

Lo spirito di Francesco nella filosofia

Francesco Bertoldi



Rispetto all'altro grande santo di inizio Duecento, san Domenico, il Santo di Assisi incoraggiò molto meno i suoi seguaci ad approfondire la fede cristiana con lo studio. È noto anzi come forte fosse il suo timore che lo studio favorisse la formazione di personalità orgogliose¹, e quindi lontane da quelle virtù a lui tanto care come l'umiltà e la povertà (in senso non solo materiale).

Ciò tuttavia non impedì che alcuni suoi seguaci perseguissero brillantemente gli studi filosofici e teologici² e riuscissero a conciliare tale loro interesse con lo spirito del Fondatore. In questo senso è legittimo parlare di una filosofia francescana, o meglio di una sorta di scuola³ filosofico-teologica francescana. Non nel senso di una uniformità di pensiero, ma nel senso di una comunanza di linee essenziali. Qui ci concentreremo sui due massimi filosofi e teologi francescani, (san) Bonaventura di Bagnoregio (1217 ca. / 1274) e Giovanni Duns Scoto (1265 ca. / 1308)⁴.

Quali sono, allora, in estrema sintesi, le grandi linee di questo approccio francescano alla filosofia? Le potremmo sintetizzare, senza alcuna pretesa di completezza, in due grandi poli: dal lato del soggetto, l'importanza cruciale dell'affettività, e, dal lato dell'oggetto, il senso di unità e di simbolicità della realtà materiale.

Per meglio apprezzare la non-ovvietà di questi due punti, li confronteremo con quelli corrispondenti, nel pensiero prevalente nell'ordine gemello e rivale, quello domenicano, ossia nel pensiero di Tommaso d'Aquino.

¹ Già San Paolo, del resto, ammoniva che *scientia inflat*, la scienza gonfia, di vano orgoglio (1Cor, 8), solo «la carità edifica».

² E in qualche caso addirittura quelli in qualche modo 'scientifici', come Roberto Grossatesta (1175 ca. – 1253) e soprattutto Ruggero Bacone (1214 ca. – 1292 ca.). Il primo si interessò soprattutto al fenomeno della luce, ma anche ad altre questioni in qualche modo scientifiche. Il secondo sviluppò ulteriormente l'interesse per la conoscenza del mondo materiale, facendo importanti passi verso quello che poi sarebbe stato il metodo scientifico, come l'affermazione della decisività dell'esperienza sensibile e del valore della matematica per interpretarla.

³ Anche la parola scuola, peraltro, è imprecisa, in quanto qui non si tratta di una successione (sostanzialmente ininterrotta) di maestri e discepoli che proseguono e approfondiscono il lavoro dei maestri, quanto di un clima intellettuale che riesce a permanere, almeno per diverso tempo, tra i figli di San Francesco che si dedicano agli studi.

⁴ Per un primo approccio, sintetico, al suo pensiero si può vedere il sito <www.culturanuova.net/filosofia/1.medioevale/II-Basso-Medioevo/Duns-Scoto.php>. Per chi volesse approfondirlo in modo sistematico il testo più completo mi risulta sia ancora quello di Étienne Gilson, *Jean Duns Scoto*, Vrin, Parigi 1952.

Il rapporto conoscenza/affettività

Mentre in Tommaso la conoscenza ha un primato sulla affettività (si può amare solo ciò che si conosce, si può quindi amare Dio solo se prima Lo si conosce), nella filosofia francescana è l'affettività ad essere riconosciuta come decisiva: si può conoscere solo ciò che si ama, e anche Dio lo si può tanto meglio conoscere quanto più Lo si ama.

Una breve considerazione valutativa. Una qualche priorità effettivamente sembra da attribuirsi alla conoscenza, nel senso che innanzitutto qualcosa ci deve essere dato da conoscere, affinché lo si possa amare. Ma quando si tratta dei problemi ultimi, quelli del senso della vita, una conoscenza di tipo universale, di tipo concettuale, non ha la forza di muovere *esistenzialmente* l'affettività. Per muovere la nostra affettività occorre una conoscenza di tipo singolare, la conoscenza cioè di fatti, di *fatti* singolari, particolari, di fatti che accadono. Noi possiamo conoscere Dio in modo tale da poterLo amare, solo attraverso dei fatti che accadono nella nostra vita, ossia che Lui fa accadere nella nostra vita, e che ci testimoniano che noi siamo oggetto della Sua benevolenza, ci testimoniano che Dio ci vuole bene. È solo da questa conoscenza di fatti singolari, da cui capiamo che Lui ci vuole bene, che può scattare la nostra risposta affettiva di gratitudine e quindi anche di affezione, di adesione, di amore.

