

Revista Institutului Teologic
 Romano-Catolic
 Franciscan Român

STUDII
 FRANCISCANE

Storia Comunità San Francesco nel Medio-Europa

The Life of St. Francis and the Franciscan Order in the Middle Ages
 Traducere în română

Storia Comunità San Francesco nel Medio-Europa

*La vita del Santo e della Chiesa dell'Ordine
 francescano nel Medio-Europa*

*Principi della Storia di questo Ordine da vita
 di S. Francesco e Comunità francescane*

*Principi della Storia di questo Ordine
 di S. Francesco e Comunità francescane*

Storia Comunità San Francesco nel Medio-Europa
*Storia di S. Francesco e della Chiesa dell'Ordine
 francescano nel Medio-Europa*

Storia Comunità San Francesco nel Medio-Europa
*La vita del Santo e della Chiesa dell'Ordine
 francescano nel Medio-Europa*

Storia Comunità San Francesco nel Medio-Europa
La "vita del Santo" e "la Chiesa"

Storia

Anul 1978
 Nr. 1



*Revista Institutului Teologic
Romano-Catolic Franciscan
Roman*

**STUDII
FRANCISCANE**

18 (2018)

Editura Serafica

CUPRINS

| | |
|--|-----|
| <i>Michael Cusato</i> Sacrum Commercium Beati Francisci cum Domina Paupertate | 5 |
| <i>Michael Robson</i> The Early Impact of The Franciscans upon Medieval England | 51 |
| <i>Sebastian Diacu</i> Teodosio I il grande..... | 91 |
| <i>Mihai Afrentoae</i> Perorație asupra evangheliei lui Paul: <i>Gal</i> 2,15-21 | 115 |
| <i>Maximilian Pal</i> <i>Ut unum sint</i> : La prima lettera enciclica sull'ecumenismo nella storia della chiesa..... | 131 |
| <i>Ștefan Acatrinei</i> Prezența sfântului Francisc de Assisi în societatea de astăzi și influența sa asupra omului postmodern | 159 |
| <i>Marius-Petru Bîlha</i> Preotul în viziunea sfântului Francisc de Assisi și în spiritualitatea franciscană | 169 |
| <i>Lucian Delescu</i> Intentionality and Objectivity in Phenomenology: Remarks on The Cognitive-Intentional Character of Consciousness | 185 |
| <i>Orlando Todisco</i> Dalla ragione normativa alla volonta' creativa. La proposta francescana per una nuova cultura | 209 |
| <i>Dario Antiseri</i> Quando e perché la filosofia apre alla fede religiosa. La "grande domanda": "interrogatio" o "rogatio"? | 225 |
| Recenzii | 241 |

SACRUM COMMERCIIUM BEATI FRANCISCI CUM DOMINA PAUPERTATE*

Fr. prof. dr. Michael CUSATO** –
Independent Scholar and Distinguished Professor of History,
St. Bonaventure University, New York

Abstract

The *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate* is one of the most enigmatic texts in the early Franciscan corpus. Doubts continue to exist

* This essay was originally written in 2009 for a volume of essays to be published by Franciscan Institute Publications (FIP), complementing, in seven volumes, the primary texts in English translation which appeared in *Francis of Assisi: Early Documents* [FAED], 3 vols. (New York: New City Press, 1999-2001). The English text of the *Sacrum commercium* appeared in: *Francis of Assisi: Early Documents. Volume 1: The Saint* (1999), 529-554. This ambitious project was subsequently shelved until the appearance of its first projected volume on the writings of Francis and Clare of Assisi (but now issued in three separate parts in 2011) within a series now titled: *Studies in Early Franciscan Sources*. However, after the appearance of these three volumes, the project was again likewise aborted. A promised revival of at least some of the essays — in revised and updated editions — which were prepared for the original seven-volume project was again undertaken in 2015. It was at this point that the present essay was reviewed and revised. However, this publishing venture, too, was similarly abandoned in 2017. And publication in the journal *Franciscan Studies* was contingent upon it being considerably revised and reduced. Hence, sincere and heartfelt thanks are owed to the editor of *Studii franciscane* for his willingness to allow the present essay to finally see the light of day. As it appears here, it will serve as the basis for a much more extensive analysis and commentary on the *Sacrum commercium*, which will eventually appear as a monograph in *The Medieval Franciscan Series*, to be published by Brill, by consent of its general editor, Steven J. McMichael, O.F.M. Conv. The particular structure of the essay and its subdivisions follow the parameters established for the definitive essays on the medieval Franciscan sources mandated for the original 2009 project.

** Michael F. Cusato, O.F.M. is a Franciscan friar of the Sacred Heart Province of Friars Minor (St. Louis-Chicago). He is a former director of the Franciscan Institute and dean of its School of Franciscan Studies where he taught medieval Franciscan history (1999-2011). He received his PhD from the Université-de-Paris IV (Sorbonne) in 1991 under the direction of André Vauchez, whose monumental work, *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, he has translated into English (2012). He has written extensively on the history of the Franciscan movement, with special concentration on Francis and the early fraternity, the encounter of Francis with the Sultan, the stigmatization of Francis on La Verna, the figure of Elias of Cortona, the pivotal role played by the *Sacrum commercium* in the Companions' tradition and the growth of medieval apocalypticism. His translation of Vauchez's volume on Catherine of Siena: *A Life of Passion and Purpose* will be published by Paulist Press in late 2017.

concerning its dating, its author and its purpose or intention. Is the text a charming fable about Francis and his companions? Is it an allegory? Might it be a polemic - and if so, against whom or what? This article attempts to explore the basic issue of authorship, dating and purpose by assessing the manuscript evidence and the varied approaches to the text adopted by selected historians over the last century. It lays out a strong hypothesis addressing these questions particularly through a careful examination of the carefully-constructed structure of the text, its veiled allusions to early Franciscan history and its use of scriptural codes at key moments in the story. The author posits that the *Sacrum commercium* is a stinging polemic, cleverly concealed as an allegory, criticizing the failed observance of the original *minoritas* of the early Franciscan fraternity, enshrined in the Early Rule, which reveals itself most clearly in the involvement of the leadership of the Franciscan order in the building of the Basilica of San Francesco, viewed as a betrayal of the poverty which is the hallmark of minorite living.

Keywords: *Sacrum commercium*, poverty, Francis of Assisi, companions of Francis, Lady Poverty, Basilica of San Francesco, Caesar of Speyer, allegory.

Introduction

The *Sacrum Commercium beati Francisci cum domina Paupertate* is one of the most beloved yet enigmatic texts in the corpus of writings from the Middle Ages about Francis of Assisi and his movement. For some, it is a charming allegory about the joyful following of absolute poverty by Francis and his followers. For others, it is a searching theological treatise on the biblical notion of covenant made between Christ and those who would profess His life of poverty. For others still, it is a stinging critique of the failed observance of poverty within the Franciscan order in contrast to the fidelity of Francis and his companions. Indeed, the *Sacrum commercium* stands singularly apart from the extraordinary production of Franciscan texts in the thirteenth century in that it is neither hagiography in the classic sense of the term (like the works of Thomas of Celano and Bonaventure); nor is it a *florilegium* of reminiscences (like the *Assisi Compilation*, its antecedents or offshoots). Neither is it a text intended for liturgical use; nor a compendium of miracles intended for edification. Furthermore, its author has not yet been identified nor has the dating of its redaction been firmly resolved. It is, in short, a unique source in the Franciscan literature of the Middle Ages.

