



Recensioni

Peter Schäfer, *Gesù nel Talmud*, Paideia, Torino 2021, 236 pp.

Traduzione italiana dell'edizione originale americana del 2007 *Jesus in the Talmud*, questo libro è opera del discepolo di Martin Hengel Peter Schäfer, professore per molti anni a Princeton ed esperto dei rapporti tra giudaismo e cristianesimo.

Il saggio analizza il modo in cui il Talmud, scritto fondativo del giudaismo rabbinico nella tarda antichità, presenta la figura di Gesù di Nazaret in quanto fondatore del cristianesimo. Schäfer fa rientrare nella categoria di Talmud l'intero *corpus* della letteratura rabbinica, quindi non solo in senso stretto il Talmud palestinese (sec. V d.C.) e quello babilonese (sec. VII d.C.), ma anche la Mishnah e la Tosefta (le prime due raccolte di decisioni legali, scritte nel sec. III d.C.) e i Midrashim (commenti rabbinici alla Bibbia ebraica). Invece, trattandosi di un trattato polemico più recente, non vengono incluse nel *corpus* di questi scritti le *Toledot Jeshu*.

La letteratura rabbinica non dedica molta attenzione al tema del cristianesimo e del suo fondatore, eppure nel Talmud si trovano diversi riferimenti a Cristo ed anche a sua madre Maria. Non si incontrano mai brani narrativi dedicati

principalmente a loro. Gesù e Maria vengono citati in modo abbastanza incidentale, in connessione ad altre questioni. Non è errato affermare che Cristo appare nel Talmud in modo sporadico. Si può quindi porre legittimamente la domanda circa l'opportunità di scrivere un saggio su un tema che appare tutto sommato poco rilevante. A ciò si aggiunga che Schäfer non è il primo a pubblicare uno studio in materia. Se già si è scritto in passato riguardo ad un tema che appare così marginale, perché dedicare ad esso un nuovo libro? L'autore risponde che lo studio della figura di Cristo nel giudaismo rabbinico, più che interessare in sé, è utile per ricostruire i rapporti tra giudaismo e cristianesimo: «Gesù può anche non essere menzionato esplicitamente, ma il cristianesimo, il movimento che egli ha messo in moto, è certo oggetto di discussione» (17) da parte del giudaismo rabbinico. Questo libro, quindi, più che per acquisire dettagli storici su Cristo reperiti in fonti extrabibliche, è utile per ricostruire l'atteggiamento con cui, nella tarda antichità, ci si poneva da parte rabbinica nei confronti della comunità cristiana.

Sin dal medioevo, diversi autori si sono dedicati allo studio dei documenti rabbinici. Uno dei trattati più famosi dell'epoca è il *Pugio fidei* del domenicano

catalano Raimondo Martí: un trattato fortemente polemico, che esercitò largo influsso sulla produzione immediatamente posteriore. Anche in età moderna, lo studio da parte cristiana di questa letteratura fu condotto perlopiù in funzione di una certa ostilità verso il popolo ebraico. Un approccio più critico ai testi comincia solo nel XIX secolo. Ad inizio del secolo seguente, Travers Herford pubblicò il noto saggio *Christianity in Talmud and Midrash* (1903). Gli studiosi più recenti riconoscono a questo fortunato volume un pregio ed un limite: il pregio è quello di trattare le fonti in modo più critico rispetto ad analoghi tentativi precedenti (soprattutto non concedendo a questi documenti troppa importanza per la ricostruzione del “Gesù storico”), mentre il limite è rappresentato dal massimalismo per cui Herford identifica tutti gli “eretici” di cui parlano le fonti rabbiniche con i cristiani, interpretando inoltre molti brani dubbi come riferibili sicuramente a Cristo. Più accorto fu il quasi contemporaneo approccio di Hermann Strack nel suo *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* (1910).

Tra i testi pubblicati più di recente spicca sugli altri *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, pubblicato da Johann Maier nel 1978. Menzionare questo studio è importante anche perché di fatto Schäfer lo sceglie come bersaglio principale della propria opposizione, pubblicando questo suo volume proprio come correttivo per le tesi di Maier. Schäfer riconosce l’acribia scientifica di Maier, attestando che la sua opera è «l’esposizione più esaustiva e scrupolosamente documentata sull’argomento fino a oggi» (22). Maier entra anche nei più piccoli dettagli dell’analisi storica e filologica e analizza in modo quasi

estenuante ogni passo del Talmud in cui sia mai stato visto un riferimento a Gesù. Il giudizio di Schäfer resta però impietoso: «Quello che Maier in definitiva offre è un esercizio eccessivo di acribia critica che non porta da nessuna parte» (23). Mentre Herford aveva peccato di massimalismo, Maier cade nel minimalismo: secondo lui, non c’è in pratica neanche un passo della letteratura rabbinica che parli veramente di Gesù. O, per essere più precisi, non v’è nulla in tale letteratura che contribuisca a ricostruire il “Gesù storico”, perché i rabbini non sapevano nulla di storicamente fondato su Cristo e, quando ne scrivevano, lo facevano in base a motivi polemici, oppure a menzogne e leggende.

A differenza di Maier, Schäfer prende intenzionalmente le mosse dall’assunto che le fonti, fino a prova contraria, si riferiscono a Gesù. Ma questo non significa che l’autore ne sostenga la storicità. Per Schäfer, infatti, collegare i due aspetti ha rappresentato l’errore capitale di Maier, perché questi volle dimostrare che le fonti rabbiniche, essendo di origine polemica e leggendaria, non hanno alcun valore riguardo alla conoscenza del “Gesù storico”, in quanto sono molto tardive e il loro contenuto discorda dal Nuovo Testamento. Schäfer è ovviamente d’accordo che gran parte del materiale a noi pervenuto sia relativamente recente (e infatti i passi più significativi su Gesù compaiono nel Talmud babilonese), ma dissente da Maier riguardo al fatto che, detto questo, la questione sia da considerarsi conclusa. Egli sostiene che le narrazioni rabbiniche su Gesù e la sua famiglia (soprattutto sulla madre) «sono contronarrazioni intenzionali e altamente elaborate dei racconti sulla vita e la morte di Gesù che si leggono nei vangeli – sono narrazioni che

presuppongono una conoscenza analitica del Nuovo Testamento, in particolare del vangelo di Giovanni» (27). I rabbini, dunque, intendono parodiare i testi evangelici, in particolare quelli che riguardano l'inizio e la fine della vita di Cristo (nascita e morte), allo scopo di contestare la fede cristiana in Gesù come Figlio di Dio e Messia. I testi rabbinici, inoltre, rispondono alle accuse di parte cristiana circa la responsabilità ebraica nell'eliminazione di Cristo. Il Talmud non nega affatto tale responsabilità, ma presenta l'agire dei giudei per eliminare Gesù come un merito, anziché una colpa. I testi, infine, contraddicono anche la fede cristiana nella risurrezione di Gesù, perché lo presentano addirittura dannato all'inferno, descrivendo la pena a lui inflitta con dettagli che qui ripugna riportare, ma che il lettore interessato troverà nel capitolo del volume intitolato «La punizione di Gesù all'inferno» (131ss).

Contributo peculiare di questo studio è di far emergere che i testi rabbinici, più che fornire informazioni storiche attendibili su Cristo e Maria, forniscono informazioni sul rapporto tra cristianesimo e giudaismo. Il fatto che le fonti palestinesi e quelle babilonesi mostrino un atteggiamento ben diverso nei confronti di Cristo non fa altro che evidenziare i diversi rapporti degli ebrei di luoghi ed epoche differenti con i cristiani. Distanziandosi di nuovo dalla posizione di Maier, Schäfer ritiene di conseguenza che, più che concentrarsi sulla differenza tra fonti antiche e fonti più recenti, sia necessario focalizzare le differenze tra fonti palestinesi e babilonesi. Le condizioni politiche e religiose diverse sotto cui vissero i giudei in tali contesti generarono atteggiamenti differenti nei confronti dei cristiani. I testi rabbinici che parlano del fondatore della religione

cristiana non dicono nulla di storicamente valido su di lui, mettendo invece in luce la complessa storia dei rapporti tra ebrei e cristiani di diverse epoche e diversi luoghi.

