

ANNALES THEOLOGICI

Rivista di Teologia
del Centro Accademico Romano della Santa Croce

Pagina bianca

LA DISTINZIONE DEI PECCATI SECONDO LA LORO GRAVITÀ NELL'INSEGNAMENTO DI GESÙ*

Miguel Angel TÁBET

Sommario: *I. La distinzione fra peccati gravi e lievi nella dottrina di Gesù* - 1. Le prescrizioni più gravi della legge (Mt 23, 23; Lc 11,42) - 2. Peccati gravi e lievi verso il prossimo: Mt 5, 21-22 - 3. La pagliuzza e la trave: Mt 7, 3-5 (Lc 6, 41-42) - 4. La parabola dei servi vigilanti: Lc 12, 47-48 - *II. Peccati gravi secondo la dottrina di Gesù* - 1. L'ipocrisia dei farisei: Mt 23, 29-34 (Lc 11, 47-49) - 2. Peccati contro l'amore del prossimo: Mt 25, 41-46 - 3. Il disprezzo della dottrina di Gesù: Mt 10, 14-15 (Lc 10, 10-12) - 4. Il peccato di scandalo: Mt 18, 6-7; Mc 9, 42; Lc 17, 1-2 - 5. La gravità delle occasioni di peccato: Mt 18, 8-9 e par. - 6. Peccati di omissione Mt 25, 24-30 (Lc 19, 11-27) - 7. La bestemmia contro lo Spirito Santo: Mt 12, 30-32 e par. - 8. Il peccato d'incredulità: Gv 9, 39 - 9. I peccati interni - 10. L'elenco dei peccati - *III. Novità essenziale della dottrina di Gesù.* - *Conclusioni.*

La morale cristiana è una morale eminentemente positiva. Gesù è venuto fra gli uomini ad invitarli ad un ideale di perfezione, di pienezza, la cui formulazione più alta si trova forse nella esortazione: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste»¹. Egli stesso, con la sua Incarnazione, ci ha dato i mezzi — consegnandoli alla sua Chiesa — per poter realizzare in larga misura questo ideale. Da allora, la vita dell'uomo, rigenerato dalla grazia battesimale, è stata indirizzata alla realtà più alta, alla verità più desiderabile: a vivere la vita del Padre in Cristo Gesù mediante la continua azione vivificatrice dello Spirito Santo. Vivere la vita di Cristo, anelando all'unione con il Dio Uno e Trino, è l'essenza del cristianesimo. Seguire Cristo, ricalcando le sue orme, è la più profonda esigenza della morale cristiana.

* Testo della conferenza pronunciata nel *Seminario di Amartologia* organizzato dal Centro Accademico Romano della Santa Croce il 26 novembre 1987.

¹ Mt 5,48.

Ma Gesù non ha voluto che ci fossero delle false illusioni nella realizzazione di questa conquista; poiché infatti, si tratta di una conquista il raggiungimento della desideratissima meta che la grazia ci fa amare, come lui stesso ci ha avvertito: «Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono»². E si deve entrare «per la porta stretta», «perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano!»³. In questo senso Gesù, prendendo con grande originalità⁴ un'immagine — quella della porta e del cammino — molto familiare ai giudei⁵, ha voluto dare un senso di realismo a tutti quelli che, in tutti i tempi, desiderano davvero seguirlo da vicino.

La meta è grande e amabile, sembra dire. Il suo raggiungimento è un'offerta fatta a tutti, perché «questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione»⁶. Però, nell'uomo, proprio dentro di lui, si trova un vero nemico in grado di far sì che l'uomo non riesca a conquistare la meta a cui Dio ci ha chiamato. È senza dubbio vero che l'amore di Dio è tale da fargli volere la nostra salvezza, e che per questo la nostra speranza teologale non può mai venire meno; però quando Gesù parla della «porta stretta», senza dubbio si riferisce al fatto che non bisogna dimenticare il principio di peccato in noi, un'inclinazione che può manifestarsi in atti intrinseca-

² Mt 11,12.

³ Mt 7,13-14.

⁴ Cfr. D. BUZY, *Évangile selon Saint Matthieu*, in «La Sainte Bible» (L. Pirot - A. Clamer), Letouzey et Ané Ed., Paris 1946, IX, 94.

⁵ Cfr. Ger 21,8; Sal 11,11, ecc.