Part of the difficulty in identifying the genre, purpose and meaning of the text is directly related to problems of dating and authorship. When was this enigmatic text written? By whom? To what purpose? Why was this image of *commercium* chosen; and what does it really mean within the text itself?

THE EARLY IMPACT OF THE FRANCISCANS UPON MEDIEVAL ENGLAND

Prof. dr. Michael ROBSON,
St Edmund's College,
Cambridge, United Kingdom

Abstract

The heart of this article explores the impact created by the Franciscans in the first century after their arrival in England, addressing the planning of the mission, the friars' settlement in the county and their range of foundations throughout the country, their presence in the urban centres where they were exposed to the vicissitudes of life, both positive and negative. The order worked closely with the bishops of England and Wales and they provided a wide range of pastoral services as preachers, confessors, teachers, promoters of peace. Friars were equally well connected with the royal court and formed good relations with Henry III and Edward and their extended families.

By the end of the thirteenth century members of the royal family were interred in friaries. The order's schools arose from the need to provide the friars with a solid theological basis for their pastoral ministry. The letters of Adam Marsh demonstrate the connections made by this friar, whose correspondents included monarchs and members of the royal family, bishop and priests, students and Master of Theology.

Keywords: merchants, bishops, priests, monks, parish churches, friars as diplomats and messengers, schools, books, William of Nottingham, universities and missions, friars in different province, John of Parma.

Introduction

St Francis of Assisi was one of the most colourful and magnetic figures of the medieval world. He underwent a radical conversion, making the transition from the son of a prosperous cloth merchant to a life of penance and evangelical poverty which was dovetailed with the proclamation of the Gospel. Attending Mass at the Portiuncula, the account of the instructions for the apostles (Matthew 10.9-10, Luke 9.2, Mark 6.12) struck him with a new clarity and provided the key to his vocation. The personal implications of this familiar text dawned upon him as never previously: the apostolic directive was to be applied directly to him and he was being challenged to become an urban evangelist in Assisi. His new orientation was shaped by

the penitential movements active in numerous cities of Italy¹ and the more recent developments in the understanding of the *vita apostolica*, which now came to be understood in terms of a commitment to bear witness to the Gospel through example and word². He returned to his home city, fervently urging his fellow-citizens to apply the teaching of the Gospel to their daily lives. His neighbours marvelled at the profound change in his conduct and outlook. The frivolity and profligacy of his youth were superseded by a new resolve and energy, which induced curiosity in men like Bernard of Quintavalle, who became his disciple and fellow penitent.

Freshness, vitality and spontaneity characterised Francis's commitment to the Gospel. Music, poetry, gesture, drama, the Arthurian cycle, and the *chansons de geste* were the vehicles which he employed to communicate the teaching of Jesus Christ³. Professor David M. Knowles sees him as bypassing the views disseminated by prominent monastic figures of the eleventh and twelfth centuries, that is, that the fitting observance of the Gospel presupposed the retreat to a monastery rather than activity in the market place:

The leaders of monastic reform in the past had either addressed themselves only to a small the band of *âmes d'élite* or had proclaimed that all who sought salvation in its full security must seek it within the shelter of a monastic rule. Francis was convinced that his message was for all, for the whole world, like

Abbreviations: *AFH*=*Archivum Franciscanum Historicum*; *BFSMA*=*Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*; *BSFS*=*British Society of Franciscan Studies*; *CBMLC*=*Corpus of British Medieval Library Catalogues*; *CYS*=*Canterbury and York Society*; *Eccleston*=*Fratris Thomae vulgo dicti de Eccleston Tractatus de adventu Fratrum Minorum in Angliam*, ed. A.G. Little (Manchester, 1951); *EEA*: *English Episcopal Acta*; *FF*: *Fontes Francescani*, ed. E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini and S. da Campagnola, Collana diretta da E. Menestò, Testi 2 (Assisi, 1995); *LRS*=*Lincoln Record Society*; *OMT*=*Oxford Medieval Texts*; *Salimbene*=*Salimbene de Adam, Cronica a.1168-1287*, ed. G. Scalia, 2 vols (CCCM, 125, 125a), Turnhout, 1998-99); *SS*=*Surtees Society*; *TNA*=*The National Archives at Kew Gardens, London*.

¹ G.G. MEERSSEMAN, *Ordo Fraternitatis: confraternitate e pietà dei laici nel medioevo*, 3 vols. (Rome, 1977). Cf. *I frati penitenti di San Francesco nella Società del due e Trecento*, ed. M. d'Alatri, Istituto Storico dei Cappuccini (Rome, 1977), and *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale: atti del terzo convegno di Studi Francescani*, Padova, 1979 (Rome, 1980).

² R. B. BROOKE, *The Coming of the Friars*, Historical Problems, Studies and Documents, 24 (London, 1975), and C. H. Lawrence, *The Friars: the impact of the early mendicant movement on western society, the medieval world* (London, 1994), 15-19.

³ *The Writings of Leo, Rufino and Angelo Companions of St Francis*, ed. R. Brooke, OMT (Oxford, 1970), 22.

TEODOSIO I IL GRANDE

Pr. lect. univ. dr. Sebastian DIACU,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Abstract

I 16 anni del regno di Teodosio mutarono completamente il volto dell'Impero. Teodosio fu valente generale e risolleò l'Impero prostrato dal disastro di Adrianopoli, abbracciando la fede nicena segnò la fine dell'arianesimo ma anche del paganesimo (che fino ad allora era stato tollerato). I decreti antipagani di Teodosio I posero fine ad una civiltà millenaria e spinsero i senatori romani ad appoggiare la rivolta di Eugenio (un oscuro figuro) e di Arbogaste (che era un barbaro); le truppe ribelli con i vessilli di Ercole si scontrarono a Frigido con le truppe guidate dalla Croce, due mondi e due religioni vennero a cozzare e i vecchi dei ebbero la peggio sparendo dalla storia.

Teodosio I fu indubbiamente un grande sovrano che seppe risolleare un Impero prostrato e lasciarlo saldo e forte alla sua morte; quando morì lasciò un Impero profondamente cambiato e molto diverso da quello che aveva trovato 16 anni prima, un paese molto più forte, più unito nella fede cristiana (secondo il credo di Nicea) ma che aveva già in sé i germi del crollo che travolgerà la Parte d'Occidente e muterà radicalmente la Parte d'Oriente.

Keywords: Ambrogio, Bizanzio, credo niceno, decreti antipagani, distruzioni dei templi pagani, imperatori, Impero romano, Milano, Rufino, Simmaco, Stilicone, Teodosio I, usurpazioni imperiali.

