento vietato da Pio VII era stato deportato in Corsica, a Calvi[264]. Il 10 luglio 1812 con un gruppo di una quindicina di deportati era riuscito a fuggire[265] per la Sardegna. Divenne poi curato di S. Pietro in Ferentino. Morì il 27 ottobre 1861[266].

A Roma il 17 dicembre 1837 Giacomo Sinibaldi arcivescovo di Damiata[267] ordinò suddiacono il futuro pontefice[268].

---

[262] Fraikin, *Infanzia e giovinezza*, 437.

[263] "Die 12 octobris 1834. Illustrissimus et reverendissimus dominus episcopus ut supra ordinis particularis abentes in oratorio episcopalis palatii assistentibus reverendissimis dominis canonicis Ioannes Petro Trenta, Nicolao Matteucci, aliisque de clero et familia […] promovit et ordinavit / Ad quatuor minores ordines / (+) Papa Leone XIII / Joachim Pecci (+)" (Ferentino, Archivio Storico Diocesano, *Liber ordinat. 1800-1841*, 168v).

[264] A. Mercati, 'Elenchi di ecclesiastici dello Stato Romano deportati per rifiuto del giuramento imposto da Napoleone', in *Rivista della Storia della Chiesa in Italia*, 7 (1953) 75.

[265] A. Spina, *Diario della deportazione del canonico di Albano G. B. Loberti (1810-1814)*, Albano Laziale 1985, 79.

[266] Cfr. Ferentino, Archivio S. Pietro, *Liber mortuorum 1798-1922*, 62.

[267] Giovanni Giacomo Sinibaldi morì il 2 settembre 1843 (cfr. *Hierarchia Catholica*, VII, 161).

[268] "Die 17 mensis decembris Dominica III Adventus anni 1837. Illustrissimus dominus Joachimus Vincentius Pecci Anagninus SS. D. N. Papae Gregorii XVI praelatus domesticus in interiori sacello Domus Probationis Societatis Jesu ad S. Andreae in Quirinali promotus fuit ad S. *Subdiaconatus Ordinem* ad titulus patrimonii ab illustrissimo ac reverendissimo P. D. Jacobo Sinibaldi archiepiscopo Damiatae praevius examen publico, exercitiis spiritualibus, ac dispensatione Apostolica super extra tempora etc. de licentia etc." (AVR, *Liber Ordinat. ab anno 1835 usque ad annum 1842*, 137).

Lo stesso arcivescovo[269] lo ordinò diacono una settimana dopo, il 24[270].

Il cardinale Carlo Odescalchi[271] lo ordinò presbitero il 31 dicembre 1837[272].

Celebrò la prima messa nella cappella di S. Stanislao Kostza, in S. Andrea al Quirinale, il primo gennaio 1838.

7. Considerazioni finali

La famiglia Pecci si distingueva a Carpineto non solo per la posizione economica e sociale, ma soprattutto per la pratica religiosa. Numerosi membri della famiglia abbracciarono la vita religiosa, e veniva affidata loro non solo la cappellania di famiglia, ma anche incarichi prestigiosi in diocesi, come a don Giovanni Battista Pecci vicario generale di Anagni, o come all'abate Giuseppe Pecci zio di Ludovico padre di Vincenzo Gioacchino Pecci, che diventerà papa il 20 febbraio 1878 prendendo il nome di Leone XIII e lo sarà fino alla morte, il 20 luglio 1903, risultando "il primo papa dell'età contemporanea"[273]. Il papa di Carpineto nominerà cardinale il fratello gesuita Giuseppe Pecci. Anche chi non arrivava al presbiterato, riceveva la tonsura e gli ordini minori, diventando chierico celibe, come il fratello primogenito Carlo[274], o chierico

[269] Gioacchino Pecci sarà successore di Giovanni Giacomo Sinibaldi nella sede titolare di Damiata (*Hierarchia Catholica*, VII, 172).

[270] "Die 24 mensis decembris Dominica IV Adventus anni 1837. Illustrissimus dominus Joachimus Vincentius Pecci Anagninus SS. D. N. Papae Gregorii XVI praelatus domesticus in interiori sacello D. Stanislao dicato Domus Probationis Societatis Jesu in Quirinali promotus fuit ad S. *Diaconatus Ordinem* ab illustrissimo ac reverendissimo P. D. Jacobo Sinibaldi archiepiscopo Damiatae praevius examen publico, exercitiis spiritualibus, ac dispensatione Apostolica super extra tempora etc. de licentia etc." (AVR, *Liber Ordinat. ab anno 1835 usque ad annum 1842*, 137).

[271] Il cardinale Carlo Odescalchi il 21 novembre 1838 "rinunziò la porpora, per seguire l'Istituto di sant'Ignazio" (*L'Osservatore Romano*, anno XVIII, num. 64, 19 marzo 1878, 2), morendo il 17 agosto 1841 (cfr. *Hierarchia Catholica*, VII, 15).