⁶ 1 Ts 4,3. Questo lo capì molto bene San Paolo, quando scrive quelle parole piene di speranza nella lettera ai Romani: «Che diremo dunque in proposito? Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi, come non ci donerà ogni cosa insieme con lui? Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio che giustifica. Chi condannerà? Cristo Gesù, che è morto, anzi, che è risuscitato, sta alla destra di Dio e intercede per noi? Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? (...) Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati. Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principi, né presenti né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8, 31-39).

mente cattivi, con il concorso della nostra volontà, e che pertanto si fa imperiosa la lotta contro il peccato. C'è l'urgente necessità che «ognuno prenda la sua croce»⁷, sebbene a volte essa richiederà la più dolorosa rinuncia: «Se il tuo occhio destro ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te...»⁸. In altre parole, Gesù, per il fatto di aver voluto condurci alla vita eterna con il Padre, non ha trascurato di lasciarci una dottrina chiara e precisa sul peccato. Certamente, il suo non è lo stile dei dottori della legge, di cui ci parlano i Vangeli, che si perdevano in una casistica interminabile dimenticando le cose più importanti. La dottrina di Gesù si inserisce in un messaggio di salvezza e di liberazione spirituale, in cui si mostrano i veri principi di rettitudine umana e soprannaturale.

In questo studio vorremmo soffermarci su un argomento molto concreto riguardante la dottrina del peccato nell'insegnamento di Gesù: il problema della distinzione dei peccati secondo la loro gravità. Si tratta senza dubbio di un argomento della massima importanza per la teologia morale, che tocca i suoi fondamenti biblici e, pertanto, tutta la sua impostazione. Non si può infatti costruire una scienza teologica che — accanto alla Tradizione — non abbia come anima la Sacra Scrittura e, in particolare, si colleghi in qualche modo con l'insegnamento di Gesù. La domanda se in questo insegnamento si trovi o meno una dottrina su cui poggiare fortemente la distinzione fra peccati gravi e lievi risulta, per questo, di grandissimo interesse; soprattutto quando emergono fra i moralisti considerazioni psicologiche, sociologiche, antropologiche, e su qualche aspetto anche teologiche ed esegetiche, che fanno pensare di trovarci proprio sulla soglia di una nuova realtà umana: essa richiederebbe una non più prorogabile dottrina morale, la quale, andando oltre quella divisione fra i peccati, già definitivamente superata, proponga una nuova visione sulla nozione di peccato e della sua radicale distinzione specifica. A noi sembra che questo orientamento non sia del tutto corretto.

Tenendo presente questo contesto, cercheremo di dare una risposta precisa a queste tre domande: si può affermare che la dottrina di Gesù sul peccato, ricavabile dalla Sacra Scrittura, contenga elementi espliciti per una distinzione fra peccati gravi e lievi?; quali sono i veri peccati gravi secondo l'insegnamento di Gesù?;

⁷ Mt 10, 38.

⁸ Mt 5, 29.

qual'è la novità che presenta la dottrina di Gesù sul peccato grave rispetto all'insegnamento dell'Antico Testamento e del giudaismo posteriore?

Il nostro approccio all'argomento sarà essenzialmente esegetico. Inoltre tenteremo di analizzare i testi biblici in cui oggettivamente Gesù fa un riferimento alla maggiore o minore gravità di alcune azioni umane più che la terminologia riguardante il concetto di peccato nei Vangeli⁹. Non sarà possibile fare un'analisi completa di tutti i testi concernenti il nostro studio, ma cercheremo di fissare il nostro sguardo su quei brani che vengono considerati generalmente come fondamentali. D'altro canto, non è nostro proposito entrare nel merito delle discussioni sull'autenticità delle parole di Gesù, benché ci sembri che non manchino i motivi linguistici e filologici che contribuiscano alla sua sottolineatura, come a volte verrà messo in rilievo. In ogni caso analizzeremo primariamente il senso dei testi così come furono riportati dagli stessi evangelisti sotto l'influsso dell'ispirazione divina e furono considerati — per quanto ci risulta — dalla catechesi primitiva e dalla tradizione posteriore.

I. La distinzione fra peccati gravi e lievi nella dottrina di Gesù

Non è difficile scoprire nell'insegnamento di Gesù l'esistenza di una graduazione fra i peccati secondo la loro gravità. Nel perfezionare l'Antica Legge¹⁰, Gesù stabilì una scala degli obblighi morali, per chiarire, soprattutto riguardo alla mentalità farisaica, quali