1. Le origini di Teodosio (347 – 379 d.C.)

Flavio Teodosio nacque l'11 Gennaio del 347 d.C. a Cauca (in Galizia, Spagna nord-occidentale) da Flavio Teodosio, detto il Vecchio, e da Termanzia, aveva un fratello maggiore di nome Onorio. Della sua giovinezza sappiamo poco: suo padre ebbe il grado di *comes* e nel 368 fu inviato in Britannia per domare le invasioni di Pitti e Scotti che devastavano l'isola, ottenne quindi il grado di *magister equitum* alla corte di Valentiniano I e, nel 369, fu spedito in Africa per domare la rivolta di Firmo in Mauritania; il figlio, invece, dopo avere partecipato alla campagna in Britannia, fu inviato a combattere gli Alamanni.

Mentre suo padre riuscì a domare la rivolta di Firmo, Teodosio fu nominato governatore della Mesia Prima che amministrò in modo esemplare: il suo incarico lo portò ad affrontare i Sarmati che, nel 374, distrussero due sue

legioni, l'evento spinse l'imperatore Valentiniano I ad esonerarlo dal suo incarico. Come se non bastasse, l'anno dopo, il comes Teodosio fu arrestato per alto tradimento, condotto a Cartagine e giustiziato per ordine dell'imperatore Graziano. Il disastro in Mesia e la morte di suo padre stroncarono la carriera di Teodosio che si ritirò a vita privata nella natia Spagna e, nel 376, sposò Elia Flavia Flaccilla (a volte chiamata Placcilla) la quale, nel 377, gli partorì il suo primo figlio, Flavio Arcadio.

La vita di Teodosio sarebbe potuta scorrere in disparte, ma accadde un evento che mutò la storia di Roma e di Teodosio stesso: il 9 Agosto del 378 l'imperatore d'Oriente, Valente, fu vinto e ucciso dai Goti nella battaglia di Adrianopoli. Questo evento gettò l'Impero nel caos (le migliori truppe della Parte Orientale morirono nello scontro, lasciando i Goti liberi di devastare i Balcani fino a Costantinopoli); Graziano (divenuto *Augusto* anziano), insieme al giovane fratello Valentiniano II, dovette correre ai ripari e, per arginare le scorrerie dei Goti, senza controllo dopo la loro grande vittoria, richiamò dalla Spagna Teodosio affidandogli il settore danubiano con l'ordine di contrastare i barbari e, forse, il grado di *magister militum*. Teodosio non riuscì a ricacciare i Goti oltre il Danubio ma ottenne comunque buoni risultati: la sua bravura convinse Graziano ad associarlo al trono e così, il 19 Gennaio del 379, a Sirmio, Graziano nominò Flavio Teodosio *Augusto* e gli affidò la Parte Orientale dell'Impero¹.

2. Il regno di Teodosio I (379 – 395 d.C.)

2.1. La questione gotica

Il primo compito che Teodosio dovette affrontare fu porre termine alle scorrerie dei Goti, mai cessate dal loro ingresso nell'Impero nel 376. Dopo la vittoria di Adrianopoli i Goti continuarono a lungo le loro razzie: sebbene le città fossero al sicuro dai loro attacchi (i Goti, infatti, ignoravano l'arte d'assedio), le campagne e i ricchi latifondi rimasero a loro disposizione, il

¹ “Vedendo lo stato decaduto e quasi in rovina, con la stessa preveggenza con la quale in altro tempo Nerva aveva scelto lo spagnolo Traiano, che restaurò lo stato, anche Graziano scelse Teodosio, pure spagnolo, e nell'urgenza di rimettere ordine nello stato lo vestì della porpora a Sirmio, e lo mise a capo dell'Oriente e della Tracia. Con preveggenza in questo superiore: che se Teodosio in tutte le virtù umane fu pari a Traiano, nella fedeltà a Cristo e nel culto della religione lo superò senza possibilità di confronto; tant'è vero che quello fu un persecutore, questo un propagatore della Chiesa. Così a quello non fu concesso nemmeno un figlio della cui successione potesse compiacersi; la gloriosa discendenza di questo, invece, di generazione in generazione domina ancora sull'Oriente e sull'Occidente” (PAOLO OROSIO, *Storie contro i pagani*, VII, 34, 1-4).

PERORAȚIE ASUPRA EVANGHELIEI LUI PAUL: *GAL 2,15-21*

Pr. lect. univ. dr. Mihai AFRENȚOAE,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Abstract

Nel presente articolo verrà analizzato il testo di Gal 2,15-21, dove Paolo riprende il discorso narrativo sull'incidente di Antiochia (2,11-14), dal punto di vista dottrinale, cercando di mettere in luce il nucleo teologico sulla giustificazione mediante la fede, e lo presenta in stile retorico, facendo così un passo in avanti nel suo pensiero.

Il quadro teologico di tutta la *Lettera ai Galati* ci aiuta a capire meglio il testo di 2,15-21: 1) Dio realizza la giustificazione mediante Cristo; 2) Dio vuole salvare tutti gli uomini, non solo i giudei, ossia anche i pagani.

Difatti, queste idee erano condivise anche dai cristiani di Galatia, solo che loro non avevano ancora afferrato la novità portata da Paolo, il quale concentra quest'opera di giustificazione in Cristo, senza la legge. In altre parole, si tratta dell'unicità di Cristo nell'opera soteriologica dell'umanità, escludendo qualsiasi apporto mosaico a tal riguardo.

Mentre gli antagonisti miravano alla doppia possibilità: *et-et*, sia Cristo sia la circoncisione, Paolo insiste sull'argomento esclusivo: *aut-aut*, o Cristo o la legge mosaica.

Keywords: Galati, giustificazione mediante la fede, giudei e pagani, perorazione.

Introducere

În *Gal 2,15-21*¹, Paul reia discursul narativ despre evenimentul de la Antiochia (2,11-14) în stil doctrinal, evidențind, din punct de vedere retoric și nu istoric, nucleul teologic al îndreptăririi prin credință, făcând un pas înainte în expunerea propriei gândiri².

În vederea contextualizării fragmentului 2,15-21, este bine să precizăm cadrul teologic prezent în argumentarea scrisorii. De fapt, el dezvoltă două idei bazate pe credință: 1) Dumnezeu realizează mântuirea oamenilor în Cristos;

¹ În expunerea argumentului din *Gal 2,15-21* îl voi urma îndeaproape pe G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Dehoniane, Bologna 1999, 437-451.

² În termeni retorici, Pitta definește acest fragment „mimesi”, adică reprezentare verbală a evenimentului din Antiochia: A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*, Dehoniane, Bologna 1996, 130.

2) și vrea ca toți oamenii să se mântuiască, nu doar iudeii, dar și păgânii. De fapt, aceste idei le împărtășeau și creștinii din Galatia. Noutatea adusă de Paul constă în faptul că această mântuire se realizează numai prin Cristos. În *Scrisoarea către Galateni*, el se bazează pe această exclusivitate cristologică, negând circumciziunea și, mai ales, orice valență soteriologică a legii mozaice. Se pare că antagoniștii lui Paul mizau pe două posibilități: *et-et*, și Cristos și circumciziunea, în timp ce Paul insistă pe argumentul exclusiv: *aut-aut*, ori Cristos ori legea mozaică³.