Mauro Gagliardi

Dermot Ryan, L.C., *Right Intention in the sacrament of Orders - discerning a priestly vocation. A study of the term *recta intentio* in c.1029 CIC/1983.* Dissertation for the Doctorate in the Faculty of Canon Law of the Pontifical Gregorian University, Roma [s.n.] 2010, 287 pp.

Il Discernimento di una vocazione sacerdotale non è stato mai un'impresa semplice. I formatori nei seminari, i Vescovi e tutti coloro che si impegnano a guidare o accompagnare i seminaristi nella Chiesa Cattolica oggi, possono trovare un grande aiuto nell'elenco dei segni di una vocazione divina che offre il Diritto Canonico: «Agli ordini siano promossi solo coloro che, su prudente giudizio del proprio Vescovo o del superiore maggiore competente, tutto ponderato, hanno integra fede, siano mossi da retta intenzione, posseggano la debita scienza, godano di buona stima, siano dotati di integri costumi e di provate virtù, e delle altre qualità fisiche e psichiche congruenti don l'ordine da ricevere» (CIC/1983 can. 1029)¹.

Perché *recta intentio* è menzionato nel CIC/1983 come un requisito per la liceità del sacramento dell'ordine, quando tale concetto non è presente nel CIC/1917, eccetto che nel canone 538² come un requisito per l'ammissione alla vita religiosa? Quali sono i segni nel candidato che potrebbero mostrare una *retta intenzione*?

Si cerca di rispondere a queste domande nella **Prima Parte** di questo libro con un esame meticoloso delle fonti del CIC/1917 che usa il termine *recta intentio* come requisito per l'ammissione alla vita religiosa. Nella **Seconda Parte** si esamina il periodo tra il 1917 ed il 1983, allo scopo di capire come e perché la *recta intentio* venne inclusa nel can. 1029 come requisito per il sacramento dell'ordine. La **Terza Parte** tratta la presenza della *recta intentio* nella liturgia con il fine di arricchire ulteriormente le conclusioni teologiche e canonistiche. Con il proposito di scoprire il significato di *recta intenzione* ed il suo *iter* canonico, partendo dal decreto di Graziano e arrivando fino ai nostri giorni, si analizzano tutti i testi rilevanti, alla ricerca di qualche indizio o considerazione connessa con questo termine.

Nella **Prima Parte** dell'indagine, un esame accurato delle antiche fonti dell'unico canone presente nel Codice Pio-Benedettino, nel quale è usata l'espressione *recta intentio*, porta direttamente all'esame del decreto di Graziano. Questo ha permesso un contatto diretto con un corpo di legislazioni che risalgono al settimo secolo, nelle quali era evidente che la Chiesa si preoccupasse di assicurare che solamente coloro che avevano una chiamata divina ricevevano il permesso di entrare in convento. In questo senso, le motivazioni non corrette furono spesso considerate inaccettabili. Dopo, nel 1587, Papa Sisto V nel *Cum de omnibus*, parlava dei molti "non piamente intenzionati" che stavano entrando alla vita religiosa, e di come l'aspirante religioso avrebbe dovuto possedere il desiderio manifesto di rispondere in obbedienza alla chiamata di Dio, con devozione e pietà. Il punto d'arrivo

di questo studio permette di considerare questa pietra miliare della legislazione sistina come l'indicazione più chiara di un pontefice, prima del ventesimo secolo, nell'identificare la *recta intenzione* come segno di una vocazione divina. Ma l'attuale espressione *recta intentio* quale segno di una *vocatio divina*, stando a quanto ha mostrato questo studio, non fu mai usata nei documenti della Santa Sede prima del ventesimo secolo.

Una ricerca nell'Archivio Segreto del Vaticano (oggi chiamato Archivio Apostolico) rivela che nel 1906 A. Vermeersch, professore della P.U.G. e fondatore di *Periodica*, in qualità di eminente consultore per il secondo libro (*De Religiosis*) del Codice del 1917, non fece nessuna menzione della *recta intentio* come requisito per l'ammissione alla vita religiosa. Ancora lo stesso Vermeersch, in un articolo scritto per l'edizione del 1912 dell'Enciclopedia Cattolica, aleatoriamente, ma specificamente, dichiara d'essere d'accordo con Sant'Alfonso de' Ligouri, quando afferma che un candidato libero da impedimenti, mosso da *recta intenzione* e come tale considerato dal superiore è chiamato alla vita religiosa.

Vermeersch e tutti gli altri esperti coinvolti nella redazione del Codice del 1917 applicarono le loro abilità canonistiche ai testi canonici e legislativi, come uomini immersi nella nostra ricca eredità bi-millennaria di teologia morale e spirituale, all'interno della quale essi stessi si erano formati. Per questa ragione, un capitolo dedito ad esplorare il significato di *recta intentio* negli scritti di un teologo eminente come San Tommaso d'Aquino ha arricchito la comprensione di *recta intentio*, specialmente nel senso di un processo psicologico, e ha permesso di apprezzare meglio l'importanza della

retta intenzione da un punto di vista morale e giuridico.

Una sottostimata fonte-chiave venne alla luce sotto forma di una lettera pubblicata nel 1912 negli *Acta Apostolicae Sedis*, firmata dall'allora Segretario di Stato Rafael Merry del Val. Questo testo è il risultato del lavoro di un eletto di teologi e di cardinali e venne approvato formalmente dal Papa Pio X durante l'Udienza speciale del 26 giugno 1912. Questo è il primo documento ufficiale della Chiesa Cattolica che inserisce la *recta intentio* fra i requisiti dei candidati all'ordine. Il testo, che spiega tre chiari punti dottrinali sulla vocazione sacerdotale, ha la struttura di una lettera indirizzata a Karol De Cormont, Vescovo della diocesi di Aire in Francia, riguardante un libro intitolato: *La Vocation Sacerdotale*³, scritto nel 1909 da un canonico della diocesi, Giuseppe Lahitton, e che suscitò numerose controversie.

Un breve sguardo al libro *La Vocation Sacerdotale* introduce il lettore ad un importante dibattito teologico riguardante il significato ed il ruolo della *recta intentio* all'interno del sacerdozio inteso come chiamata divina.

La prima edizione nel 1909 de *La Vocation Sacerdotale* esponeva due teorie che cercavano di spiegare il sacerdozio come una chiamata divina. La seconda teoria più moderna vide la luce all'inizio del XIX secolo e, secondo Lahitton, era sbagliata per diverse ragioni. In primo luogo, metteva troppa enfasi sulla vocazione come chiamata di Dio ad un giovane, come una voce interiore che poteva essere sentita con forza, talvolta con una costante e quasi irresistibile *attrazione*. Gli altri segni della vocazione avevano meno importanza. Sembrava quasi che Dio avesse predestinato un ragazzo fin dall'eternità

ad essere suo sacerdote; di conseguenza, andare contro la "predestinazione" divina era peccato grave. Questo condusse successivamente al pericolo di "avere quasi il diritto" di essere ordinato e di conseguenza il vescovo non aveva un gran peso specifico nella questione. Lahitton non tralasciò parola alcuna nella sua critica a questa teoria, ma citò molti rispettabili teologi che erroneamente avevano abbracciato tale falsa dottrina. Ovviamente ne seguì una vera controversia sul tema in questione.⁴

Lahitton affermò d'essere il difensore della vera dottrina ribassando il ruolo preponderante di tale potente chiamata di Dio e rivitalizzando quello della *retta intenzione* della persona che sente la chiamata e la segue. In questa maniera, viene rispettata la libertà personale dell'individuo, la chiamata di Dio non viene vista come una forza opprimente e di conseguenza non è più necessariamente tanto peccaminoso il rifiutarla. Inoltre, la posizione del vescovo come rappresentante della Chiesa è rispettata ed evidenziata *nel ruolo che egli gioca* nella vocazione come colui che chiama ed ordina i *virii probati*, uomini che sono stati esaminati ed hanno provato che possiedono le qualità necessarie. Questi potrebbero non avere necessariamente sempre, come condizione per l'ordinazione, un'*attrazione* verso il sacerdozio come tale. Il vescovo, quindi, non è obbligato a vedere se il candidato ha avuto una chiamata divina all'infuori della chiamata all'ordinazione che lui gli rivolge come vescovo. Per rafforzare la sua posizione, Lahitton rimanda al tempo del Concilio di Trento e al catechismo tridentino per mostrare che la Chiesa ha sempre "chiamato" e ordinato degli uomini, molti dei quali non sentivano assolutamente una potente chiamata di Dio, e

di fatto alle volte ne provavano addirittura una certa avversione.