Noi infatti vogliamo bene a chi ci fa del bene, a chi ci vuole bene facendoci del bene. Quindi decisiva, nel caso del senso ultimo della realtà, è sì la conoscenza, ma una conoscenza non astrattamente concettuale, bensì una conoscenza del singolare (come lo è quella di *fatti*), che è in qualche modo una conoscenza già affettiva. Perciò molto opportunamente Papa Benedetto XVI, nelle sue catechesi del 2010, sottolineava come in Bonaventura ci sia una terza possibilità tra conoscenza (nel senso di conoscenza dell'universale) e affettività (che si rapporta necessariamente a qualcosa di singolare) e questa terza possibilità è la conoscenza *sapienziale*. Quest'ultima è appunto conoscenza del singolare, e per questo non può che implicare un atteggiamento affettivo, una presa di posizione affettiva:

la sapienza cerca la contemplazione (come la più alta forma della conoscenza) e ha come intenzione «ut boni fiamus» - che diventiamo buoni, soprattutto questo: divenire buoni (cfr Breviloquium, Prologus, 5). Poi aggiunge: «La fede è nell'intelletto, in modo tale che provoca l'affetto. Ad esempio: conoscere che Cristo è morto 'per noi' non rimane conoscenza, ma diventa necessariamente affetto, amore» (Proemium in I Sent. q. 3)⁵.

Possiamo del resto osservare che l'affettività è necessaria per riconoscere adeguatamente il senso dei fatti singolari. Per quanto riguarda in particolare il senso dei fatti come significativi dell'iniziativa benefica di un Altro, occorre che uno sia in un atteggiamento affettivo giusto. È del resto un fenomeno comune che davanti agli stessi fatti non tutti riconoscano con gratitudine il loro debito nei confronti di chi fa loro del bene (anche quando si tratta di persone umane). Anzi, più in generale ancora, le reazioni che gli esseri umani hanno davanti agli stessi fatti non sono affatto tutte uguali: cambiano, e anche di molto, proprio in base al diverso atteggiamento (affettivo) dei diversi soggetti.

L'importanza del fattore affettivo in Bonaventura è stata sottolineata da papa Ratzinger anche a proposito dell'influsso di Dionigi lo pseudo-Aeropagita⁶, un autore molto importante per i medioevali. Come molti sapranno, egli è stato il primo a mettere a tema conoscibilità e inconoscibilità di Dio, formulando i concetti di apofatismo e katafatismo⁷, oltre che riflessioni

⁵ Joseph Ratzinger, *Catechesi del 17 marzo 2010* (reperibile anche sul sito della Santa Sede: www.vatican.va).

⁶ Della vita di questo autore, a lungo scambiato per un contemporaneo di San Paolo (e anche per questo ritenuto autorevolissimo), si sa ben poco. Pare comunque sia vissuto tra il V e il VI sec. d.C., e sia stato un monaco. I testi che gli sono attribuiti sono in lingua greca.

⁷ Apofatico, termine di origine greca che potremmo tradurre con indicibile (ineffabile), indica quanto (di Dio) non si può esprimere con concetti e parole, e la teologia apofatica (detta anche negativa) è quindi quella che nega, piuttosto che affermare: ad esempio Dio è non-vita, nel senso che non è la vita come la conosciamo noi (mortale e fragile). Katafatico invece indica quanto (di Dio) è dicibile, si può esprimere in concetti e parole, tenendo comunque presente la loro infinita inadeguatezza. In questo senso la teologia katafatica (o positiva) dice *qualcosa* di Dio: Egli è vita, in