1. Structura fragmentului 2,15-21

După ce a făcut referință la interpelarea lui Petru (2,14), Paul continuă cu o expoziție doctrinară. Acest lucru este demonstrabil, însă, dacă nu observăm nici o diferență între aceste două fragmente, cel autobiografic și cel doctrinal, atunci sfârșim prin a afirma că Paul continuă în 2,15-21 critica asupra lui Petru⁴. Ori acest mod de a expune structura textului nu face altceva decât să afirme că Paul vrea să demonstreze cu argumente doctrinare ceea ce a expus în partea autobiografică, aruncând o umbră și mai deasă asupra comportamentului lui Petru.

Cu ajutorul unor elemente exegetice, observăm într-adevăr că nu există o separare literară între v. 14 și v. 15, totuși, apare o diferență de persoane: în loc de a doua persoană din v. 14, găsim prima persoană plural în 2,15-17, cu verbele corespunzătoare. În v. 18-21 apare prima persoană singular, în timp ce în ultima frază din v. 21 apare persoana a treia singular. Această schimbare de persoane nu este casuală, ci vrea să ne spună că s-a trecut de la persoana lui Petru, exprimată în v. 14 (persoana a doua), la un argument ce îi privește pe toți galatenii, inclusiv pe Paul, Petru și pe ceilalți apostoli (v. 15-16, persoana întâi plural), ajungând la persoana a treia în v. 20-21, evidențiind astfel originea mântuirii, care este Cristos.

În acest mod se face trecerea graduală de la contextul precedent, la un alt context, de la Antiohia la Galatia, de la Petru la galateni, adică la destinatarii scrisorii, evidențiind o structură literară fluidă, vie și complexă, o trecere excelentă de la partea autobiografică la partea doctrinară⁵, prin care demonstrează propria relație cu Evanghelia. În acest fel, Paul face trecerea

³ Vezi BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*, 438-439; Pitta, *Galati*, 144.

⁴ Acest lucru este indirect afirmat de către cei ce susțin o legătură strânsă între v. 14 și v. 15. Legătura amintită este susținută de A. BUSCEMI, „Il Vangelo di Paolo (*Gal 2,14b-21*)”, în A. Sacchi și Col., *Lettere Paoline e altre Lettere*, Torino 1996, 397-408; ID., *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2004, 195-199.

⁵ A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, PIB, Roma 1985, 16-17.

**UT UNUM SINT:
LA PRIMA LETTERA ENCICLICA SULL'ECUMENISMO
NELLA STORIA DELLA CHIESA**

Pr. prof. univ. dr. Maximilian PAL,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Abstract

The canonical treatment of ecumenical matters in the Canon law code from 1983 may appear meager, at least in quantity (cc. 755 and 844), given the intrinsic significance of such developments during and after the council. The importance of ecumenism has been recognized at every level of the church community, in liturgical sharing, in dialogues, and in programs. At the level of the Roman See, this was acknowledged by John Paul II in a brief reference in the apostolic constitution *Sacrae disciplinae leges* and eloquently in the encyclical letter *Ut unum sint* of 1995. The letter, while addressing doctrinal and pastoral rather than disciplinary changes, is most notable for seeking dialogue with church leaders and theologians about the forms in which the papal or Petrine primacy can be better exercised. Such dialogue could doubtless lead to profound changes in church institutions and canonical discipline.

Keywords: church community, common martyrology, communion, conversion, encyclical letter *Ut unum sint*, John Paul II, Petrine primacy.

Introduzione

Sono trascorsi esattamente 40 anni dall'elezione al soglio pontificio di San Giovanni Paolo II, *figlio della Polonia*, divenuto nel corso della storia uno dei protagonisti ed uno dei simboli del XX secolo che ha segnato profondamente la nostra cultura contemporanea. Nel contesto socio-culturale ed ecumenico d'oggi, ci è sembrato utile riproporre la sua dodicesima enciclica *Ut unum sint* - un richiamo all'unità di tutti i cristiani attraverso il superamento di tutti i fraintendimenti e pregiudizi reciproci. Secondo il Romano Pontefice è indispensabile una purificazione della memoria storica per giungere ad un dialogo libero e costruttivo tra le chiese e comunità cristiane perchè in questi due millenni, nel seno della Chiesa di Cristo si sono verificate le due grandi divisioni: lo scisma d'Oriente e lo scisma d'Occidente.

Partendo da un dato storico, il Papa sente il bisogno di assumersi in prima persona la responsabilità storica della trasgressione al comando forte di Gesù «perchè tutti siano una cosa sola», (*Gv* 17,21) ed invita anche i fedeli

cristiani ad assumersi, insieme a lui le proprie responsabilità di fronte a queste scissioni verificatesi lungo questo millennio; ciò al fine di promuovere la riconciliazione e di ristabilire la piena comunione fra tutti i cristiani¹. Per preparare l'intera comunità cristiana a questo grande evento di grazia, Giovanni Paolo II pubblica la sua dodicesima enciclica sull'impegno ecumenico "*Ut unum sint*", datata 25 maggio 1995², la prima enciclica sul tema dell'ecumenismo nella storia della Chiesa³.

Essa giustamente va letta in stretto collegamento con le lettere apostoliche, "*Tertio millennio adveniente*"⁴ del 10 novembre 1994, ed "*Oriente lumen*"⁵, del 2 maggio 1995. In tutti e tre questi documenti emerge l'attenzione ecumenica maturata da Giovanni Paolo II durante il suo pontificato, la sua coscienza più viva che la divisione fra le chiese cristiane è di ostacolo per annunciare il Vangelo e testimoniare l'amore che Dio destina in Cristo Gesù a tutta l'umanità. Nello stesso tempo viene evidenziata la sua passione personale a realizzare l'unità delle chiese⁶, affermando che la Chiesa cattolica, dopo il Concilio Vaticano II, si è impegnata in modo irreversibile a percorrere la via della ricerca ecumenica, «ponendosi all'ascolto dello Spirito del Signore che insegna come leggere attentamente i "segni dei tempi"»⁷.

Il Papa aveva già ricordato nella prospettiva del Giubileo del duemila che, «tra i peccati che esigono un maggiore impegno di penitenza e di conversione, devono essere annoverati certamente quelli che hanno pregiudicato l'unità voluta da Dio per il suo popolo»⁸ ed aveva ammonito che «è necessario farne ammenda, invocando con forza il perdono di Cristo»⁹. «L'avvicinarsi della fine del secondo millennio sollecita tutti ad un esame di coscienza e ad opportune iniziative ecumeniche, così che al grande giubileo

¹ Cf. DAL FERRO G., «Il cammino ecumenico nell'enciclica "Ut unum sint"», in *Rivista del Clero italiano* 76 (1995), 664-665.

² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. «*Ut unum sint*»: *de Oecumenico Officio* (25 maggio 1995): AAS 87 (1995), 921-982; EV 14, Documenti Ufficiali della Santa Sede 1994-1995, nn. 2667-2884, (a cura di LORA E.), Dehoniane, Bologna 1997.

³ Cf. KASPER W., «Teologia ecumenica: situazione attuale», in *Alpha Omega* Anno IX, 3 (2006), 369.

⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994): AAS 87 (1995), 5-41; EV 14, nn. 1714-1820.

⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Oriente lumen*, (2 maggio 1995): AAS 87 (1995), 747-774; EV 14, nn. 2553-2632.

⁶ Cf. *UUS*, n. 99.

⁷ *Ibid.*, n. 3.

⁸ Cf. *TMA*, n. 34.