La controversia di Lahitton non solo era fondamentale per provocare un'importante risposta autorevole del Magistero della Chiesa, ma anche perché portò alla luce la necessità di capire più chiaramente il *ruolo ecclesiastico* all'interno della dinamica di una vocazione divina, un problema che è ancora dibattuto ai nostri giorni. Nella breve lettera scritta dal Segretario di Stato, troviamo le seguenti asserzioni che, tradotte liberamente dal latino, potrebbe suonare così:

Il libro intitolato *La vocazione sacerdotale*, scritto dal Canonico Joseph Lahitton, in nessun modo è da disapprovare; al contrario, dal momento che include i punti seguenti, è da lodare egregiamente: 1° nessuno ha alcun diritto all'ordinazione prima della libera elezione (*electionem*) del vescovo. 2° La condizione nel candidato alla quale si dovrebbe fare attenzione e che comunemente viene chiamata *vocazione sacerdotale*, non consiste, almeno non necessariamente, né in circostanze comuni, in una sorta d'attrazione interiore (*adspiratione*) o invito dello Spirito Santo a diventare sacerdote. 3° Piuttosto, al contrario, al candidato che si deve ordinare non si richiede nient'altro all'infuori del fatto che questi possa essere debitamente chiamato dal vescovo, che possieda una *recta intentio*, di preferenza dotato dei doni di natura e di grazia, e che si mostri degno di quello *status vivendi* per la sua probità ed alto livello della dottrina, a tal punto che ci sia una solida speranza che nel futuro come sacerdote potrà compiere a pieno la sua missione e che sarà capace di osservare santamente i propri precetti.⁵

Lahitton aveva un'idea molto particolare del ruolo del vescovo come

rappresentante dello stesso «Cristo che chiama». La chiamata del vescovo era «un'incarnazione» della chiamata di Cristo: «Dio chiama per mezzo del vescovo così come ordina attraverso il vescovo». Sembrerebbe che fosse proprio questo il punto della controversia e l'apparente esagerazione che Pio X, che ormai si stava spegnendo, indicava come doverosa di essere puntualizzata quando scrisse il 6 gennaio 1914, al Cardinale Gasparri allegando una copia della lettera del Card. Merry del Val: «Vostra Eminenza può decidere se sia opportuno o meno correggere l'Abate Lahitton, autore del libro che era l'oggetto della controversia». Gasparri spedì questa lettera al Rev. Benedetto Ojetti, in maniera che la prendesse in considerazione nel momento in cui avesse revisionato i canoni sulla vocazione sacerdotale, che stavano per essere inclusi nel Codice.⁶

Ulteriori investigazioni nell'Archivio Apostolico del Vaticano riguardo alla fase preparatoria dei canoni sul sacramento dell'ordine, verificano che il concetto di *recta intentio* era familiare ad esperti quali Francesco Heiner, Pio Langonio e specialmente Francesco Wernz. Comunque, non tutti i consulenti riservarono al termine ed al concetto la stessa importanza.

Basato sull'analisi di questi testi, credo che sia corretto dire che la *recta intentio* nel CIC/1917 c. 538 sia in stretta relazione con la *recta intentio* del c. 1029, poiché in ambedue i casi la Chiesa tratta del discernimento e della accettazione della vocazione divina.

La Seconda Parte di questa ricerca è dedicata ad esaminare le fonti rilevanti del c. 1029 e le restanti fonti del c. 597 §1 (che nel CIC/1983 stabilisce la *recta intentio* come una condizione per

l'ammissione alla vita religiosa), al fine di tracciare il probabile *iter* della *retta intenzione* tra il 1917 ed il 1983.

Tre dei pontefici che seguirono dopo Pio X affrontarono in modo diverso il problema del ruolo della Chiesa nelle vocazioni sacerdotali.

Al tempo di Pio XI, l'Istruzione *Quam ingens* (1930) tentò in ogni modo possibile, sulla linea del Concilio di Trento, di offrire degli orientamenti per evitare l'ordinazione di «coloro che non hanno una vocazione divina». Per questa ragione, l'istruzione prescrive che il vescovo deve scoprire quale sia l'intenzione del candidato. Inoltre, si richiede che il candidato, scrivendo di suo pugno, affermi sotto giuramento di sapere e di sentire d'avere la vocazione divina. Come ha rivelato fino ad ora questo studio, nessun altro documento prima o dopo la *Quam ingens* aveva posto una tale restrizione all'aspirante agli ordini. L'istruzione inoltre richiede che il vescovo verifichi se il candidato abbia una genuina vocazione prima di ordinarlo, e in questa direzione è addirittura incoraggiato a raccogliere informazioni dal direttore spirituale del candidato. Chiaramente, quindi, questo «sapere e sentire la vocazione» è un qualcosa di importante che sta avvenendo, al di là del controllo del vescovo ordinante e non spinto dal suo chiamare il candidato agli ordini, come Lahitton sembrava voler indicare. Inoltre, la *Quam ingens* sembra accentuare, come nessun altro documento della Santa Sede fino ad allora, la preoccupazione della Chiesa di accettare fra le file degli ordinandi solamente quelli che possiedono una genuina vocazione divina, quasi fino al punto d'invadere l'intimità dell'aspirante. Dev'essere ricordato che il corrispondente documento per i religiosi che venne promulgato un anno

più tardi, *Quantum Religionis*, aveva un tono più sfumato a questo riguardo.

Cinque anni dopo la *Quam ingens*, nel n. 70 dell'enciclica *Ad catholici sacerdotii* del medesimo Papa, la *retta intenzione* nell'aspirante è presentata come il «ben risaputo» criterio principale per scoprire una vocazione sacerdotale. La maniera quasi informale con la quale scrive Pio XI sembrerebbe confermare un altro punto che questo studio ha portato alla luce, cioè che la *recta intentio* era un concetto ben conosciuto, anche prima del CIC/1917, ma che solamente in questa enciclica per la prima volta riceveva l'onore d'essere annoverata fra gli strumenti ecclesiastici per discernere una vocazione divina. Una volta che l'utilizzo *ecclesiale* della *recta intentio* venne allo scoperto, divenne più chiara la sua utilità *canonica* e così la sua effettiva e definitiva inclusione nel c.1029 del CIC/1983.

Può essere ulteriormente affermato che un paragone fra la lettera del Card. Merry del Val ed il n. 70 della *Ad catholici sacerdotii* non lascia nessun dubbio sul fatto che Pio XI abbia usato come fonte per questa parte dell'enciclica la succitata lettera del Card. Merry del Val. Comunque sia, l'enciclica *Ad catholici sacerdotii* pone la dottrina della *retta intenzione* su un piano molto più autorevole rispetto alla lettera di Merry del Val, una lettera scritta da un Segretario di Stato e che perciò risiede più nel contesto del buon governo.

Pio XII nella *Sedes Sapientiae*, dirige l'attenzione sulla grave responsabilità dell'autorità gerarchica della Chiesa, nel suo ruolo *ecclesiastico*, di accettare solamente quegli uomini che sono chiamati da Dio. Il compito di verificare una vocazione, di nutrirla e di formarla, è chiamato «dimensione ecclesiastica» della

vocazione divina. Così sembrerebbe che la concezione di Lahitton del ruolo ecclesiastico della gerarchia («la chiamata del vescovo è l'incarnazione della chiamata di Cristo») venga chiaramente sfumata nella Costituzione Apostolica di Pio XII, come uno *scoprire* la chiamata divina, prima di *chiamare* l'aspirante all'ordinazione.

La fase preparatoria del Concilio Vaticano II costituisce lo scenario della definitiva ascesa del termine *retta intenzione* nei documenti conciliari del Vaticano II. La preoccupazione di spiegare e chiarire la responsabilità ecclesiastica nell'accettare e nell'ordinare i candidati al sacerdozio condusse ad una comprensione più profonda del ruolo centrale della *retta intenzione* nella verifica di una vocazione divina. I pontificati di Pio XI e Pio XII, e poi particolarmente la *Summi Dei Verbum* di Paolo VI, ebbero un ruolo preponderante in questo processo.