[272] "Die 31 decembris Festo S. Silvestri anni 1837. Illustrissimus dominus Joachimus Pecci Anagninus promotus fuit ad S. *Presbiteratus Ordinem* ab eminentissimo ac reverendissimo domino domino Carolo episcopo Sabinense S. R. E. card. Odescalchi SS. D. N. Vicario in suo privato sacello praevius examen publico, exercitiis spiritualibus, ac dispensatione Apostolica super extra tempora etc." (AVR, *Liber Ordinat. ab anno 1835 usque ad annum 1842*, 137).

[273] PH. CHENAUX, 'Il pontificato di Leone XIII (1878-1903) alla luce della storiografia recente', in *Leone XIII: tra modernità e tradizione,* cur. Ph. Chenaux, *Lateranum* LXXVI (2010-2) 193.

[274] Carlo Pecci ricevette l'ostiariato ed il lettorato il 13 marzo 1813 (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes,* busta 50. A54, s. n.), nella stessa celebrazione in cui il fratello Giuseppe ricevette la prima tonsura. Carlo ricevette l'esorcistato e l'accolitato il 3 aprile 1813 (cfr. *ibidem*, s. n.).

coniugato, come l'altro fratello Giovanni Battista[275]. Le ragazze venivano inviate in monasteri per l'educazione e numerose decidevano di abbracciare la vita claustrale[276]. I genitori del futuro pontefice erano religiosissimi e si distinguevano per l'accoglienza riservata ai vescovi quando si recavano a Carpineto per le visite pastorali e le cresime, ai missionari che venivano ospitati in occasione delle missioni popolari e per l'aiuto dato regolarmente ai bisognosi. Spesso fungevano da padrini di battesimo e di cresima non solo a parenti. La grande amicizia con Gioacchino Tosi vescovo di Anagni portò Ludovico Pecci anche a prestare il giuramento napoleonico, quando fu scelto per la carica di maire di Carpineto (è in errore chi ritiene che si sia rifiutato e che non si sia piegato in nulla di fronte a Napoleone[277]): molto comunque dipese dall'influsso del vescovo padrino di battesimo di Leone XIII che lo consigliava e che in un certo senso lo imponeva a tutti, preti e laici, della sua diocesi e anche delle diocesi i cui vescovi refrattari erano stati deportati in Francia e che il regime napoleonico gli aveva consegnato. Tutto il clero[278] di Carpineto lo prestò, ad eccezione di due preti che si trovavano nella città eterna. L'unico che manifestò forti dubbi di coscienza, tanto da rinunciare alla carica di maire fu Ludovico Pecci. La grande amicizia con il Tosi continuò anche quando il vescovo di Anagni fu chiamato a Roma, tanto da sottoscrivere la richiesta inviata al papa di farlo tornare in diocesi, richiesta che Pio VII non prese in considerazione.

Su Leone XIII molto è stato scritto e questo contributo vuole solo aggiungere qualche tassello per una visione più completa delle radici del "papa, guardia inflessibile del passato, che ha accennato l'avvenire al mondo"[279]. Comunque sul papa di Carpineto Romano mi sembra che manchi ancora un'opera paragonabile a quella in tre po-

---

[275] Giovanni Battista Pecci ricevette la prima tonsura quando Vincenzo Gioacchino aveva pochi mesi d'età (cfr. Anagni, Archivio Storico Diocesano, *Clero. Ordinationes,* busta 52. A56, s. n.).

[276] "Senza entrare nel dettaglio delle altre generazioni, noteremo che molte delle femmine consacrarono la loro giovinezza al Signore nel silenzio del chiostro e che, nella linea maschile, non pochi furono i sacerdoti, sia secolari, sia regolari" (Fraikin, *Infanzia e giovinezza*, 72).

[277] "Padre di Leone XIII è Ludovico, un colonnello del piccolo esercito vaticano, generoso, integro, fedelissimo al papa e alla chiesa. Risponde con un netto rifiuto a Napoleone, usurpatore dello stato pontificio, che lo vuole sindaco di Carpineto" (A. Campagna, 'A servizio della chiesa e dell'umanità', in *Leone XIII: una voce che non si spegne*, cur. G. Ghirelli, Anagni 2011, 117).

[278] «I canonici qui con i curati – scriveva, nel 1812, Anna Pecci al cognato Antonio – credo abbiano giurato a favore del nuovo Governo; insomma si sono contenuti come ha fatto il Vescovo: questi ha mandato ad essi la formola del giuramento» (Fraikin, *Infanzia e giovinezza*, 126).

[279] *Leone XIII. Il Papa, guardia inflessibile del passato, che ha accennato l'avvenire al mondo. Documenti scelti del Pontificato (1878-1903)*, cur. G. Della Balda, Monocalzati (Av) 2010; G. Della Balda, 'Leone XIII. Il Papa, guardia inflessibile del passato, che ha accennato l'avvenire del mondo', in *Leone XIII: una voce*, 113-116.

derosi volumi su Pio IX [280], che ci ha lasciato il p. Giacomo Martina, dal 1964 al 1994 professore di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana, ma anche in precedenza docente di Storia della Chiesa nel Pontificio Collegio Leoniano di Anagni[281].