⁹ *Ibid.*, n. 34.

PREZENȚA SFÂNTULUI FRANCISC DE ASSISI ÎN SOCIETATEA DE ASTĂZI ȘI INFLUENȚA SA ASUPRA OMULUI POSTMODERN

Pr. conf. univ. dr. Ștefan ACATRINEL,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Abstract

Saint Francis of Assisi is one of the most admired and loved people. He is also the father and pattern of a numerous spiritual progeny, of whom many have likewise attained eminent sanctity. He had a great influence on the 13th century society. His spiritual presence is very alive even today. He has never ceased to exercise a great influence on the people throughout the centuries through his Writings and art. If Saint Francis of Assisi, a person from the Middle Ages, was found as one of the greatest people of the last millennium, it means that his achievements are still valid and he has a lot to teach to the postmodern people.

Keywords: Saint Francis of Assisi, peace, to bear, to support, influence, survey, method, spirituality, actuality.

Introducere

Popularitatea de care s-a bucurat Sfântul Francisc de Assisi, atât în timpul vieții sale cât și pe parcursul veacurilor următoare, este atât de evidentă încât cu greu ar putea fi trecută cu vederea. El a reușit să-i fascineze pe contemporanii săi prin felul său de a fi și a rămas un punct de referință pentru generațiile ulterioare. Gândirea sa, vizibilă cu precădere în *Scrierile* sale și întrupată în mișcarea franciscană inițială, s-a prezentat ca un fenomen valid și transformator, reușind să pătrundă gradual în diferite sectoare sociale, lăsându-și amprenta în mod decisiv nu doar în ambientul religios ci și în domeniul social, cultural, în literatură și artă. Atât operele hagiografice cât și cronicile vremii sunt o confirmare a acestui adevăr.

Articolul de față, după o scurtă trecere în revistă a câtorva modalităților prin care prezența Sfântului Francisc de Assisi a putut fi percepută de-a lungul veacurilor, își propune să scoată în evidență cu precădere actualitatea mesajului său în societatea de astăzi și incidența benefică a gândirii sale asupra omului postmodern.

Într-o societate în care omul se află într-o alergare continuă, fiind expus în mod frecvent la tot felul de presiuni, trebuind să înfrunte adesea situații delicate neprevăzute, pacea devine un deziderat și o exigență stringentă, atât

de fascinantă și captivantă pentru fiecare individ al societății actuale. Sfântul Francisc de Assisi, în urma mai multor sondaje de opinie efectuate la sfârșitul mileniului trecut de diverse instituții, se pare că rămâne încă un maestru valid în măsură de a-i arăta omului postmodern calea și mijloacele necesare pentru a intra în posesia acestei comori inestimabile, care este pacea.

1. Prezențe semnificative ale Sfântului Francisc de Assisi

1.1. *Scrierile Sfântului Francisc*

În ciuda formării sale culturale modeste, *Sărăcuțul* din Assisi, care obișnuia să spună despre sine *ignorans sum et idiota*¹, ne-a lăsat un numărul însemnat de *Scrieri*. Deși unele dintre ele nu au ajuns până la noi, totuși glasul Sfântului Francisc nu a încetat să răsune nicicând de-a lungul secolelor, iar gândirea sa a devenit perceptibilă prin cele aproximativ treizeci de *Scrieri*, care au supraviețuit vitregiilor vremii; dintre acestea două/trei sunt chiar autografe: *Chartula sancti Francisci* (ce conține *Benedictio fratri Leoni, Laudes Dei altissimi*), păstrată la Assisi, (până în urmă cu câțiva ani era expusă în Capela relicvelor din Bazilica Sfântului Francisc), și *Epistola ad fratrem Leonem*, păstrată în catedrala din Spoleto. Considerând cele două *Scrieri*, *Binecuvântarea fratelui Leon* și *Laude lui Dumnezeu preainalt*, ca fiind distincte (deși sunt scrise pe cele două părți ale aceluiași pergament), unii autori vorbesc de trei *Scrieri* autografe precum: *Binecuvântarea fratelui Leon*, *Laude lui Dumnezeu preainalt*, și *Scrisoarea adresată fratelui Leon*.

Semnificativ este faptul că păstrarea celor două pergamente se datorează fratelui Leon, secretarul, confidentul și confesorul lui Francisc, întrucât ele constituiau pentru el un semn concret al prezenței Sfântului Francisc. Acest fapt l-a determinat pe fratele Leon să poarte permanent *Chartula* cu sine, în buzunarul rasei sale, până în ultima clipă a vieții sale.

Mult mai semnificativ decât volumul mare al *Scrierilor* Sfântului Francisc este numărul impresionant de manuscrise, răspândite în toată lumea, ce conțin aceste *Scrieri*. Prin grija și munca mai multor frați și cercetători, aceste manuscrise au fost nominalizate și „arhivate”², studiate, analizate și comparate astfel încât, în cele din urmă, au putut fi distribuite în mai multe colecții, în funcție de originea și proveniența lor. Șirul cercetătorilor, care prin munca lor neobosită au înlesnit prezența Sfântului Francisc în societate,

¹ *SOrd* 39; cf. *Test* 19.

² Referitor la colecția de manuscrise, ce a fost scoasă la lumină, cf. K. ESSER – R. OLIGER, *La tradition manuscrite des Opuscles de saint François d'Assise. Préliminaires de l'édition critique*, Roma 1972.

PREOTUL ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI FRANCISC DE ASSISI ȘI ÎN SPIRITUALITATEA FRANCISCANĂ

Pr. Marius-Petru BÎLHA,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Abstract

Lo studio presente, che segue un percorso lineare e semplice, vuol essere un piccolo contributo per capire la specificità, nel vissuto di spiritualità, del sacerdozio secondo il carisma francescano: si parte dall'analisi della visione di Francesco nei confronti dei sacerdoti, alla luce soprattutto dei suoi *Scritti*, facendo poi un riferimento molto fugace ai sacerdoti nella storia dell'ordine e alla sua clericalizzazione, per arrivare a rispondere ad una provocazione attuale circa la comprensione e il vissuto del sacerdozio alla luce dei grandi valori della spiritualità francescana e cogliere gli interrogativi che esso pone ai processi formativi.

Il sacerdote, fundamentalmente uomo dell'Eucaristia e della Parola, nella fraternità francescana e nella Chiesa, nonostante la sua dignità ministeriale, rimane fratello minore, senza alcuna pretesa di superiorità, dominio sugli altri o prestigio, e dovrebbe essere contraddistinto da atteggiamenti di umiltà, minorità, misericordia, gratuità, fedeltà e sottomissione. Inoltre, il sacerdote francescano oggi è chiamato a riscoprire e rinnovare il valore della predicazione itinerante di conversione e anche kerigmatica, fatta di annuncio, ma soprattutto di testimonianza.

Tra le sfide poste ai processi formativi si ricorda soprattutto quella di una formazione nella comunità e alla comunità, del discernimento all'unica vocazione al sacerdozio francescano, della necessità di valorizzare *la categoria dell'esperienza* come autentico luogo di formazione, dell'educazione all'amore per la Chiesa e ai poveri.

Keywords: sacerdote; Francesco d'Assisi; Eucariatia; Parola; fraternità; minorità; misericordia; predicazione itinerante; formazione.