La lettera di Merry del Val, sebbene realmente di poco peso nello sviluppo dei canoni che riguardano l'ordinazione sacerdotale nel CIC/1917, ebbe un'influenza considerevole sui documenti del Vaticano II riguardanti il sacerdozio e, di conseguenza, sull'effettiva redazione finale del c. 1029. Stranamente, comunque, proprio questo documento non compare come fonte del c. 1029.

La ricerca negli archivi del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi ha mostrato che tra tutti gli enti consultati soltanto uno ha espresso la necessità d'includere la *retta intenzione* nel c. 1029. In una lettera datata il 20 gennaio 1976, indirizzata al Cardinale Felici e firmata dal Rev.do Hervé Carrier, Rettore della Pontificia Università Gregoriana di Roma, vengono rilevati tre punti deboli riguardanti il c. 213 (che poi diventò il c.

1029). Il terzo punto debole fa menzione di alcuni requisiti che devono essere presenti nei candidati all'ordinazione, come la «completa libertà, la retta intenzione *che è l'intenzione del ministero*, ed altre qualità come quelle espresse nel c. 233 §3, 1° che avrebbero dovuto essere incluse meglio in questo canone».⁷

Alla radice dell'inclusione del concetto di *retta intenzione* in questo canone vi sono evidenti ragioni teologiche, espresse in modo molto conciso, che nascono da una corretta comprensione della vocazione divina. Queste ragioni prevalsero nel CIC/1983 mentre non era stato così nel CIC/1917.

Nella Terza Parte di questa indagine, l'esame approfondito della nuova liturgia di ordinazione, che è emersa pure dal Concilio Vaticano Secondo, ha confermato ulteriormente l'analisi fatta finora. Le promesse che sono suscitate dal vescovo nel «rito di ammissione dei candidati al diaconato ed al sacerdozio», in effetti, manifestano la *retta intenzione* di ogni candidato e permettono al vescovo di chiamare così al sacerdozio solamente quelli che apparentemente possiedono una vera vocazione. Nel rito stesso dell'ordinazione, la *retta intenzione* diventa effettivamente una *promessa*, una promessa a rimanere fedele al proposito del grado dell'ordine che viene abbracciato.

La Messa Crismale, al momento del rinnovamento delle promesse sacerdotali, ci porta ad apprezzare la *retta intenzione* dalla prospettiva del suo rinnovamento. Così, il senso della *retta intenzione* nel c. 1029 non può essere pienamente colto a meno che non sia compreso come facente parte di un quartetto: *vocatio, recta intentio, promissio, renovatio*. Ed è precisamente il rinnovamento della *retta*

intenzione che rivela la sua importanza, non solo per la liceità dell'ordinazione in se stessa (e cioè *prima* degli ordini) ma anche per il "retto vivere" del sacerdozio *dopo* l'ordinazione. Un prete che assume come una base quotidiana la propria *retta intenzione*, sta effettivamente vivendo non per se stesso, ma piuttosto per la *salus animarum*, la salvezza eterna delle anime, che è la "legge suprema della Chiesa" e la vera intenzione del ministero sacerdotale.

Conclusioni generali

1) Questo studio apre orizzonti per ulteriori investigazioni e per alcune raccomandazioni pratiche. Una di queste raccomandazioni si riferisce al c. 233 che stabilisce che è un dovere dell'intera comunità cristiana il promuovere le vocazioni. Questa raccomandazione sarebbe utile anche nell'ulteriore perfezionamento dei canoni seguenti (cc. 234-264), che delineano il ruolo speciale dei seminari minori e maggiori nella formazione dei chierici. La proposta è che il criterio della *retta intenzione* debba essere conosciuto e adottato da tutti coloro che promuovono e collaborano al discernimento di una genuina vocazione, specialmente i vescovi, i rettori di seminari, i formatori, gli incaricati della promozione vocazionale e i direttori spirituali. L'importanza di sviluppare la *retta intenzione* dei seminaristi come requisito per l'ammissione all'ordine e per la dimensione "ecclesiastica" della vocazione, è espressa in modo succinto come nessun altro se non da Lahitton, quando dice: «un candidato virtuoso veramente *probus* non si presenterà agli ordini con un'intenzione difettosa. D'altra parte, la *retta intenzione* è il vero compito della formazione sacerdotale. Da qui viene che San Tommaso ed il Concilio di

Trento non parlano d'altro che di scienza e di virtù.»⁸

2) In secondo luogo, come richiesto nella *Quam ingens*, dovrebbe essere letto ai seminaristi il rito di ordinazione come spiegato nel Pontificale Romano, e lo scopo del sacerdozio ivi descritto dovrebbe divenire familiare a tutti i seminaristi, in modo che possano comprendere più facilmente e più profondamente il vero significato del sacerdozio nella Chiesa Cattolica e identificarsi completamente con esso.

3) Forse è giunto il momento in cui la nozione di *recta intentio* che si sta ancora evolvendo, debba ricevere maggior riconoscimento e rilevanza. Questa ricerca conduce a suggerire modestamente che, nel contesto della vocazione divina, la *recta intentio* dovrebbe essere sempre usata, al posto di termini più generici come *propositum* (come nel c. 646 che considera il discernimento della vocazione nei novizi).⁹ Per precisione allo stesso tempo canonica e liturgica, il termine *propositum* dovrebbe essere usato per indicare l'intenzione richiesta (per la validità) di ricevere gli ordini, mentre *intentio (recta)* dovrebbe venir meglio impiegata quando ci si riferisce all'intenzione maturata durante il corso degli anni di sposare veramente l'ideale del sacerdozio, del diaconato o dell'episcopato, come richiesto in modo particolare all'interno della Chiesa Cattolica. In questo senso alcuni dei testi liturgici che abbiamo esaminato sarebbero forse più precisi se venisse usata, invece di *propositum*, la parola *intentio*.

4) Riguardo alla precisione terminologica, sembrerebbe opportuno interpretare l'espressione *recta voluntate* usato nel c. 241 §1¹⁰ come indicante *recta intentione ac libera voluntate*, come mostra la fonte del c. 241 §1 nella *Optatam totius* 6.

5) Per concludere, l'intenzione tocca il nucleo profondo della dignità della persona umana fatta ad immagine e somiglianza di Dio. L'intenzione guida la libertà di scelta presente in ogni creatura umana.¹¹ Tenendo questo a mente, diventa molto più chiaro il perché le intenzioni dei nostri atti siano così rilevanti e di non piccola conseguenza. Diversamente dalle leggi di uno stato laico che concernono il compimento meramente esterno dei precetti, il diritto canonico ha un grande rispetto per le intenzioni e le decisioni interiori di ciascuno, non solo per il loro valore giuridico, ma anche per le loro conseguenze eterne. Nelle intenzioni personali, così come dentro la propria coscienza, ogni persona è da sola con Dio.

¹ C. 1029: «Ad ordines ii soli promoveantur qui, prudenti iudicio Episcopi proprii aut Superioris maioris competentis, omnibus perpensis, integram habent fidem, recta moventur intentione, debita pollent scientia, bona gaudent existimatione, integris moribus probatisque virtutibus atque aliis qualitatibus physicis et psychicis ordini recipiendo congruentibus sunt praediti. ».

² CIC/1917 c. 538 finds its new form in CIC 597 §1: «In religionem admitti potest quilibet catholicus qui nullo legitimo detineatur impedimento rectaque intentione moveatur, et ad religionis onera ferenda sit idoneustatibus physicis e psychicis ordini recipeindo congruentibus. ».

³ Cf., J. LAHITTON, *La Vocation Sacerdotale, Traité théorique et pratique à l'usage des séminaires et des recruteurs de prêtres*, Paris 1909. The first edition of this book was presented to the Holy Father who replied with two letters dated September 6, 1909, signed by the Secretary of State Cardinal Merry del Val, one letter is directed to Canon Lahitton and the other is to his bishop, Most Rev. Eugène F. Touzet. In 1913, the author published a *nouvelle édition* of the same book in which

these letters appear. A third letter signed by Merry del Val also appears; this is the letter that is the subject of our study. The references and citations that follow are taken from this *nouvelle édition* of Lahitton's book.