Claudio Pietrobono

[280] G. Martina, *Pio IX (1846-1850)*, Roma 1974 (=Miscellanea Historiae Pontificiae, 38), VIII 566; Id., *Pio IX (1851-1866)*, Roma 1986 (=Miscellanea Historiae Pontificiae, 51), XIV 760; Id., *Pio IX (1867-1878)*, Roma 1990 (=Miscellanea Historiae Pontificiae, 58), XII 614.

[281] Il p. Martina veniva a mancare la mattina del 6 febbraio 2012, alle prime luci del giorno, mentre questa Rivista era in corso di stampa. Si coglie, qui, l'occasione per ricordare tutti i professori e superiori della Compagnia di Gesù, che hanno formato durante gli anni passati tanti sacerdoti e laici nel Pontificio Collegio Leoniano di Anagni.

Segnalazioni bibliografiche

J.-P. Sonnet, *L'Alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, (=Lectio, 1), San Paolo-G&B Press, Roma-Milano 2011, pp. 440. € 54,00. ISBN: 978-88-21571-58-9.

Il libro è costituito da una collezione di saggi dell'Autore pubblicati nell'arco di un ventennio e in parte rimaneggiati in vista di una loro articolata disposizione in sequenza. Esso rappresenta un interessante e significativo contributo nell'analisi dei fenomeni narrativi che attraversano la Bibbia ebraica, espressione di una scelta metodologica della quale il nostro esegeta rappresenta un esponente di primo piano. Il testo si presenta, per ammissione dello stesso Autore, come il completamento del capitolo dedicato all'analisi narrativa di un altro libro (*Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*) nel quale il professor Sonnet, collaborando con esegeti del calibro di Bauks, Joosten, Nihan e Römer, ha sviluppato nel secondo capitolo un'introduzione al metodo narrativo applicato alla Scrittura. Tale trattazione trova nel presente testo una sua applicazione concreta che ruota intorno al tema dell'Alleanza della lettura, ossia il patto che, instaurandosi tra lettore e testo, costituisce l'orizzonte ermeneutico essenziale per una ricezione attiva dello scritto.

La prima parte dell'opera, intitolata «Questioni di poetica narrativa», si articola in cinque sezioni che vogliono prendere in esame gli elementi del racconto trattandoli come tasselli dell'unico mosaico della narrazione. Nella sezione riguardante il modello narrativo, la cornice in cui tutti gli elementi trovano la loro adeguata collocazione, si esamina la fonte della narrazione, ossia il narratore (c. 1), la questione della sua autorità posta in relazione all'istanza critica e introspettiva della cultura post moderna (c. 2), e la corretta relazione tra Scrittura e lettore, orizzonte interpretativo fondamentale per una corretta comprensione del racconto (c. 3). Le quattro sezioni successive approfondiscono quattro elementi costitutivi dell'analisi narrativa di un testo: l'intreccio (c. 4-6); i personaggi e la loro caratterizzazione con un'interessantissima trattazione della funzione nel racconto biblico del *personaggio YHWH* in quanto «essere di parola» (c. 7-9); il punto di vista, o terza dimensione del racconto (c. 10) e la ripetizione (c. 11).

Le questioni di poetica narrativa affrontate nella prima parte costituiscono il punto di partenza della seconda parte del testo dove il professor Sonnet scandaglia e sviluppa la possibilità di elaborare una teologia narrativa a partire dalla lettura del racconto biblico (c. 12-14). A conclusione del libro due studi nei quali si riflette sulle prospettive storico-letterarie del racconto, inquadrando la trattazione all'interno della categoria di continuità evidenziata sia nell'ambito della letteratura ebraica (c. 15) sia nell'ambito della letteratura occidentale (c. 16).

Indubbiamente il lavoro del professor Sonnet può vantare come principale titolo di merito quello di offrire un approccio globale al tema della narrativa biblica, scandagliandone i fenomeni connessi e assumendo come chiave interpretativa il tema dell'Alleanza della lettura. In

questa prospettiva l'analisi del racconto non rimane un percorso fine a se stesso: il dramma della narrazione si apre al dramma della lettura di modo che la vicenda narrata si *ri-attui* mediante il coinvolgimento del lettore, impegnato in una cooperazione attiva responsabile.

Carlo Lembo

P. ALONSO - F. PIÈLAGOS, *Storia dei Passionisti*, vol. III, Curia Generale dei Passionisti, Roma 2011, pp. 543. € 18,00. ISBN: 978-88-85421-41-7.

Dopo la monumentale storia del Fondatore S. Paolo della Croce, ad opera del P. Enrico Zoffoli, in tre grossi volumi e in cinque anni di lavoro, dal 1963 al 1968, la commissione storica generale dei Passionisti accelerò i tempi per un studio critico dei testi e della storia della stessa congregazione; la commissione era stata nominata dal superiore generale P. Malcolm La Velle nel 1952. Tale commissione era composta, oltre che dal P. Zoffoli, dai PP. Fabiano Giorgini, Amedeo Naselli, Paulino Alonso, Conrad Charles, Cassian Yuhaus. Il P. Giorgini è morto nel 2008 dopo aver portato a termine ricerche storiche e testuali sulle Regole e le Costituzioni e poi diverse pubblicazioni su tematiche e figure storiche della congregazione. Il P. Amedeo Naselli, morto nel 1989, anch'egli addottorato alla Gregoriana, studiò il periodo della "successione" al fondatore, misurandosi con la difficile mole di documenti riguardanti la soppressione francese in Italia. Questo periodo prevedeva un altro volume che coprisse anche gli anni della Restaurazione, dal periodo napoleonico fino al termine del mandato del P. Antonio Colombo alla guida generale della congregazione, nel 1839. La morte impedì al P. Naselli di completare la fatica. Tutto fu portato a termine dall'infaticabile P. Giorgini nell'anno 2000.