Introducere

În tratarea acestui argument voi urma un drum cât se poate de linear și simplu: mai întâi, mă voi opri să analizez care a fost viziunea sfântului Francisc despre preot, cu o referință fugară la unele figuri de preoți mai emblematiche din istoria ordinului nostru, care ar merita o aprofundare ulterioară, pentru ca, spre final, să pot da un răspuns la provocarea actuală cu privire la înțelegerea și trăirea preoției la lumina marilor valori ale spiritualității franciscane.

1. Preotul în viziunea Sfântului Francisc

Cum îl privea sfântul Francisc pe preot? Cine era pentru el preotul? Care erau atitudinile sale față de preot? Cum ar fi dorit să fie frații săi preoți? În cele ce urmează, voi încerca să dau un răspuns la aceste întrebări, plecând de la scrierile Sfântului Francisc, încercând să trasez liniile principale ale fizionomiei spirituale și teologice ale preotului, în viziunea sărăcuțului din Assisi.

1.1. Preotul, omul Euharistiei și al Cuvântului

Răsfoind paginile scrierilor sale, ne putem da seama imediat că pentru Francisc preotul este, înainte de toate, omul Euharistiei și al Cuvântului.

Preotul este ministrul Trupului și Sângelui lui Cristos, acela care consacră, administrează și distribuie Euharistia, adevăratul Trup și Sânge al Domnului nostru Isus Cristos.

Există o relație foarte strânsă între ființa preotului și sacrificiul euharistic¹ pentru care Fiul lui Dumnezeu „în fiecare zi se umilește, ca și atunci când, din tronul regal, a coborât în sânul Fecioarei; în fiecare zi el vine la noi sub aparența umilă a pâinii și a vinului, în fiecare zi se coboară din sânul Tatălui pe altar, prin mâinile preotului”². Este interesant să remarcăm cum Francisc face o analogie între sânul Fecioarei care a primit Cuvântul întrupat și mâinile preotului prin care Cristos se face prezent la jertfa Sfintei Liturghii, sub chipul pâinii. Ca și Maria, preotul, în fiecare zi, îl generează pe Cristos și-l dăruiește omenirii.

Preotul, ministru al Euharistiei, este și reprezentantul lui Dumnezeu, un mediator între Dumnezeu și oameni. Francisc, în credință, vede în preot pe Fiul însuși al lui Dumnezeu³ care prelungește pe pământ, prin preot, acțiunea sa de mântuire și de sfințire. Preotul, așadar, îl face prezent pe Cristos în lume și, în ciuda limitelor sale, acționează în lume pentru a o mântui.

Fără preot, ne lipsește Euharistia, ne lipsește Cristos viu și vizibil sub chipul pâinii și al vinului, ne lipsește posibilitatea mântuirii, pentru că „cine nu mănâncă carnea sa și nu bea sângele său, nu poate intra în împărăția lui Dumnezeu”⁴ și „toți trebuie să știm, cu fermitate, că nimeni nu se poate mântui

¹ Această legătură este bine evidențiată în E. FRANCESCHINI, *Il sacerdote negli scritti di san Francesco*, in *Il sacerdote nella spiritualità francescana* (Quaderni di spiritualità francescana 8), Porziuncola, Assisi 1964, 34-39.

² *Înd I*, 16-18: *FF* 144.

³ Cf. *Test 9*: *FF* 113: „Pentru că în ei eu îl văd pe Fiul lui Dumnezeu”.

⁴ *Sf IV*, 23: *FF* 189.

INTENTIONALITY AND OBJECTIVITY IN PHENOMENOLOGY: REMARKS ON THE COGNITIVE- INTENTIONAL CHARACTER OF CONSCIOUSNESS

Prof. dr. Lucian DELESCU,
St. Francis College, Brooklyn, New York

Abstract

Objectivity is one of the oldest of problems in philosophy. Plato, Aristotle and others strived to provide a definitive solution. One of Husserl's strategies was to introduce a distinction between "sciences of matters of fact" and "eidetic sciences" where the transition from the first science to the second science is possible via intentional sifting which is not to say that something becomes objective because one intends it. For Husserl intentional sifting is cognitive, hence phenomenology should begin by describing "the essence of thinking" in order to later become a genuine science of consciousness. But inside the phenomenological movement there are profound disagreements with respect to the ontology of cognition and intentionality. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty opted for emotional descriptions of thinking. With few exceptions, contemporary phenomenology has become the praise of emotional experience. In this paper I take the opposite path and make the case for cognitive-intentional character of consciousness I consider one of the most important problems of contemporary philosophy and psychology. I follow the assumption that the only way to generate objective propositions is to assume, against current views, that Husserl was not an idealist and that we can speak about cognition without reducing to emotion and yet without committing to dualism.

Keywords: doxa, objectivity, cognition, intentionality, consciousness.

Introduction

Let us begin with two interrelated claims: (a) *Husserl's phenomenology is a methodological search for universally-valid propositions*, (b) *which cannot be accomplished without describing and eventually explaining the cognitive-intentional character of consciousness*.

With the first claim I wish to reposition phenomenology as an epistemological investigation designed to solve the problem of objectivity with multiple implications for contemporary philosophy. How and if possible, is a matter that requires work beyond canonical interpretations, including taking distance from philosophers who associate phenomenology with idealism.

With the second claim, I want to reposition phenomenology from an ontological perspective with the goal of gathering statements regarding the cognitive-intentional character of consciousness cognitive activates into a

coherent framework and later to formulate an independent hypothesis of consciousness with implications for scientific psychology. In long term, the second claim is more important because it is from a proper understanding of the ontology that one can say something of interest with respect to objectivity. For now, this is a strictly thought-experimental undertake primary meant to assess some of the epistemological difficulties one encounters in making the case for the cognitive-intentional character of consciousness. Notice that by emphasizing the cognitive-intentional character of consciousness I don't mean to ascribe to Husserl my own cognitivism, neither to suggest that senses-experiences have no role to play in conscious life. It must be though pointed out that for Husserl "reasons is the characteristic" of conscious life¹, hence there are grounds to consider "reason" a special ability irreducible to sense-experiences. To that extent, I understand Husserl's critique of naturalism as an effort to delimitate phenomenology from naturalistic and dualistic interpretations of consciousness². I say this in order to differentiate between philosophers who employ Husserl's criticism of naturalism to defend a form of dualism without acknowledging that Husserl rejected dualism³. This issue falls under the first claim but cannot be fully discussed without sketching out a model of the cognitive-intentional character of consciousness which falls under the second claim.

This is an exponentially more difficult task given the overwhelming tendency to view intentionality as an autonomous feature of mind. If, however we consider intentionality a special aspect of cognitive processes, then not only we remain within the boundaries of Husserl's phenomenology, but we also understand why Husserl described intentionality as nexus of consciousness instead of hidden function of consciousness⁴. This is a different ontological alignment but let us not forget that to know something about consciousness, something must be first disclosed where "first" is not always "fundamental". A third claim is that (c) *up to this point apart from Husserl's own work, no description of the cognitive-intentional character of consciousness has been provided*. In part because, none of the pre-phenomenological cognitivists (especially Descartes) went "far enough" to formulate a model of cognition⁵. In part because post-phenomenologists expressed disagreement regarding Husserl's account of objectivity and his view on consciousness. Their cri-

¹ HUSSERL, 1970, 338.