⁴ «Jansenist rigorism» is how one author describes the school that Lahitton was combatting. The author cites precisely the three points in the Merry del Val letter we are considering, and he claims Lahitton's thesis was adopted by Pius X in the reforms he proposed for the formation and education of priests. Cf., B. BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, 342.

⁵ *AAS* 4 (1912) 485: «Opus praestantis viri Iosephi canonici Lahitton, cui titulus *La vocation sacerdotale*, nullo modo reprobandum esse; imo, qua parte adstruit: 1° Neminem habere unquam ius ullum ad ordinationem antecedenter ad liberam electionem episcopi. 2° Conditionem, quae ex parte ordinandi debet attendi, quaeque *vocatio sacerdotalis* appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et de lege ordinaria, in interna quadam adspiratione subiecti, seu invitamentis Spiritus Sancti, ad sacerdotium ineundum. 3° Sed e contra, nihil plus in ordinando, ut rite vocetur ab episcopo, requiri quam *rectam intentionem* simul eum idoneitate in iis gratiae et naturae dotibus reposita, et per eam vitae probitatem ac doctrinae sufficientiam comprobata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire eiusdemque obligationes sancte servare queat: esse egregie laudandum [*italics added*]. ».

⁶ C. FANTAPPIÈ, *L'eredità giuridica di San Pio X*, 164. Cf., PIUS X, Letter to Cardinal P. Gasparri, PUG, Fondo Ojetti, 2068 – 1: «Ancora il 6 gennaio 1914, pochi mesi prima di morire, (il Papa) invia al Gasparri “un'osservazione sul Codex Iuris Canonici” attorno alla questione Lahitton ossia al problema della qualifica teologica della vocazione sacerdotale: una questione che lo stesso Papa ribadisce essere stata “studiata e definita da una eletta di teologi e di E.mi cardinali” ma la cui decisione, evidentemente, non lo aveva pienamente soddisfatto».

⁷ Unpublished letter of January 20, 1976, from Rev. Hervé Carrier, Rector of the

Pontifical Gregorian University in Rome, to Cardinal Pericle Felici; PCCICR *De Sacramentis*, Posiz., VIII, *Coetus Studii «De Sacramentis»* Osservazioni Schema: Università, Prot. N. 199/76: «Videtur valde incompletus sub multiplici aspectu: a) *ex parte theologiae spitiualis*: fundamentum licitae ordinationis est vocatio divina criteriis obiectivis manifestata. b) *Ex parte episcopi aut moderatoris maioris*: eius iudicium praerequirit dialogum cum ipso candidato, consultationem peritorum (Rectoris Seminarii, etc.) et testimonium fidelium, et in ritu sacrae ordinationis affirmatur. c) *Ex parte candidati*: requiruntur quae plena libertas recta intentio scilicet intentio ministerii, et aliae dotes, quae quidem in c. 233 §3, 1° enumerantur, melius tamen hic locum habebunt». This letter is the result of the work of Fathers Beyer, Becker, Muller and Pozo.

⁸ Lahitton, 10 (footnote): «Jamais un candidat vraiment vertueux “probus” ne se présentera au sacerdoce avec une intention défectueuse. D’ailleurs l’intention droite, ainsi que nous le verrons, est la véritable ouvrière de la formation sacerdotale. De là vient que saint Thomas et le Concile de Trente ne parlent que de science et de vertu».

⁹ C. 646: «Novitiatu, quo vita in instituto incipitur, ad hoc ordinatur, ut novitii vocationem divinam, et quidem instituti propriam, melius agnoscant, vivendi modum instituti experiantur eiusque spiritum mentem et cor informet, atque ipsorum propositum et idoneitas comprobentur».

¹⁰ C. 241 §1: «Ad seminarium maius ab Episcopo diocesano admittantur tantummodo ii qui, attentis eorum dotibus humanis et moralibus, spiritualibus et intellectualibus, eorum valetudine physica et psychica necnon recta voluntate, habiles aestimantur qui ministeriis sacris perpetuo sese dedicent».

¹¹ Cf., CCC 1705; GS 17.

Dermot Ryan, L.C.

Giacomo Marramao, *Per un nuovo Rinascimento*, Castelveccchi Editrice, collana Irruzioni, Roma 2020, 45 pp.

Giacomo Marramao getta uno sguardo sull’«“interregno” del nostro presente» (p. 5) aperto ad un futuro di promesse ma carico di incertezze, individuando in esso connotati simili al tormentato transito dall’Umanesimo al Rinascimento nel quale egli riconosce i medesimi tratti distintivi tra quel «laboratorio italiano ed europeo [... e] un sorprendente preludio a temi che oggi si stanno sempre più profilando come le grandi sfide del futuro» (p. 5). In questa sorta di «ricorso storico», egli inserisce la figura di Leonardo da Vinci nella quale «l’intreccio tra arte e scienza, filosofia naturale e artificio tecnico» (p. 5) lo vede come segnale anticipatore della nostra era nella quale i valori e i principi – pensiamo a quello della *libertà* – devono essere inquadrati in una prospettiva «anti-essenzialistica», priva del sostrato della necessità, vista nella sua mobilità e rimessa «al possibile e al contingente». Una visione del valore e del principio della libertà non statica ma dinamica: «come *evento* che irrompe inatteso, in tempi e luoghi imprevedibili, a dispetto delle ferree “leggi di movimento” della Storia. [... Una visione realistica adatta a interpretare] le sfide di un mondo divenuto globale» (p. 5). È in questa atmosfera, che la lettura filosofica che l’Autore si propone di effettuare sulla complessa opera del Vinciano – artistica, scientifica, tecnica – tenterà «di gettare luce sui problemi del nostro tempo» (p. 7); ovvero, mostrare come Leonardo da Vinci non è solo figlio del suo tempo, ma con il suo immenso patrimonio artistico e scientifico abbia «tratteggiato i profili di un “Nuovo Rinascimento”»

(p. 7), la cui eredità vive e trascende i confini del nostro Paese e dell'Europa, investendo tematiche «inter-culturali» e risponde alle esigenze e agli interrogativi di un mondo pressoché globalizzato. L'Autore dipinge la figura leonardiana scevra tanto dalla tentazione di confinarla all'epoca precedente alla rivoluzione scientifica di Galileo Galilei e Isaac Newton (secolo XVII), quanto di mitizzarla immaginandolo come l'alieno anticipatore del futuro. Marramao guarda all'oggettivo, a quel «potenziale dinamico [...oltre il] paradigma meccanicistico ed euclideo della scienza come della metafisica moderna [...], prefigurando orizzonti problematici e forme di sapere attualizzate dalla scienza e dall'arte contemporanea» (p. 9). Rilevante il significato filosofico che l'Autore estrapola da alcuni passi leonardiani dai quali emergono riflessioni né disorganiche né sistematiche, ma tuttavia tracciate sul terreno dell'immanente secondo una «relazione biunivoca, interfacciale, che viene a istituirsi tra arte e scienza» (p. 11). Osserva l'Autore che *l'ars* ha un duplice significato: arte oltre il sublime (com'è attualmente intesa), ma che nel Vinciano è in *continuum* con *l'ars* come pratica tecnica, appresa dal maestro Verrocchio; nello stesso senso la scienza, la quale condivide la *scientia* sia come sapere scientifico, sia come attività per «ogni grado di conoscenza». Due pratiche del costruire e del conoscere: «se l'arte è un comporre conoscendo, la scienza è un conoscere costruendo. [... Non è un intreccio ma trasmutazione reciproca tra] arte *come* scienza e scienza *come* arte. Ed entrambe, scienza e arte, *come* filosofia, come autentica pratica filosofica» (p. 11). L'Autore posa uno sguardo rapido sui lasciti leonardiani, dai *Codici* – gioielli