Il P. Paulino Alonso ebbe il difficile compito di studiare il lungo governo del superiore generale P. Antonio Testa, ventitré anni, dal 1839 fino alla morte, nel 1862. Negli anni avuti a disposizione per le sue ricerche, P. Alonso amava dedicarsi anche ad altri temi storici, testuali e spirituali, finché anch'egli è stato raggiunto dalla morte a pochi passi dal termine del suo lavoro nel 2007. Il compito di ultimare l'impresa fu affidato dal superiore generale attuale, P. O. D'Egidio, al P. Fernando Pièlagos, confratello della stessa provincia spagnola del P. Alonso.

Il piano dell'opera copre, come già detto, il periodo che va dalla fine del governo del P. Colombo che aveva guidato la congregazione dei Passionisti per due mandati, dal 1827 con la conferma del capitolo generale del 1833, fino al 1839. Il P. Antonio Colombo (Ormea, CN, 1771 – Roma, 1849) era stato superiore provinciale delle comunità a sud di Roma negli anni difficili dell'occupazione francese (1810-1814), prima di essere chiamato al governo centrale. Fu un missionario molto attivo; fu sempre al fianco delle comunità provate dalla repressione repubblicana, prima, e poi da quella napoleonica. Curò il ripristino del patrimonio librario requisito dai Francesi e, soprattutto, fu uno strenuo custode dei valori spirituali della congregazione.

Al capitolo generale del 1839 risultò eletto P. Antonio Testa che era stato superiore provinciale per le comunità a nord di Roma. In quegli anni solo due erano le province passioniste, quelle istituite dallo stesso Fondatore nel 1769. P. Testa era nato a Marciana, Isola d'Elba, nel 1787. Nei primi anni di sacerdozio fu impegnato nell'insegnamento a Paliano, FR. Durante l'occupazione francese si rifugiò a Napoli come precettore dei principi San Gallo. Era una personalità dotata di larghe vedute, carattere affabile, capace di giudicare persone ed eventi alla luce di convenienze sempre alte, per il bene e il prestigio della congregazione. Era proverbiale la sua prudenza e il suo tatto. Un esempio: era il 1849; non volle occupare il convento, già dei Cappuccini a Pontecorvo, proposto dal celebre vescovo Montieri, d'accordo con Pio IX, allora a Gaeta, senza il placet del generale dei Cappuccini, temendo di incorrere in uno sgarbo. E quando venne a sapere che il primo superiore della sede di Caserta, vicina alla reggia, nel 1855, P. Gabriele Abisati, un intellettuale, mostrava modi poco consoni ai frequenti contatti con la corte reale lo riprese amabilmente con una lettera.

Questo particolare ci dà modo di affermare che quando il P. Testa assunse la guida della congregazione circolava molta stima per i Passionisti, nel mondo ecclesiastico come in quello civile, e il nuovo Padre generale dové affrontare una fitta lista di richieste di fondazioni. Il re di Napoli, Ferdinando II, talvolta stilava o firmava di suo pugno tali richieste. Qualche volta veniva chiamato in causa lo stesso Pio IX. Ma il cruccio del P. Testa era che il ritmo di crescita del numero dei suoi religiosi non era proporzionato alla domanda. Nonostante tutto, furono aperte 32 nuove case passioniste: venti in Italia, dodici all'estero.

La "politica" del P. Testa a riguardo fu veramente lungimirante: le garanzie che esigeva per le nuove fondazioni provenivano da una vaga diffidenza per la situazione degli stati italiani. Promuovendo la presenza di comunità passioniste in Belgio, Inghilterra e Stati Uniti, egli metteva al sicuro una realtà che in Italia, dati i fermenti rivoluzionari, poteva mutare improvvisamente. L'apertura di case a Ere (Belgio) nel 1840, ad Aston Hall (Inghilterra) nel 1842, a Pittsburgh (USA) nel 1853 furono inizi di floride espansioni che diedero poi luogo a sei nuove province. P. Testa, infatti trattava le richieste dei vescovi come opportunità di un servizio molto richiesto in quel tempo, quello delle missioni popolari. Al tempo stesso egli trattava la residenza come proprietà dell'Istituto, non potendo accettare, anche per le leggi canoniche, che i religiosi non vivessero comunitariamente in una casa adatta a quello che allora veniva definito "osservanza regolare". Ciò non significa che la capacità di trattare da parte del P. Testa non tollerasse qualche compromesso iniziale per un risultato sicuro. Infatti, in Inghilterra, il Beato Domenico Barberi accettò la responsabilità parrocchiale, insieme al confratello P. McBride, quando il card. Wiseman fece capire a P. Testa, mediante il Barberi, che era inconcepibile in quel contesto un sacerdote cattolico senza una parrocchia. Situazioni analoghe anche negli Stati Uniti. Ma ugualmente allora, per P. Testa, era inconcepibile un passionista parroco. Quello che impressiona, anzi, nel trapianto di una formula, quella passionista, nata in Italia ed esportata nel nord Europa, è che gli adattamenti trovavano più duttile il P. Testa che il P. Barberi.