² *Ibid.*, 61-64.

³ *Ibid.*, 211, 221

⁴ HUSSERL, 1969, 135.

⁵ HUSSERL, 1970, 60, 61.

**DALLA RAGIONE NORMATIVA
ALLA VOLONTÀ' CREATIVA**
La proposta francescana per una nuova cultura

Pr. prof. dr. Orlando TODISCO,
Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura", Roma

Abstract

Il pensiero francescano cerca nel suo impegno di 'bonificare' la sorgente del pensare occidentale opponendo al primato della ragione il primato della volontà e alla conseguente concezione dell'essere come diritto la concezione dell'essere come dono. Da qui ne risulta l'impegno del francescano a contribuire al rinnovamento del clima culturale attraverso una pastorale lungimirante e creativa. Oggi siamo al bivio, sollecitati a riconsiderare la fecondità culturale nella versione francescana relativa al primato non più della ragione, ma della volontà, alla cui luce percepire il mondo non più come un enigma angosciante, da chiarire e dominare, ma come dono pacificante, da accogliere e abbellire.

Keywords: volontà, cultura, proposta francescana, natura, razionalità, mondo, Dio, libertà, valore, soggetto, verità.

Introduzione

E' un fatto che il messaggio cristiano di affratellamento universale, affascinante al punto da provocare gioia profonda – *Evangelii gaudium* – non riesca a trasfigurare la storia pacificandola. Il fenomeno dell'emigrazione, la violenza diffusa, il terrorismo, i conflitti disseminati sul pianeta, l'iniqua distribuzione delle ricchezze, non sono forse la conferma che il messaggio cristiano è ben lontano dall'essere l'anima della storia, la luce del mondo? Quale la causa? E', forse, da riporre nel fatto che mancano gli annunciatori, illuminati ed entusiasti, del Vangelo? Le molte forme di volontariato, i laici dell'avanguardia, sacerdoti giovani e meno giovani altamente preparati, la parola autorevole e universalmente condivisa del Papa, la schiera immensa dei missionari, l'uso intelligente dei mezzi di comunicazione – giornali, riviste filosofiche e teologiche di alta specializzazione, radio e televisione – questo e altro ancora per un verso sono motivi di viva soddisfazione e per l'altro lasciano inalterato, anzi, aggravato da maggior forza, l'interrogativo: come mai allora questo buon seme, conosciuto e apprezzato, non attecchisce? cosa impedisce alla voce di Dio di risvegliare la passione della e per la vita nella pluralità delle sue forme? E' un interrogativo di cui

perderemmo il peso se ci limitassimo a ricondurlo all'accidia di alcuni o alla miopia di altri. E allora, come render conto di questa significativa difficoltà da parte del messaggio cristiano nel dissipare il senso di smarrimento del nostro tempo? Se la causa non è da riporre negli annunciatori del Vangelo, in cosa riporla? La risposta, che si vuole tentare di chiarire, è che *una delle sorgenti – non l'ultima – di questa situazione è da ricondurre all'impoverimento della prospettiva ebraico-cristiana a opera della prospettiva culturale, caratterizzata dal primato della ragione, maturata in Occidente e, attraverso il sapere scientifico-tecnico, diffusa nel mondo, ormai occidentalizzato*. Il francescano ne è persuaso ed è il motivo fondamentale del suo impegno nel 'bonificare' la sorgente del pensare occidentale *opponendo al primato della ragione il primato della volontà e alla conseguente concezione dell'essere come diritto la concezione dell'essere come dono*.

Tale problematica vorremmo illuminarla accennando anzitutto al primato e all'indole della ragione, propria della cultura dell'Occidente, per poi passare al suo ripensamento in senso francescano. A tale scopo preciserebbe che l'Occidente ha due radici, una greco-pagana e l'altra ebraico-cristiana, mescolatesi nel tempo in un incontro-scontro plurisecolare, che vede la prima – la cultura di matrice greco-pagana – prevalere nettamente sulla seconda – quella di matrice ebraico-cristiana – per una sostanziale autosufficienza, nel senso che ritiene di disporre di adeguate risposte ai principali interrogativi dell'esistenza. In fondo, sembra che siamo ancora stregati dalla premessa del grande sillogismo, con cui Bonaventura ripensa il capitolo del nostro smarrimento, e cioè "la creatura, dotata di ragione, deve aspirare alla 'somiglianza' con il suo Creatore, poiché è a 'sua immagine'". Il che ottiene mangiando dei frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male¹. Ebbene, finché non ci si rende conto della pretesa dell'albero della conoscenza di sovrastare ogni altro e non si mette mano alla sua potatura, si continua a riportare alla miopia o all'indolenza degli annunciatori del Vangelo la scarsa incidenza della parola di Dio, lasciando fuori campo l'elemento principale e cioè la cultura predominante. *Da qui l'impegno del francescano a contribuire al rinnovamento del clima culturale attraverso una pastorale lungimirante e creativa*.

¹ S. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* I, n. 26 – V 333a-334. "Qui, scrive J. Ratzinger, c'è l'audace tentativo di una riduzione della realtà alle sue prime strutture logiche" (*L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, Libreria Editrice Vaticana 2017, 248).

QUANDO E PERCHÉ LA FILOSOFIA APRE ALLA FEDE RELIGIOSA La “grande domanda”: “interrogatio” o “rogatio”?

Prof. univ. dr. Dario Antiseri,
Independent Scholar and Emeritus Professor of Philosophy,
Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli, Roma

Abstract

Non è la scienza che dissacra il mondo. La scienza purifica la fede dalle incrostazioni della superstizione e, finché rimane ricerca scientifica, non nega né afferma lo spazio della Trascendenza. E, in ogni caso, per poter essere investigato scientificamente, il mondo deve essere già dissacrato. E il mondo che non è Dio, che non è sacro è il mondo del creazionismo giudaico-cristiano, un mondo non più intoccabile, ma pronto ad essere sì oggetto di osservazione, ma, insieme, ad essere manipolato, smontato e, dunque, capito ed eventualmente ad essere utilizzato a fini umani.

Keywords: filosofia, fede religiosa, interrogatio, rogatio, scienza, esistenza, angoscia, esperienza religiosa, valori, progresso scientifico.