d'ingegno anticipatori della scienza e della tecnica moderne, perfezionando le intuizioni di Mariano di Iacopo (detto Taccola) e della stampa a caratteri mobili di Johann Gansfleisch (detto Gutenberg) – alle opere artistiche che fecero scuola nei secoli successivi, attingendo in parte da illustri predecessori come Leon Battista Alberti (*De pictura*; *De re aedificatoria*). Da tutte queste imprese, Marramao sottolinea un elemento che permea tutta l'attività creativa leonardiana che «a differenza di molti umanisti del suo tempo, Leonardo riteneva che la fonte della conoscenza non può essere l'autorità dei grandi del passato, ma l'esperienza» (p. 13), tanto da accostar lo, da parte dell'Autore, alla figura di Niccolò Macchiavelli per il quale il sapere dei classici, pur fondamentale, non è il solo a produrre vera conoscenza quanto il vissuto e la realtà effettuale. Se tuttavia sarà nota l'insofferenza di Leonardo per certe scienze che «principiano e finiscono nella mente» (riflessioni leonardiane), sarà tuttavia impossibile negare la funzione essenziale dell'astrazione geometrica e matematica per la conoscenza del mondo naturale e della realtà in generale. A tale proposito, l'Autore osserva che le intuizioni leonardiane sull'«immagine del mondo», intravedendo dietro regolarità meccaniche dinamiche vitali, aveva «bisogno di una matematica qualitativa (dinamica non lineare) e di una spazialità topologica (geometria di forme in movimento)» (p. 14), ovvero la matematica delle «trasmutazioni» che anticipava in *nuce* i modelli di Henry Poincaré nel secolo XX. È in embrione *l'immagine di un Universo nel quale* «le forme dinamiche della natura, che fanno convergere arte, scienza, tecnica e filosofia verso il comune obiettivo di una nuova visione del cosmo in cui convivono

bellezza e catastrofe, armonie e disarmonie, sintonie e dissonanze, calamità naturali e guerre» (p. 14), che l'Autore individua – citando Fritjof Capra – analogicamente nella fluido-dinamica delle acque e dell'atmosfera, delle dinamiche geologiche e delle biodinamiche vegetali, delle dissezioni anatomiche nella creatività architettonica rinascimentale. L'Autore cita un altro grande pensatore: Paul Valery che, nella *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci* (1894), coglie quell'unità di pensiero che emerge dall'apparente disorganicità dei scritti leonardiani, ne rende chiaro il filone metodologico. Dal sapere «come nasce un sorriso» alla struttura di una foglia o di un arbusto, dai moti vorticosi delle acque ai complessi motivi disegnati dai voli degli uccelli migratori, tutto segue un *fil rouge* che fa di Leonardo un autentico filosofo e che, secondo Valery, nessuna analisi critica ha saputo rilevare. Nel Vinciano è dunque possibile riconoscere il fondatore di un metodo che permette di «circolare indifferentemente attraverso i campi in apparenza così distinti, dell'artista e dell'uomo di scienza, [...] dalla costruzione poetica alla costruzione tangibile e misurabile» (cit. di P. Valery, p. 16), sinergia che configura l'immagine dell'*Uomo Rinascimentale*. Da queste premesse, l'Autore sottolinea il senso vero del metodo leonardiano ribaltando l'ordine tradizionale tra le «arti liberali» e la pittura, assumendo questa come mezzo privilegiato del sapere e, «tra le arti, la più filosofica» (p. 16). L'Autore si interroga sul senso di questa asserzione: in che senso l'arte è vicina alla filosofia? Una prima risposta: il conflitto tra il tempo e l'eternità. L'incommensurabile rapporto tra istinto creativo delle forme e dissoluzione temporale, come «consumatore [... e]

predatore delle cose create» (foglio 156r del *Codice Arundel*, cit. p. 16). La pittura è chiamata con l'azione creatrice a reagire all'egemonia distruttrice del tempo. La seconda risposta dà alla pittura la potenza trasformante sulle forme; tuttavia, ci si chiede quale è la dinamica di tale azione trasformante. Il filosofo vinciano risponde con «l'essere del nulla». Non vi è alcun nichilismo in Leonardo: non è il «nulla dell'essere», ma del suo antitetico: «dell'essere del nulla». Esso non corrisponde al non-essere, ma quella fenditura tra passato e futuro da cui nasce *l'input* del divenire tra due eventi: il «non più ed il non ancora» (p. 17); un tempo sospeso che si riscontra nel «sorriso enigmatico della *Monna Lisa*». Da questi elementi, partirà il tentativo dell'Autore «per gettare le basi di un «Nuovo Rinascimento» in grado di rompere steccati disciplinari tra umanisti e scienziati, ma soprattutto di abbattere muri tra civiltà e culture diverse, nella prospettiva di un universalismo delle differenze» (p. 17).

*

L'Umanità è il polisemico termine intorno al quale ruota la nuova riflessione dell'Autore; riflettendo sul concetto di «umano» e di «umanità» ne accentua i contenuti nei molteplici aspetti e significati. Una prima accezione la «si assume come [...] carattere intrinsecamente conflittuale e polemogeno dei suoi molteplici significati [...come] campo di lotta [e] posta in gioco tra strategie, forze materiali, spinte ideali avverse e terreno di scontro drammatico e spesso sanguinoso fra pratiche di potere e logiche discriminatorie» (p. 18) al di fuori delle società – i diversi da noi, gli stranieri, le altre culture, ecc. – e all'interno delle stesse – classi elitarie e i ceti meno abbienti. Inumanità e disumanità, dunque,

sono i caratteri che configurano questa prima accezione incarnatasi nelle esperienze atroci e inspiegabili di Auschwitz e dei Gulag. L'Autore, all'interno della sfera dell'umano, individua una *linea d'ombra* che apre allo «sconfinamento» del «post-umano»; se, dunque, l'estremizzazione è il tratto che sconfinava tra umano e disumano, l'accelerazione denota lo sconfinare tra umano e post-umano. In questa dinamica l'Autore individua una «inquietante ambivalenza dell'umano nella sua relazione con il potere e con la tecnica» (p. 19). Egli riflette direttamente sull'*impasse* che è l'uomo – facendo riferimento all'*Antigone* di Sofocle – che, con la «parola e il pensiero simili al vento», produce conoscenza inarrestabile, ma che, tuttavia, può costruire come distruggere. Nei sempre attuali versi di Sofocle, l'Autore rintraccia la chiave interpretativa sui nostri tempi. *L'input* verso il futuro, la pulsione dell'oltre-confine insita in ogni uomo come «animale naturalmente tecnico, naturalmente artificiale, proprio perché naturalmente linguistico» (p. 19). Ci si deve allora chiedere non cosa sia l'uomo, ma «chi sia l'uomo».

Marramao narra che, mediante un gioco di società¹ popolare nell'Inghilterra del secolo XIX, ai quesiti posti a Karl Marx dalle sue figlie, egli rispose: il suo carattere predominante: *la determinazione*; l'idea di infelicità: *la sottomissione*; quella di felicità: *lottare*; l'occupazione principale: *lo studio*; i suoi grandi eroi: *Spartaco* e *Keplero*; infine, i motti preferiti: *De omnibus dubitandum* e la massima di Publio Terenzio Afro «*Nihil humani a me alienum puto*» («sono un uomo: nulla di umano considero a me estraneo»). L'Autore individua nell'asserto terenziano tre momenti semantici: l'interpretazione greca classica della

benevolenza (humanitas); come *indulgenza* verso la precarietà umana; infine, come *comprensione* delle miserie e disumanità in quanto intrinseche nella realtà dell'uomo. Su quest'ultimo punto, l'Autore muove un quarto passo individuando tra le righe di *homo* e *humunum*, come sua massima guida: «Ti dico, senza mezzi termini, che non mi so risolvere a perdere uno dei pochi uomini, che io ho amato come *amico* nel senso più alto della parola, a causa di malintesi di poco conto. Se in qualsiasi modo ho mancato verso di te, sono disposto ad ammettere i miei errori, ad ogni momento. [Marx vi trae ispirazione per varcare la] dimensione *altra* dell'uomo. [Ma l'asserto terenziano si risolve nella prospettiva filosofica di Spinoza circa l'orrore più agghiacciante]: «non lugere, neque detestari, sed intelligere» (cit. in Baruch Spinoza, *Opera*, I, 4, *ivi*, p. 22).