Ma il Beato Barberi ragionava con la tenacia della santità e comunicava al P. Testa i suoi successi. Il più clamoroso, quello che scosse tutta l'Inghilterra, fino al premier Gladstone, fu l'ingresso nella Chiesa Cattolica del più noto professore del "movimento di Oxford", J. H.

Newman, recentemente beatificato da Benedetto XVI. Quella conversione fu un evento e si verificò nell'ottobre del 1845 tra il passionista italiano e il più celebre anglicano dell'epoca vittoriana.

I successi del P. Testa vanno anche spiegati con la scelta indovinata dei suoi collaboratori. Il più importante, un vero talento, per di più morto in concetto di santità, fu il P. Pio Cayro, nativo di S. Giovanni Incarico, FR, di famiglia nobile, nipote del celebre storico Pasquale Cayro, missionario infaticabile (anche i giornali registravano i suoi successi), molto stimato da Pio IX e dalla corte di Napoli. Suo fratello minore, Pietro Paolo, fu anch'egli passionista, superiore provinciale delle comunità del Lazio sud e Campania, poi superiore generale succeduto al P. Testa. Un altro prezioso consulente del P. Antonio Testa per problemi e contatti anglofoni, fu il P. Ignatius Spencer, della nota e nobile casata inglese, già sacerdote cattolico convertito dalla confessione anglicana e poi passionista e collaboratore del Barberi .

Tutto questo, e tanto altro ancora, si ricava dal volume dei PP. Alonso e Pièlagos, circa 500 pagine più gli indici e un'appendice fotografica. La prima parte del volume inizia da un quadro generale della situazione civile ed ecclesiastica della prima metà del XIX secolo. Poi si danno informazioni sullo stato della congregazione dei Passionisti, case e soggetti, allo spirare del governo del P. Colombo, predecessore del P. Testa. Si esaminano le moltissime domande di fondazione pervenute alla sede centrale, riportando brevemente le ragioni del rifiuto, oppure dell'approvazione, gli sforzi per realizzare, le ragioni di alcuni insuccessi, quasi sempre per difficoltà finanziarie. Altrettanto si fa per le richieste dall'estero, fino all'avventuroso tentativo di una missione-fondazione tra gli aborigeni dell'Australia, fallito in poco tempo.

La seconda parte del volume esamina il governo del P. Testa, insistendo su "strutture e valori della congregazione": i capitoli provinciali cui partecipava il P. Testa, la vita comunitaria e spirituale, la formazione dei giovani, l'apostolato: e qui si danno informazioni sulla missione in Bulgaria, attiva dalla fine del Settecento, e sui vescovi di Nicopoli, sempre passionisti, che la dirigevano. Non viene trascurato il settore femminile della famiglia spirituale passionista: monache e suore, sia in Italia che in Inghilterra. In questa parte figura anche la galleria di santi, beati, venerabili e servi di Dio della congregazione. Oltre il Fondatore la cui beatificazione avvenne nel 1853, durante il mandato del P. Testa (la canonizzazione fu nel 1867, sempre ad opera di Pio IX), risaltano i nomi di S. Vincenzo M. Strambi, S. Gabriele dell'Addolorata e di altri vissuti in quel periodo e successivamente promossi alla pubblica venerazione.

Il bilancio finale dei ventitré anni di governo del P. Testa sarebbe da valutare in più sensi. Fermandoci solo ai numeri, troviamo che i religiosi passionisti, all'inizio del suo mandato erano 356, al termine, e cioè nel 1862, erano 729. Furono costituite altre tre province: una in Italia, due in Europa; quella degli Stati Uniti fu eretta l'anno dopo la sua morte, nel 1863. L'attenzione dei due autori non si dilunga su valutazioni di sintesi relative a questo periodo, attenta com'è alla mole di materiale che ha dovuto produrre e ordinare. Non indugia sul momento politico e culturale italiano, né sui problemi delle chiese locali; in certo qual modo si rimanda ai lineamenti generali tracciati all'inizio. Frequenti sono le citazioni di testi da documenti d'archivio locali. Il volume è un affresco un po' sommario, ma completo su tutta la vitalità espansiva della congregazione passionista del sec. XIX, soprattutto quella missionaria e quella spirituale, valori molto a cuore al P. Testa.

Per questo complesso positivo di fattori P. Antonio Testa fu denominato "secondo fondatore". In questo modo egli mise le premesse per resistere al ciclone risorgimentale e postunitario che di lì a poco si abbatté sugli istituti religiosi. Ma dopo un breve periodo di stasi il governo della congregazione passò ad un altro grande, il Beato Bernardo Silvestrelli che ne assunse la guida nel 1878 e la promosse ulteriormente giovandosi dei risultati del P. Testa.