1. «La scelta fra l'esistenza e l'inesistenza di Dio – ha scritto Luigi Pareyson – è un atto esistenziale di accettazione o ripudio, in cui il singolo uomo decide a suo rischio se per lui la vita ha un senso oppure è assurda, giacché a questa opzione si riduce in fondo e senza residuo quel dilemma. Tale opzione è eminentemente religiosa, anche quando si risolve in senso negativo, perché il ripudio di Dio è così strettamente legato all'accoglimento che in alternativa si può farne, che ne conserva sempre un'inconsapevole nostalgia. La filosofia, poi, in quanto sopravviene a scelta già fatta, non ha più voce in capitolo, non certo per affermare l'esistenza di Dio, ma nemmeno per negarla, perché anche il ripudio di Dio non è frutto d'un ragionamento, ma atto profondo e originario della persona. D'altra parte la filosofia non ha il compito di dimostrare l'esistenza di Dio, perché essa non estende la conoscenza a nuovi ambiti di realtà, ma riflette su esperienze esistenziali: il suo compito non è dimostrativo, ma ermeneutico»¹. E va da sé che il credente che non ha dubbi non ha fede. Hanno dubitato gli Apostoli. La “notte dell'anima” è esperienza di grandi anime mistiche. «L'uomo religioso – è ancora Pareysona parlare – può capire il dubbio, che non è se non il risolto della sua fede, un aspetto essenziale di essa o un suo momento interno, giacché

¹L. PAREYSON, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario filosofico*, 1, 1985 (Mursia, Milano), 51.

la fede è ben lungi dall'essere un possesso tranquillo, sicuro e incontrastato, favorito dalla tradizione e ribadito dall'abitudine, ché anzi spesso è lotta durissima e tensione lancinante, appena lenita dalla consapevolezza ch'essa è cosa vivente e vivificatrice, bastevole a ispirare e riempire una vita intera»².

Dunque, se non hai dubbi non hai fede. Ma l'ateo troppo sicuro di sé usa o abusa della ragione? Quale prova è disponibile per poter sostenere che il tutto-della-realtà è rigorosamente e convincentemente riducibile a quella realtà di cui parla e può parlare la scienza? L'ateismo non è una teoria scientifica. E non è certamente la scienza, finché la ricerca rimane nel suo legittimo ambito di azione, a negare la possibilità di una realtà trascendente. E c'è di più. Difatti, se la fede conduce al mistero di un Dio creatore, l'ateo non si trova pure lui di fronte al fatto misterioso di un grumo di materia originario da cui si è sviluppata e si sviluppa la storia dell'universo? Questo grumo di materia si è autocreato?³ La fisica sposta la "grande domanda" – la domanda metafisica –, non la elimina. Così come non la elimina, anzi la genera, la teoria dell'evoluzione della vita. Nessuno può negare che la scienza – con le sue domande e le sue risposte e la sua storia – non abbia alcun valore perché costruita da un essere che avrebbe per antenato una "scimmia". Ma questa "scimmia" rimessa a nuovo, oltre che porsi problemi scientifici, si è posta e seguita a porsi il problema del "senso", del "senso del tutto", un problema eminentemente religioso. E, allora, con quali argomenti lo scienziata evoluzionista potrà affermare insensatezza, illusorietà della "richiesta di senso", cioè della domanda religiosa? La realtà è che la teoria evolutiva della vita non solo non cancella il problema religioso, ma lo fa emergere. Scrive Darwin: «Il sentimento di devozione religiosa è sommatamente complesso perché consta di amore, di compiuta sommissione ad un essere superiore elevato e misterioso, di un forte sentimento di dipendenza, di timore, di riverenza, di gratitudine, di speranza nell'avvenire, e forse di altri elementi. Nessuna creatura potrebbe provare un'emozione tanto complessa, senza che le sue facoltà morali e intellettuali abbiano raggiunto un certo grado di elevatezza»⁴.

²*Ibid.*, 50.

³ L'esistenza dell'universo è un fatto misterioso, suscita uno stupore abissale. Scrive Wittgenstein nel suo *Tractatus Logico-philosophicus* (trad. it., Einaudi, Torino 1964, prop. 6.44): «Non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso sia». E questo stupore originario davanti al mondo Wittgenstein afferma di poterlo esprimere solo con le parole: «Come è straordinario che esista qualcosa» oppure «Come è straordinario che il mondo esista». Si veda, al riguardo, N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, trad. it., Bompiani, Milano 1960, 76.

⁴ Ch. DARWIN, *Origine dell'uomo*, in *Scritti antropologici*, trad. it. a cura di G. Colli, Longanesi, Milano 1971, 140. Darwin precisa che «non vi è nessuna prova che l'uomo in

RECENZII

A Critical Edition and Translation, with Commentary of John Pecham's Tractatus de Sphaera by Bruce Robert Maclaren and Girard J. Etzkorn, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure University, New York, 2015, pp. III-IXV, 1-129, ISBN, 10: 1576593800, \$99.95.

The study of the liberal arts and the sciences played a key role in the intellectual formation of the friars from the middle of the thirteenth century. Although there is a temptation to focus almost exclusively on the friars' study of philosophy and theology, the role of the sciences was central to their scholastic development. The novitiate was followed by the study of the liberal arts and natural sciences to pave the way for theology; schools in the arts were to be established in the provinces of the order. This aspect of the friars' studies generated much activity during the thirteenth and fourteenth centuries. John Pecham, regent master of theology at Paris and then Oxford before serving as lector at the papal court and the archbishop of Canterbury (1279-92), produced a wide array of writings on a range of topics. In addition to his theological writings, he engaged in polemics on behalf of his order, compiled liturgical texts and scriptural commentaries. He was the author of a treatise on mathematics and three major scientific works, the *Perspectiva communis*, the *Theoretica planetarum* and the *Tractatus de Sphaera*. The last of these explains his stimulus for producing such commentaries:

I have written these things for simple men, constrained and being more prepared to comply with brotherly love, by providing what little I have, rather than having appeared to take away a good deal. I have written for the more simple folk rather than the great ones; I ask pardon wherever I have failed.

The *Tractatus de Sphaera* was composed in the 1270s, perhaps during Pecham's time as lector at the papal court. The scientific library available to him is reflected in the authors whom he cites in the text: al-Bitrugi, Aristotle, Avicenna, Euclid, Macrobius, Ptolemy and Theodosius. Occasionally, the views of the theologians are mentioned, as are those of the mathematicians. The only theologian to be expressly mentioned was Bede (p. 100). The text is accompanied by 25 figures to illustrate aspects of Pecham's scientific teaching. There are a number of references to work on perspective, but it is unclear whether this is to Pecham's own *Perspectiva*

communis (e.g., pp. 22, 25, 40). The admirable introduction commences with the manuscript tradition. The *Tractatus de Sphaera* is found in 14 manuscripts.

The seventeen chapters in the book address many of the recurring questions of scientists keen to understand how the world works. The first chapter is: ‘concerning the division of the sphere’. Chapter eight explains the scientific basis for the variation in the length of the days in the summer and the winter (pp.47-53). Pecham’s debt to the early Oxonian school is manifest. It was there that he entered the order, as Adam Marsh attests. The library at the Oxford Greyfriars gave Pecham an opportunity to pore over the scientific writings of Bishop Robert Grosseteste, the friars’ first lector at Oxford between 1229/30 and 1235. The influence of *Lincolniensis* was manifest throughout the *Tractatus de Sphaera*. The names of Robert Grosseteste and Roger Bacon do not appear explicitly in the text, but their significant influence is explained by the editors, who trace their writings in the critical apparatus. The scientific writings of The Franciscan Institute is to be commended for the publication of this attractive volume which turns the spotlight upon the scientific formation of the friars. The only minor blemish comes at the end of page 82 and the beginning of page 83-*it follows that as he posits a diversity of motions which The mathematicians [likewise] posit.* The attractive volume will be welcomed by those who seek a fuller understanding of the intellectual trajectory of the friars in the schools of the later thirteenth century.

Michael Robson,
St Edmund’s College,
Cambridge