sulle gerarchie angelica ed ecclesiastica⁸. Bonaventura vede appunto, seguendo Dionigi, come il vertice della conoscenza umana sia una non-conoscenza, una conoscenza apofatica, nel senso di una conoscenza che va oltre i concetti. E per lui la caratteristica essenziale di questo tipo di conoscenza è proprio l'amore. Il vertice della conoscenza del Mistero dunque è per Bonaventura una conoscenza affettiva, che rinuncia, a quel punto (ma solo a quel punto) a cercare definizioni e ragionamenti e si affida all'amore, nutre per il Mistero un atteggiamento di amore. E questo atteggiamento d'altra parte non è puramente affettivo, ma ha una sua specifica valenza conoscitiva: fa realmente conoscere il Mistero, oltre (ma non contro) i concetti finiti della nostra finita razionalità. Ma lasciamolo dire a papa Ratzinger:

nella salita verso Dio si può arrivare ad un punto in cui la ragione non vede più. Ma nella notte dell'intelletto l'amore vede ancora – vede quanto rimane inaccessibile per la ragione. L'amore si estende oltre la ragione, vede di più, entra più profondamente nel mistero di Dio. San Bonaventura fu affascinato da questa visione, che s'incontrava con la sua spiritualità francescana. Proprio nella notte oscura della Croce appare tutta la grandezza dell'amore divino; dove la ragione non vede più, vede l'amore.⁹

Benedetto XVI, nel passo appena citato, fa un ulteriore collegamento, quando parla della notte oscura *della Croce*: questa oscurità di Dio, questo suo andare oltre ciò che la ragione può capire, ha la sua manifestazione esistenziale più acuta nel mistero della Croce. La Croce che il Figlio di Dio ha abbracciato per noi, e la Croce che Egli chiede a ognuno di noi di condividere, per poter poi condividere anche la Sua gloria. La Croce che è un mistero per la ragione, qualcosa che apparentemente ripugna alla ragione (il sacrificio è *bestiale*, diceva Pavese), e che comunque va ben oltre quanto una pura razionalità può capire esaurientemente. Certo, possiamo aggiungere, teoricamente la motivazione che «nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i propri amici» ha una sua plausibile logica, afferrabile razionalmente. Ma rimane il fatto che quando un certo livello di Croce ci tocca esistenzialmente, non è certo un appello a delle ragioni logiche che ci può convincere. Ma solo l'umiltà di un abbandono affettivo: come diceva papa Ratzinger nel passo sopra citato, «dove la ragione non vede più, vede l'amore».

Il primato dell'affettività è affermato anche nell'altro 'dottore' francescano, Giovanni Duns Scoto. Possiamo ricordare ad esempio che per lui le creature beate, in Paradiso, conserveranno il loro libero arbitrio. E questo non perché egli pensasse che potranno scegliere il male, ma perché il libero arbitrio, la libertà del volere, è una caratteristica *intrinseca* della creatura intelligente, una caratteristica *positiva* e non un limite. A sostenere quest'ultima tesi era invece Tommaso d'Aquino: per lui possiamo scegliere tra diverse alternative perché non vediamo chiaramente (data la *imperfezione*, il limite della nostra attuale conoscenza) il nesso tra l'alternativa giusta e la nostra felicità perfetta (quella felicità che non possiamo non desiderare). Desideriamo necessariamente la perfetta felicità, ma dato che non capiamo chiaramente se a portarci verso di essa sia A o B, allora siamo liberi di scegliere tra A e B. Ne segue che per Tommaso, quando vedremo chiaramente la Verità, quando vedremo Dio, vedremo che la nostra perfetta felicità è in Lui e non potremo non aderire a Lui; e in tal modo il nostro potere di scegliere verrà meno. Per Duns Scoto invece la libertà non è una imperfezione, tant'è vero che anche Dio, che è l'infinitamente Perfetto, ed è Onnisciente, è libero. Quindi per Scoto la libertà di scelta non verrà meno allorché saremo divinizzati, in paradiso; ma aderirà *sempre, ma liberamente* al Mistero ormai visto e partecipato.

quanto, sia pur infinitamente più perfetta della vita che conosciamo noi, quest'ultima ci dice comunque *qualcosa* di come è la vita di Dio. Maggiori dettagli sul sito <www.culturanuova.net/filosofia/1.medioevale/Patristica-e-Alto-Medioevo/Dionigi-lo-pseudo-Areopagita.php>.