Giuseppe Comparelli

M. PETRICOLA, *Pensare Dio. Il Cristianesimo* differente *di Italo Mancini*, pref. C. Dotolo, (Studi e ricerche. Sezione teologica), Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 182. € 14,50. ISBN: 978-88-308-1129-4.

Il saggio di Mariangela Petricola, già docente di Teologia Fondamentale presso l'Istituto Teologico Leoniano di Anagni ed attualmente impegnata nella Scuola diocesana di Teologia di Latina, ripercorre l'itinerario teoretico del filosofo italiano contemporaneo Italo Mancini (1925-1993), rivolgendo un'attenzione specifica al suo contributo nell'ambito della filosofia della religione.

Il volume consta di quattro agili capitoli. Il primo riassume lo sviluppo del pensiero manciniano, considerando l'influsso della teologia protestante (in particolare la corrente dialettica esemplificata da K. Barth, R. Bultmann e D. Bonhoeffer) e il confronto con altri modelli italiani di filosofia della religione (E. Castelli, A. Caracciolo, L. Pareyson). Il secondo capitolo, riprendendo concetti in parte già espressi, approfondisce la definizione della filosofia della religione come «ermeneutica della rivelazione», ovvero come indagine sulla rivelazione non dal punto di vista dogmatico (come fa la teologia), ma ermeneutico, perché interessata al "senso" degli asserti kerygmatici. Ecco, infatti, come il filosofo distingue tra la "filosofia religiosa", con cui egli denomina il classico trattato sui *preambula fidei*, e la "filosofia della religione" propriamente detta: «Per "filosofia religiosa" si potrebbe intendere la ricerca giustificata della religione con la sola logica filosofica [...]. Per "filosofia della religione" si potrebbe invece intendere l'impresa trascendentale che la religione compie per individuare e strutturare "la sua logica"» (*Teologia ideologia utopia*, Brescia 1974, 36s, cit. a p. 51). Il terzo capitolo considera i risvolti pratici della proposta di Mancini, il quale è convinto che la fede cristiana, nella misura in cui schiude l'io a riconoscere l'appello morale che promana dal "volto" altrui, debba condurre ad un *ethos* condiviso fondato sul principio di responsabilità. L'ultimo capitolo prende in esame l'esito dell'opzione ermeneutica di Mancini: poiché di Dio non si può né parlare né tacere, il discorso teologico si fonda sulla «logica dei doppi pensieri», o «degli ossimori», cioè procede paradossalmente affermando e negando, passando dal concetto (la «ragione forte») al simbolo (la «ragione indigente»). Per l'uomo che si interroga su Dio, l'approdo inevitabile è allora la preghiera, il momento nel quale «al parlar di Dio succede il parlar con Dio» (*Filosofia della religione*, Genova 1986, 382, cit. a p. 158).

L'indagine di Petricola interseca costantemente il pensiero di Mancini con quello dei pensatori antichi e recenti cui egli si ispira in modo più o meno diretto. L'A. si confronta di volta in volta, solo per fare qualche esempio, con Agostino d'Ippona e Dionigi Aeropagita, Kierkegaard e Dostoevskij, Kant ed Hegel, Heidegger e Lévinas, mostrando di trovarsi perfettamente a proprio agio in ambito sia filosofico sia teologico. Del resto, Mancini è un pensatore bilicato sul "confine" tra filosofia e teologia, che si prefigge lo scopo di illustrare alla ragione contemporanea come poter «pensare Dio» senza tuttavia pretendere di «comprenderlo».

A fare difetto sono le oziose ripetizioni e l'insufficienza del momento critico. Petricola dichiara in conclusione che «ci troviamo di fronte alla necessità di raccogliere una grande eredità, ma anche di valutarne i nodi problematici e le questioni aperte, per poter rilanciare l'attualità delle sue pro-vocazioni» (p. 159). Fra tali questioni elenca «il rapporto tra metafisica e filosofia della religione, tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica, tra ermeneutica e filosofie del linguaggio, tra filosofia e teologia» (p. 165), senza però incaricarsi di affrontarle. Un aspetto che, a nostro avviso, avrebbe meritato un approfondimento maggiore è il debito nei riguardi del protestantesimo dialettico, che sembra indurre Mancini a privilegiare unilateralmente l'*analogia fidei* sull'*analogia entis*, irrinunciabile per la teologia cattolica. Non mancano purtroppo alcuni spiacevoli refusi (come l'uso spesso scorretto di «Id.» e «*ivi*» nelle note a piè di pagina, che hanno senso solo se si riferiscono all'autore o all'opera citati immediatamente prima), mentre rammarica l'assenza dell'indice onomastico.