Nell'etimologia di *Homo* – originato da *humus (terra) humanitas (seppellire)* – l'Autore rintraccia l'idea di storia come «trasmissione della memoria da una generazione all'altra» (*Ivi*, p. 23) nella sepoltura dei morti. Su tale precarietà si fonda l'intera tradizione culturale del diritto romano nella quale, da Sant'Ambrogio a Gianbattista Vico, viene individuato un legame tra la natura «terranea» dell'*homo* e la *pietas* propria del rito sepolcrale dei morti. Su queste basi, l'Autore si chiede quali siano i passi dall'uomo come «ente generico» all'*homo europeus*, dall'uomo nella sua condizione base a quella di supremazia egemone su altre comunità umane. Intorno al concetto classico occidentale emergono due accezioni di *humanitas*: a) l'indicazione della natura umana come essenza *dell'essere* umano; b) la totalità del *genere* umano, come realtà evolutiva nella storia. In questo binomio

«descrittivo-normativo» emerge «l'universalismo etico e giuridico-politico» dell'Europa. L'Autore sottolinea che il noto asserto aristotelico: «*animal rationale*» ebbe precedenti storici, culminando nella definizione di essere proprio della *polis* (Socrate). Da ciò trae senso compiuto l'idea di "uomo" come *zoon politikon*. Qui attingono i presupposti (individuati da Norberto Bobbio) dell'«ideologia europea» sulla quale è fondata l'idea di "libertà" nella sua accezione universalistica, in opposizione al «"particolarismo", "localismo", "irrazionalismo" delle altre civiltà» (p. 26). Sono i presupposti culturali che separano tra «l'Occidente libero e l'Oriente dispotico», che distinguono tra "europei" e "barbari", La dicotomia è superata da correnti di pensiero come i *Postcolonial Studies* di Edward Said, secondo il quale l'etnocentrismo degli occidentali è il sostrato ideologico del dualismo occidentale-orientale esteso al mondo extra-occidentale, ovvero non europeo. Ma con l'estendersi del colonialismo otto-novecentesco emergerà, in particolare dall'Asia, un fenomeno di ritorzione ed il conseguente rovesciamento dei valori affiorando le categorie dei "valori asiatici" in contrapposizione *all'ethos* dei valori occidentali.

Dal concetto ciceroniano di *humanitas*, che confina l'*ethos* repubblicano ai meritevoli, legando i contenuti assiologici della *paideia* ellenica a quelli stoici della fraternità, l'idea di *humanitas* assume sempre più una dimensione di universalità pervasa da «erudizione e cultura [con inclinazione] educata e civile» (cit. in Cicerone *De oratore*, II, 56, *ivi*, p. 28). Tale concetto giunge al massimo grado con il Cristianesimo, mediante cui «la tensione tra *humana conditio* e *divina potestas*» (p. 29) viene interpretata da

San Paolo (*amore e carità*) e più estesamente formulata da Sant'Agostino d'Ippona con il «foro interiore», il quale informa il soggetto che Dio è più intimo in noi di noi stessi. La svolta sostanziale si avrà con il *Monarchia* di Dante in cui l'idea di *humanitas* si distinguerà da quella *christianitas*, considerata un'elevazione «sovrannaturale della *universitas* del *genius humanum*» (cit. *Monarchia*, I, 3, 7s, *ivi*, p. 29).

Con Francesco Petrarca si secolarizza l'idea cristiana di *humanitas* non più in contraddizione con il mondo classico, culminando con l'«universalismo pluralistico» di Giovanni Pico della Mirandola nel *Discorso sulla dignità dell'uomo* (1486). Secondo Pico, l'universalità *dell'humanitas* si fonda sulla dignità nella quale converge, da un lato, l'idea che l'uomo è immagine di Dio, e pertanto è in sé trascendibile; dall'altro lato, al di là delle diversità linguistiche e dottrinali, sussiste un «profondo isomorfismo strutturale». La convergenza viene suggellata nell'Umanesimo italiano nel preteso superamento dell'idea di «essenza umana». Il senso di tale dissociazione, secondo l'Autore, è stato fuorviato dalle filosofie successive (Martin Heidegger Ernst Cassirer) come propensione anti-filosofica; la presa di distanza *dall'essenza* dell'uomo, ovvero dalla domanda «che cos'è l'uomo?», si mutava nella prospettiva del *possibile*: l'ente metafisico dell'uomo intermedio tra animali e dei, si vede perennemente itinerante oscillando tra miseria e nobiltà, una convivenza tra civiltà e barbarie. Un passo ontologico dalla condizione di trascendenza a quella dell'immanenza; un transito che segnerà la crisi e l'involutione dei valori e dei principi nei secoli XX e XXI.

Quasi coeva all'«orazione di Pico» s'imponeva la nuova cultura europea, con

la scoperta delle Americhe e la nuova scienza naturale, e con il ricorso alla «colonizzazione violenta e alla conversione» imposte agli Indios. A opporsi alla violenza sulle popolazioni indigene, in verità, fu proprio la Chiesa Cattolica con la bolla di Papa Paolo III *Sublimis Deus*, riconoscendo loro la condizione di esseri umani razionali (*veri homines*) e pertanto il riconoscimento come soggetti di diritto naturale (*pleno jure*) e di diritto alla libertà e alla proprietà (*veri domini*). I tempi maturi per un riscatto dei diritti a tutto tondo, l'Autore li riconosce nell'opera *Essais* di Michel de Montaigne in cui con la «alterità antropologica», implicata dalla rivoluzione copernicana, dalla riforma protestante e dalle guerre di religione, si decentra irreversibilmente l'arroganza culturale dell'uomo europeo e la pretesa di designare «barbaro» ogni altro popolo e cultura extra-europei. Tuttavia, l'idea di *humanitas* universale quanto quella stoica della «saggezza» si dimostrano non del tutto chiari; l'umanità si ridurrebbe ad un fenomeno di latitudine legato alle tradizioni e all'ambiente, e paradossalmente quello che ci accomuna come umani è proprio tale condizione di appartenenza la quale ne ostacola la stessa universalità. Ciò giustifica lo scettico Montaigne sull'eredità dell'Illuminismo e del Romanticismo intorno al concetto di universalità, con le ricadute sul mondo globalizzato che noi, oggi, stiamo vivendo «nel problematico transito dalla modernità-nazione alla modernità-mondo» (p. 34).

Con la rivoluzione francese, il concetto di *humanité* nella semantica storica ha assunto quel significato universalistico del quale noi oggi usufruiamo, sperandone in parte i toni rivoluzionari. Ma ciò viene ereditato dalla cultura storica francese (secoli XVII - XVIII), a cui fa eco

la cultura germanica che guarda all'essenza e alla totalità dell'uomo in cui viene distinta un'accezione tipica medievale (*Menscheit* e *Menschlichkeit*), tra il mondo animale e la dimensione divina, da un'altra propriamente immanentistica della Storia universale e della Storia-mondo (dalla seconda metà del secolo XVIII). Vi è un mutamento radicale del concetto di *humanitas* che, da una condizione di immutabilità ed essenzialità, apre ad una di auto-realizzazione nel «dispiegamento di un potenziale ancora inespresso [... proprio] della coscienza moderna: il concetto di soggettività autonoma» (p. 35). Ciò, da un lato, afferma la condizione immanente dell'essere, ma, dall'altro lato, ne disconosce la dimensione trascendentale che giustifica lo stato di essenzialità e di apertura all'incondizionato. L'Autore, inoltre, osserva una variazione nella semantica storica tedesca dal *Menscheit* e *Menschlichkeit* al termine latino *humanitas* (germanizzato in *Humanität*), implicando una distinzione di significato dal mondo culturale tedesco nei confronti dell'Umanesimo italiano. Le ricadute di tale distinzione si riversano, in particolare, nel differenziarsi dei significati «che essi trasmettono dell'«umano» [... sfociando] nella polemica antiumanistica di Heidegger nella sua *Lettera sull'umanesimo*» (p. 36).

Lo snodo centrale, tra il secolo XVIII e il secolo XIX, fu l'identificazione del «Soggetto della Storia» con l'idea di «Umanità» esplicitata nel trinomio Immanuel Kant (*Che cos'è l'Illuminismo*), Georg W.F. Hegel (*Fenomenologia dello spirito*) e Karl Marx (*Il capitale*), attraverso cui il concetto universale dell'*humanitas* cede pian piano tutto il suo valore essenzialistico e sostanziale a quello di funzione e di relazione, aprendo ad un processo dinamico ed

evolutivo del genere umano. Altri riferimenti fondamentali, Marramao li riconosce in Friedrich Nietzsche, secondo il quale l'uomo è un compromesso «tra la scimmia e l'Oltre-uomo», ed in Max Weber che ridimensionerà l'universalità dell'essere umano. Solo con la seconda metà del secolo XX, in opposizione all'idea di «Umanità» e dei suoi diritti, considerati «alla stregua di un'ingannevole ideologia o menzogna (Carl Schmitt) o in talune varianti del postmoderno [...] una «meta-narrazione» apologetica (Jean-François Lyotard)» (p. 37), le cui critiche ricostruiranno un'idea più ampia di Umanità oltre le precondizioni di genere e, con il post-colonialismo, contro l'etnocentrismo europeo proprio della categoria occidentale di *humanitas*.