⁸ Due sue opere sono infatti il *De coelesti hierarchia* e il *De ecclesiastica hierarchia* (ossia la gerarchia angelica e quella ecclesiastica).

⁹ Ratzinger, *Catechesi del 17 marzo 2010*, cit.

Il cosmo

Il rapporto conoscenza/affettività fin qui visto riguardava il *soggetto* umano; vediamo ora qual è lo specifico modo dell'indirizzo francescano di guardare all'*oggettività*, al mondo, al cosmo.

È noto che il Santo di Assisi vedeva nel mondo, nella natura, il segno del Creatore, un segno buono che lo riempiva di stupore e di gratitudine. Il documento più conosciuto di questo suo tipo di sguardo è il *Cantico di frate sole* (o *delle creature*), in cui Francesco ringrazia Dio di tutto ciò che vede: frate Sole, sora Luna e le stelle, frate vento, sora acqua, frate focu, sora nostra madre Terra¹⁰.

In ciò vi è una novità di accento rispetto alla visione agostiniana, più propensa a cercare Dio *dentro, in interiore homine*¹¹. E non ci si dovrà dunque stupire che i dottori francescani riflettano nel loro pensiero questo sguardo ammirato sul mondo, come segno, simbolo dell'Altro.

In base, si potrebbe sintetizzare, a due grandi coordinate, che li contraddistinguono da Tommaso d'Aquino. Anzitutto, mentre in quest'ultimo, il *Doctor angelicus*, è più sottolineata la *molteplicità* della realtà materiale, il suo essere articolata in tanti centri, in tante sostanze ben distinte le une dalle altre, e che meritano perciò di essere studiate nella loro ben marcata differenza, nella loro analiticità, nei filosofi francescani invece l'accento è sull'unità del creato: le cose sono tutte *un'unica grande famiglia*. Ogni cosa perciò rimanda alle altre e tutte insieme cantano le lodi dell'Unico creatore. In questo senso Étienne Gilson¹² notava la differenza tra la analogia tomistica e quella bonaventuriana: la prima analizza e distingue, la seconda sintetizza e unifica; la prima ricorre pressoché esclusivamente al concetto, la seconda ricorre volentieri anche alla metafora e al simbolo (dove ogni cosa rimanda ad altro).

E in questo stesso senso andrebbe vista anche la tanto fraintesa e tanto bistrattata teoria scotista della *univocità* dell'essere. Essa non significa misconoscere, minimizzare e tanto meno negare la differenza infinita tra Creatore e creature¹³, piuttosto essa può essere vista come una sottolineatura (per quanto, magari, tecnicamente discutibile) dell'unità del creato. È quello che aveva capito un grande ammiratore ottocentesco di Duns Scoto, il poeta inglese Gerard Manley Hopkins (1844–89), che vede nel pensiero del dottore francescano un cristocentrismo, per cui ogni dettaglio del cosmo parla di Lui. Vorrei citarne un passo, da una sua bella poesia, *Hurraing in the Harvest*:

E le azzurre colline sospese sono la Sua spalla che sorregge il mondo
maestosa - come un vigoroso stallone, di un viola dolce e intenso!¹⁴

¹⁰ Poi, certo, egli ringrazia e loda Dio anche per l'umano, per «quelli che perdonano per lo Tuo amore», e perfino per «sora nostra morte corporale».

¹¹ Una celebre frase di Agostino è «noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (*De vera religione*, XXXIX, 72), ossia «non uscire fuori [da te], ma rientra in te stesso, all'interno dell'uomo abita la Verità».

¹² In Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1984, ad esempio alle pp. 190-1: «saint Thomas insiste toujours beaucoup plus volontiers sur la signification séparatrice de l'analogie que sur sa signification unitive»; mentre «saint Bonaventure se montre avant tout préoccupé de déceler les liens de parenté et de dépendance qui rattachent la créature au créateur pour interdire à la nature de s'attribuer une complète suffisance et de se poser comme une fin en soi».

¹³ Anche perché l'univocità non riguarda l'essere in senso *ontologico*, la realtà dell'essere, ma l'essere come concetto *logico* (della e nella nostra mente), il nostro concetto di essere.