Pasquale Bua

A. Da Re, *Le parole dell'etica*, Mondadori, Milano 2010, pp. 215, € 18,00.
ISBN: 978-88-61593-45-9.

Se, con riferimento alla metafisica del suo tempo, Kant poteva con buona ragione lamentare che essa era venuta a trovarsi in mezzo ad un "ginepraio di contraddizioni", dal quale la metafisica usciva fortemente indebolita e messa in una situazione di forte incertezza, al giorno d'oggi questa stessa osservazione potrebbe essere ripetuta per l'etica. Il frantumato contesto culturale contemporaneo, che ha eroso le basi tradizionalmente riconosciute come fondanti la ricerca di criteri di azione validi, quali ad esempio il comandamento divino, la natura, sotto alcuni aspetti persino il buon senso, sembra consegnare la ricerca etica ad un destino di private emozioni.

Viviamo un'epoca di reciproca estraneità morale, abitiamo un po' tutti una inattesa e sotto molti aspetti problematica condizione di incomunicabilità morale. Le strade che attraversano la regione dell'etica non conducono più tutte a Roma, come ha concluso con efficace plasticità il filosofo statunitense H. Tristram Engelhardt. Abbiamo dunque un forte

bisogno di riannodare le linee di fondo per un discorso etico che possa ancora valere come riconosciuto e condiviso.

Questo è lo sfondo entro cui si muove l'agile volume, con cui Antonio Da Re si ripromette di aiutare il lettore a recuperare il filo di una riflessione etica matura e consapevole. Ne vien fuori così "una sorta di lessico del pensiero morale", per usare le parole dello stesso Autore, che affronta con taglio problematicamente teoretico, e tuttavia sempre attento alla storia dei concetti, le questioni centrali della filosofia morale. Che viene intesa anzitutto come una pratica riflessiva tipica e propria del soggetto umano, chiamato ad interrogarsi e prendere posizione in merito a scelte, deliberazioni, azioni che lo riguardano come singolo attore ma anche come membro della famiglia umana. Questa "riflessività critica dell'etica" va articolata in parallelo con un secondo compito essenziale, rappresentato dalla "cura di sé intesa come cura dei tratti del carattere". Si incontrano in tal modo due approcci che la riflessione etica ha saputo sviluppare nel corso della sua millenaria ricerca, quello antico tipico dell'etica aristotelica delle virtù, riletta attraverso la lente della meditazione agostiniana della persona, e quello moderno, che a partire da Kant ha sottolineato la dimensione dell'analisi critica della concreta prassi del soggetto agente. La delineazione dell'orizzonte della ricerca etica si precisa ulteriormente mediante una attenta analisi di un successivo duplice livello, lungo il quale si dipana il sapere etico, quello che concerne la distinzione e la relazione tra la riflessione metaetica e l'istanza normativa. La prima, problematizzando l'etica e ricercando lo statuto epistemologico del sapere pratico, fornisce in qualche modo come la base per l'indagine delle diverse e concrete modalità di argomentazione e di formulazione dei giudizi morali, la cui costruzione a partire dai diversi fondamenti di valore è compito della seconda offrire.

Una volta definito il perimetro della ricerca, Da Re guida il lettore a riflettere su alcune questioni che urgono nel dibattito contemporaneo: il problema dell'universalità dei princìpi etici, necessari per poter custodire un nucleo morale fondamentale; quello della validità della pretesa del naturalismo di determinare i tratti di fondo dell'agire umano, sottraendo in questo modo all'etica il compito di esercitare la funzione riflessiva per consegnarla alla etologia o alla genetica, versioni contemporanee di una fallacia naturalistica continuamente in agguato; la questione sempre attuale e mai conclusa della difficile conciliazione della esigente libertà del singolo con la obbligante responsabilità del suo agire; la natura del conflitto morale, colto sulla scorta della riflessione di Scheler e Ricoeur nella sua dimensione di evento tragico, dove le prospettive assiologiche in competizione richiedono di essere tutte rispettate. Un ultimo capitolo dedicato all'etica applicata, di cui l'Autore cerca di ricostruire i fattori e le cause che ne hanno determinato lo stesso costituirsi, chiude il lavoro, che può costituire un prezioso punto di partenza per quanti vogliano prender confidenza ed entrare dentro il mondo dell'etica, questa pratica umana, quanto mai appassionante e necessaria per condurre un'esistenza umana degna ed autentica.

Walter Fratticci

B. STARNINO (cur.), *Il valore della testimonianza come sfida educativa*, Teseo Editore, Frosinone 2010, pp. 160. € 16,50. ISBN: 978-88-96476-18-5.

Il documento *Educare alla vita buona del Vangelo* (Orientamenti Pastorali dei Vescovi Italiani per il decennio 2010-2020) potrebbe essere "tradotto" nel linguaggio pedagogico come educazione alla vita buona, vera, bella, in quanto "*ens, bonum, verum et pulchrum convertuntur*", secondo il modello di Cristo «Via, Verità e Vita» (Gv 14,6): un'educazione, dunque, che prenda via dalla Verità per farsi vita in quanto l'*actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*, al fare, all'agire secondo l'insegnamento di Cristo.