L'Autore, dalla prospettiva dello storicismo umanistico e dell'antropologia filosofica, s'interroga sull'idea di natura umana secondo le nuove conquiste della genetica e delle neuroscienze. Tuttavia, sussiste un antropocentrismo proprio dell'umanesimo tradizionale che assume la tecnica quale mezzo essenziale e dominante dell'uomo sul mondo per «ridefinire l'umanità nel contesto delle interazioni con il mondo-ambiente e con le alterità non umane» (p. 38). Ne consegue un paradosso: quel «patetico» e «antiquato» antropocentrismo, rispetto alle più avanzate frontiere dell'intelligenza artificiale, declassa «l'uomo non solo [come colui che] non è il re del Creato, [ma] costituisce anzi la principale minaccia per la conservazione dell'equilibrio planetario» (p. 38). Marramao cita il visionario (magari, troppo fantasioso) Philip Dick il quale prevede una sinergia tra Intelligenza Artificiale e robotica che varcherebbe i limiti biologici dell'uomo in cui l'intera vicenda umana, dal Neolitico all'era attuale,

giungerebbe ad un «punto di svolta» ove «non è più la natura esterna ma la stessa natura interna, lo stesso corpo e la stessa natura umana, ad essere sussunti sotto macchine organiche capaci di reagire autonomamente con l'ambiente» (p. 38). Il paradigma di Dick è quello cibernetico di Noethert Wiener il quale relaziona il comportamento umano con quello delle macchine; tuttavia, osserva il filosofo italiano, Dick rovescia il rapporto analogico di Wiener: si assume l'uomo come modello interpretativo del mondo artificiale di cui egli stesso è il costruttore. A questo punto, Marramao sottolinea l'incommensurabilità tra il mondo umano e la macchina, ovvero come la memoria attiva della mente umana si differenzi da quella «supersonica delle memorie passive e immagazzinate» dell'intelligenza artificiale. Altro accento si pone sull'ibridazione tra animale e macchinale» frutto della convergenza tra intelligenza artificiale, robotica e genetica, in particolare la sperimentazione che si orienta sui vegetali. C'è infatti un «cambio di paradigma»: dal passaggio sistemi cibernetici-sistemi biologici, a quello animale-vegetale. I vegetali non hanno gerarchie, non fanno capo ad un cervello che gestisce i processi, non hanno «cabine di regia», possiedono «capacità sensoriali diffuse: percezione e comunicazione» (p. 40). Tali condizioni implicano un rovesciamento del concetto di «intelligenza» ed aprono al «transumano» come interazione tra un «io pluralizzato» introdotto in un «mega-organismo» culturale dinamico e pluridirezionale, a differenza di un universo statico e monodimensionale; insomma, un multi-verso «prossimo alla coppia rinascimentale di microcosmo e macrocosmo. Dove quella che si chiamava identità trapassa da un modello sostanziale ad un modello reticolare,

segnando in tal modo una definitiva presa di congedo dal paradigma verticale» (p. 40).

L'Autore è consapevole delle fantasiose proiezioni di Dick, ma ne constata l'azione ispiratrice e innovativa per la ricerca tecnologica aprendo «la questione dell'umanità, del suo significato e delle sue prospettive, alle grandi sfide del futuro» (p. 40). La metafora della rete, nella sua estremizzazione, ispirerebbe l'idea utopica di un governo globale fondato *sull'universalismo della differenza* nel quale le identità vengano percepite non più come «radici ma percorsi transculturali», per cui le differenze assimilate non come termini di induzione auto-conservativa dei popoli, bensì come «sintesi generativa per un nuovo universale» (p. 40). Un discorso per l'Umanità che apre ad una nuova forma di oltrepassare la modernità verso una revisione delle biotecnologie avanzare come presenza non conflittuale nella «biosfera animale e vegetale». Marramao, a questo punto, pone a confronto il pensiero laico con il pensiero religioso, il primo ostinato nella condizione *etsi Deus non daretur* che, in senso pericolosamente auto-referenziale, potrebbe risolversi nella nuova condizione *etsi homo non daretur*. Egli pone l'ipotesi: «A meno che...» il *mysterium incarnationis* biotecnologico del visionario Dick, concretizzandosi in un androide antropomorfizzato, alla domanda «che tempo fa oggi?», questo possa rispondere «Prima lettera ai Corinzi».

*

All'idea di libertà che si sospende nel puro ideale, affidandosi alle «retoriche securitarie politiche della paura [nonché] alle promesse dei capi che presentano la sventura sotto le sembianze della salvezza» (p. 42), l'Autore sostiene che «non basta più il richiamo alla libertà

come sacro principio universale, [proponendo] l'idea di libertà come dimensione storica dell'esperienza individuale e collettiva» (p. 42). Affianca (o sostituisce?) il «valore» con *l'accedere* della libertà. Egli sottolinea due aspetti: il primo che la libertà è un *evento* e non uno «statico principio», «non è ma *accade*», non «una "storia della libertà" come *continuum* interrotto da sporadiche parentesi, [ma] piuttosto una costellazione discontinua di punti d'irruzione della libertà nella vicenda delle società umane» (p. 42). C'è tuttavia da osservare che è proprio all'interno di quello «statico principio» che emerge il senso stesso dell'«accadere»: il nesso ontologico tra essere e agire. È l'immutabilità del «valore» che rende l'agire propositivo e creativo, pur nella sua mutevolezza per ragioni e situazioni storiche ben distinte. La libertà è tale perché è un valore, pertanto l'evento libertà azione *accade* perché è ed è perché *accade*.

Il secondo aspetto riguarda la lotta contro l'oppressione e *l'input* alla libertà, emergenti indipendentemente da «latitudini ed epoche» diverse. Al di là delle «leggi» dettate dall'idea moderna di storia, l'Autore riconosce a Marx di aver intuito come nelle rivolte di Spartaco e di Rosa Luxemburg si manifestino espressioni di un «tempo sospeso» nel quale l'aspirazione alla libertà è insita nell'uomo, per cui si «coagula la ribellione contro l'ingiustizia anche in epoche e società precapitalistiche» (p. 43). In questa visione sull'imprevedibilità della storia, Marramao riconosce l'assoluta temporalità negando alla libertà il carattere trascendente e di «motore della storia»; tuttavia, nelle tragedie del «secolo breve» (XX) egli riconosce nella libertà e nel potere la stessa origine, un connubio che può sciogliersi solo «quando decidiamo

di sottrarci al fuoco del potere, che si alimenta [...] della nostra “servitù volontaria”» (p. 43). Il compromesso tra libertà e potere non può sciogliersi se non volgendo al trascendentale: l’idea di libertà come esperienza vissuta si esprime come evento in quanto percepita come valore, incarnandosi nell’evento il quale assume un senso se vissuto come valore. Proprio per non asservirci a tale «servitù volontaria» che l’idea di libertà deve assumersi come valore, dissociando così l’anelito alla libertà dalle pulsioni del potere. Se l’idea di libertà è intrinseca all’uomo, e precorre «epoche e società capitalistiche», se ne riconosce implicitamente la natura di “valore”. Non resta allora che, privando dell’elemento trascendente il principio di libertà, come presunto superamento dell’idea di valore concentrando solo nell’accedere il proprio significato, sia contraddittorio. Riconoscendo intrinsecamente la libertà come valore, nello stesso tempo se ne respinge l’origine trascendentale, confinandola nella storicizzazione come fatto contingente e puro evento fenomenologico dell’esperienza umana.

¹ Gioco in voga nell’Inghilterra vittoriana – chiamato Confessions (Confessioni) – in cui i partecipanti rispondevano a domande sulle preferenze intorno a vari argomenti, al fine di delineare i tratti salienti della loro personalità e del loro carattere.

Massimo Arrigo Mariani