¹⁴ Ecco l'intero testo:

L'estate finisce ora, ora in una bellezza barbara
i covoni si ergono intorno: in alto, che folate di vento!
che leggiadro muoversi di nubi di seta! Si è mai composto
e scomposto nei cieli un più selvaggio ostinato fluttuante cumulo di farina?

Io cammino, alzo, alzo il cuore, gli occhi
in tutta quella gloria dei cieli per spigolarvi il nostro Salvatore

Il cosmo quindi è una grande unità, e questa unità è permeata dall'Altro, ed è quindi simbolo dell'Altro. E qui siamo alla seconda coordinata: mentre Tommaso sottolinea l'autonomia del creato rispetto al Creatore e quindi una certa opacità del creato, nella scuola francescana predomina il senso del creato come *simbolo* che rimanda al Mistero, più direttamente e con più trasparenza di quanto pensasse il dottore domenicano. La pietra su cui Francesco dormiva era per lui la mano di Dio che lo sorreggeva amorevolmente: un pensiero del genere che non sarebbe stato familiare a Tommaso allo stesso modo in cui lo era per Bonaventura e Duns Scoto.

La storia

Fin qui si sono viste alcune tesi specifiche di filosofi francescani, confrontandole, per evidenziarne la differenza, con le tesi di Tommaso d'Aquino. C'è però un punto su cui l'indirizzo francescano e quello tomistico convergevano, il rifiuto del gioachimismo.

Il pensiero di Gioachino da Fiore è stato oggetto di un poderoso studio da parte di Henri De Lubac¹⁵, ma esso è oggetto anche della riflessione di Ratzinger su Bonaventura¹⁶.

Ma diciamo qualcosa anzitutto sulle tesi di Gioachino. Monaco calabrese (1130/1202), teologo e abate, sostenne che la Rivelazione non era compiuta definitivamente con Cristo (e il Nuovo Testamento), ma era protesa a un compimento ulteriore *nella storia*. Per lui infatti era imminente una nuova Età, che avrebbe comportato una intelligenza della fede radicalmente nuova, e diversa da quella fino a quel momento data. Dopo l'Età del Padre (Antico Testamento) e l'Età del Figlio (Nuovo Testamento), sarebbe infatti dovuta giungere, *nella storia*, l'Età dello Spirito Santo.

Da notare che non tutti i teologi attuali ritengono eversive tali idee gioachimitiche, come del resto a lungo non le ritenne, è De Lubac a sottolinearlo, nemmeno il Magistero pontificio, sedotto dalle melliflue lusinghe e dall'ostentato atteggiamento di sottomissione dell'abate da Fiore. Si potrebbe dire, in estrema sintesi, che egli è apprezzato da quanti, come lui, pensano che il Cristianesimo debba essere profondamente reinterpretato. Ma De Lubac e Ratzinger, al contrario, concordano perfettamente nel ritenere inaccettabili ed eterodosse le idee gioachimitiche. Il primo sostiene come tali idee stanno alla base di molto pensiero moderno, che ha cercato 'il Paradiso sulla Terra', nella storia, come ha fatto Marx. Ratzinger, dal canto suo, nelle catechesi già citate, evidenzia come le idee gioachimitiche risultassero pericolosamente seducenti per una parte del nascente movimento francescano. Era infatti facile vedere nel Santo di Assisi un 'altro Cristo' (espressione di per sé interpretabile anche in senso ortodosso, ma potenzialmente ambigua), l'iniziatore di una nuova era, di un'era radicalmente nuova. A questa novità del resto alludeva ad esempio anche un componimento poetico-musicale del tutto ortodosso, *Sanctitatis*

e occhi, cuore, che sguardi, che labbra vi rivolsero mai
saluto di amore frenetico di più reali, più chiare risposte?

E le azzurre colline sospese sono la Sua spalla che sorregge il mondo
maestosa - come un vigoroso stallone, di un viola dolce e intenso!
Queste cose, queste cose erano qui e solo chi le contemplasse mancava

ma quando si incontrano il cuore si libra con ali sempre più
audaci e gli scaglia, o quasi gli scaglia lontano sotto i suoi piedi, la terra.

¹⁵ Henri De Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethiellieux, Paris 1979-81, tr. it. *La posterità spirituale di Gioachino da Fiore*, Jaca Book, Milano 1981.