Alla verità, inoltre, è strettamente collegata la libertà: «la verità vi renderà liberi» (Gv 8,32). Dopo aver creato l'uomo, Dio lo pone al centro del mondo conferendogli libertà e dignità in quanto persona fatta a Sua immagine e somiglianza. Di conseguenza il concetto di persona precede la cultura e la società; è un concetto più che denotativo, connotativo: prima che indicare qualcuno da un punto di vista fisico, il termine persona esprime essenzialmente un concetto etico-religioso; evoca valore, dignità, rispetto. L'uomo, quindi, consapevole di essere fatto di polvere ma anche di potersi elevare, volendo, alle più alte vette spirituali della vita, dovrebbe dare testimonianza di verità, di bene e di bellezza nel suo agire quotidiano e nelle diverse attività, nelle quali egli esplica la sua vita umana, sociale, professionale.

Il titolo del libro *Il valore della testimonianza come sfida educativa*, le cui parti il Curatore, firmatario diretto dell'ultima (cap. IV), cuce abilmente grazie all'apporto speculativo di Filippo Carcione (cap. I), Vincenzo Alonzo (cap. II) e Augusto Ciaraldi (cap. III), riassume efficacemente le tematiche in esso affrontate e sviluppate. In particolare, il termine "sfida" vuole essere una consapevole e voluta provocazione (dall'etimologia *pro* = avanti, fuori + *vocare* = chiamare): pedagogicamente, far venire fuori dall'uomo la sua parte più umana, più vera, più buona, più bella, in una società tendenzialmente rivolta ad apprezzare le apparenze e le mode del momento, poco propensa ad apprezzare i valori espressivi delle autentiche e vere esigenze della natura umana.

Le Persone Trinitarie e la persona umana consustanziate di amore, di relazionalità e di reciprocità (cap. I), costituiscono il fondamento teologico alle successive dinamiche pedagogiche presentate nei capitoli seguenti, prospettando una formazione della persona umana che «si sostanzia in un obiettivo educativo, che, senza arroccarsi in fondamentalismi di campanile o disincarnarsi negli eccessi della globalizzazione, la porta quotidianamente a lavorare per trasformare sempre più la *società* in *comunità* e la *comunicazione* in *comunione*, ovvero edificare una rete planetaria che dalla dimensione civile si dilati a quella affettiva, scongelando gradualmente l'assenza di dialogo ma senza mai precipitare nell'invadenza delle coscienze, perseguendo costantemente l'interesse pubblico (*bene comune*) ma senza coartare la dignità del privato, ricordando che la morale è del "fine" ma anche dei "mezzi", governando bene il progresso scientifico senza subirlo come cavia o cliente (dalla bioetica all'informatica)» (pp. 42-43).

I capitoli centrali (II-III), rispettivamente, presentano l'educazione della persona nella famiglia e nella scuola; ne mettono in evidenza l'importanza e il significato pedagogico ai fini anche dell'educazione sociale e comunitaria: «Formazione, educazione e istruzione sono i termini essenziali per la costruzione libera e responsabile dell'uomo nella sua interezza e nella sua originalità. L'ambiente in cui si compie, si svolge e si manifesta primariamente l'educazione è la famiglia, in cui si acquisiscono dinamiche comportamentali anche in vista delle future relazioni interpersonali e sociali. Di qui la necessità di una pedagogia della famiglia e di una educazione alla famiglia ... Oltre alla famiglia, la scuola ed il lavoro rappresentano risorse fondamentali che contribuiscono a esplicitare, promuovere, sviluppare, a seconda dei casi, la formazione della persona sia in senso soggettivo-morale che sociale e comunitario» (pp. 10-11).

L'ultimo capitolo è dedicato all'analisi pedagogica della bellezza come fruizione estetica e come espressione e rivelazione del Bene: «La bellezza non può essere ed esistere se non dove c'è la luce del trascendente, dell'interiorità, dell'alterità, dell'ulteriorità, dell'indescrivibile, del mistero, dello spirito libero che vive, rinasce, si espande in direzioni, spazi e tempi che quasi sempre sfuggono alla logica e ai suoi criteri e alla ragione, soprattutto quando questa si mostra come facoltà troppo rigida, schematica ed autoreferenziale. L'obiettivo *più bello* e *più buono* dal punto di vista pedagogico diventa, perciò, la formazione dell'uomo come persona vivente la sua dimensione terrestre e spirituale insieme agli altri esseri viventi e alle cose messe a sua disposizione per costruire insieme una comune civiltà dell'amore» (p. 152).

Il libro è, dunque, il prodotto di analisi e di argomentazioni interdisciplinari; contestualmente, vuole essere strumento didattico ed occasione per ulteriori approfondimenti, integrazioni e ricerche, nel segno genuino di quanto lascia al lettore l'introduzione del Curatore: «Albert Einsein diceva che la scienza è tale se presuppone e ammette anche il mistero; confrontarsi con questo "qualcosa altro" rappresenta anche una necessità oltre che un'esigenza tecnica umana che andrebbe coltivata per giustificare e dare significato a quello che è il prodotto del fare, ma anche a collocare questo fare nel più ampio contesto del significato da dare alla nostra esistenza e alla vita umana» (p. 12).

Angelo Molle

Finito di stampare nel mese di giugno 2012
presso la Tipografia Arte Stampa Editore
Roccasecca - FR