¹⁶ Ratzinger fece del pensiero di Bonaventura l'oggetto della sua tesi di dottorato, pubblicata in Joseph Ratzinger, *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, LEV, Roma 2017.

nova signa (Sequentia Sancti Francisci), in cui a un certo punto si dice «novus ordo, nova vita / mundo surgit inaudita»¹⁷.

Lo ricorda Ratzinger:

Gioacchino da Fiore aveva suscitato la speranza che l'inizio del nuovo tempo sarebbe venuto da un nuovo monachesimo. Così è comprensibile che un gruppo di Francescani pensasse di riconoscere in san Francesco d'Assisi l'iniziatore del tempo nuovo e nel suo Ordine la comunità del periodo nuovo – la comunità del tempo dello Spirito Santo, che lasciava dietro di sé la Chiesa gerarchica, per iniziare la nuova Chiesa dello Spirito, non più legata alle vecchie strutture¹⁸.

E Bonaventura cerca di bilanciare un giusto entusiasmo per la novità carismatica di Francesco, con una robusta fedeltà alla Tradizione, al dogma e alla Chiesa.

Da un lato dunque egli afferma la specificità del carisma di Francesco, e la sua novità, dall'altro si tratta di una novità specifica dentro una più grande *continuità* con la storia della Chiesa. Quest'ultima non deve essere 'superata', non va giudicata 'antiquata', dato che Cristo è la ultima e definitiva Rivelazione del Mistero, e Cristo è presente, dalla sua vita terrena fino alla fine dei tempi, *nella* Chiesa. Leggiamo ancora il discorso di Ratzinger:

non c'è un altro Vangelo più alto, non c'è un'altra Chiesa da aspettare. Perciò anche l'Ordine di san Francesco deve inserirsi in questa Chiesa, nella sua fede, nel suo ordinamento gerarchico.

Questo non significa che la Chiesa sia immobile, fissa nel passato e non possa esserci novità in essa. «Opera Christi non deficient, sed proficiunt», le opere di Cristo non vanno indietro, non vengono meno, ma progrediscono, dice il Santo nella lettera *De tribus quaestionibus*. (...). Per san Bonaventura Cristo non è più, come era per i Padri della Chiesa, la fine, ma il centro della storia; con Cristo la storia non finisce, ma comincia un nuovo periodo. (...) il fenomeno di san Francesco gli dà la certezza che la ricchezza della parola di Cristo è inesauribile e che anche nelle nuove generazioni possono apparire nuove luci. L'unicità di Cristo garantisce anche novità e rinnovamento in tutti i periodi della storia¹⁹.

Papa Ratzinger, quindi, vede nella teologia della storia di Bonaventura una interessante indicazione anche per l'oggi: apertura alle possibili novità carismatiche, dentro la grande continuità della tradizione; un sano realismo, insomma, che da un lato non pretende di 'escatologizzare' la storia, e dall'altro non chiude gli occhi a quanto il Mistero, nella Sua imprevedibilità, può suscitare per ravvivare il modo di vivere l'unica, e intramontabile, fede.

Bibliografia

- De Lubac, Henri, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethiellieux, Paris 1979-81, Jaca Book, Milano 1981.
- Gilson, Étienne, *Jean Duns Scotus*, Vrin, Parigi 1952.
- Gilson, Étienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1984.
- Ratzinger, Joseph, *Catechesi del 10 marzo*, www.vatican.va 2010.
- Ratzinger, Joseph, *Catechesi del 17 marzo*, www.vatican.va 2010.
- Ratzinger, Joseph, *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, LEV, Roma 2017.

¹⁷ Se ne può trovare il testo ad esempio a questo indirizzo web:

<[https://www.gregorianum.org/wiki/Sanctitatis_nova_signa_\(Sequentia_Sancti_Francisci\)](https://www.gregorianum.org/wiki/Sanctitatis_nova_signa_(Sequentia_Sancti_Francisci))>. Ma anche De Lubac la cita nella sua opera sul gioachimismo che abbiamo sopra citato.

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Catechesi del 10 marzo* 2010 (reperibile anche sul sito www.vatican.va).

¹⁹ J. Ratzinger, *Catechesi del 10 marzo* 2010, cit..