⁹ Su questo aspetto, cfr. G. QUELL - G. BERTRAM - G. STÄHLIN - W. GRUNDMANN, *hamartáno* ThWNT, I, 267s; G. SCHRENK, *ádikos*, ThWNT, I, 150s; F. BÜCHSEL, *thymós*, ThWNT, III, 167s; J. SCHNEIDER, *parabainó*, ThWNT, V, 733s; W. MICHAELIS, *pipto*, ThWNT, VI, 161s; R. CRIADO, *El concepto de pecado en el Antiguo Testamento*, in «XVIII Semana Bíblica Espanola», CSIC, Madrid 1959, 5-49; H. LESÊTRE, *Péché*, DB, V, 7-12; V. MONTY, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*, «Sciences Ecclesiastiques» 1 (1948), 95-108; J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris 1951, 94-129; W. GÜNTHER, *adikía*, e *hamartáno*; e W. BAUDER, *parabainó*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, (trad. italiana dell'originale tedesco: *Theologisches Begrifflexikon zum NT*), Centro Ed. Dehoniano, Bologna 1976, 1235-1255 (Nelle seguenti pagine adopereremo la sigla: DCBNT).

¹⁰ Cfr. Mt 5, 17.

fossero i precetti fondamentali che non si potevano infrangere senza commettere una grave offesa a Dio.

Non pochi brani evangelici ci permettono di distinguere una duplice classe di peccati, che possiamo chiamare gravi e lievi (oppure, mortali e veniali) seguendo la terminologia della Teologia Morale; in altre parole, fra peccati contrari ai precetti «più gravi della legge»¹¹, e tali da creare una rottura radicale fra Dio e l'uomo, e peccati che, non raggiungendo questo livello di malizia, possono coesistere con l'amore soprannaturale verso Dio. Successivamente diremo quali siano – a nostro avviso – quei peccati esplicitamente indicati da Gesù come peccati mortali. Adesso, invece, considereremo alcuni testi in cui riteniamo ci siano elementi validi per poter stabilire una distinzione fra peccati gravi e lievi. Questi saranno: Mt 23, 23 (Lc 11, 42); Mt 5, 21-22; Mt 7, 3-5 (Lc 6, 41-42); Lc 12, 47-48.

1. Le prescrizioni più gravi della Legge (Mt 23, 23; Lc 11, 42)

Fra le manifestazioni di ipocrisia dei farisei, cui fa riferimento Gesù in Mt 23, 13-36, si menziona questa: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della Legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisogna praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello!»¹².

La Legge ordinava di pagare le decime della terra e dei frutti degli alberi¹³. I farisei, volendo apparire come i più zelanti esecuto-

¹¹ Mt 23, 23.

¹² Mt 23, 23. Il testo di Lc 11,42 al posto della «misericordia» e «fedeltà» fa menzione dell'«amore verso Dio».

¹³ Cfr. Lv 27,30; Dt 14,22-23. Il precetto contenuto in Dt 14,22-23 afferma: «Dovrai prelevare la decima da tutto il frutto della tua semente, che il campo produce ogni anno. Mangerai davanti al Signore tuo Dio, nel luogo che avrà scelto come sede del tuo nome, la decima del tuo frumento, del tuo mosto, del tuo olio e i primi parti del tuo bestiame grosso e minuto, perché tu impari a temere sempre il Signore tuo Dio». Sul modo d'intendere questo precetto nonostante ci fossero delle discussioni, in genere l'interpretazione rabbinica aveva ampliato il numero dei prodotti della terra soggetti alla legge della decima, estendendo l'obbligo anche alle più insignificanti verdure (cfr. St.-B., I, 932-933).

ri della Legge, ostentavano un'osservanza scrupolosa, pagando anche la decima dei frutti più piccoli, che si adoperavano soltanto per aromatizzare le cose o condire alcuni alimenti. Invece, trasgredivano «le prescrizioni più gravi» (*tá baryτέρα tou nóμου*). Dando importanza alla molteplicità di prescrizioni esterne minime, essi trascuravano la giustizia, la misericordia e la fedeltà, precetti che riassumono i doveri ineludibili dell'uomo verso Dio e verso il prossimo.

Risuonano nelle parole di Gesù le antiche esigenze dei profeti, per i quali la giustizia, la misericordia e la fedeltà erano da considerarsi più importanti dei doveri del culto, che soltanto con quei precetti acquistano il loro vero senso: «Con che cosa mi presenterò al Signore — profetizza Michea —, mi prostrerò al Dio altissimo? Mi presenterò a lui con olocausti, con vitelli di un anno? Gradirà il Signore le migliaia di montoni e torrenti di olio a miriadi? Gli offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa, il frutto delle mie viscere per il mio peccato? Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente con il tuo Dio»¹⁴.

Non è che Gesù scarti come non obbligatorie le prescrizioni relative alle decime e primizie, imposte dalla Legge; ma mostra il loro vero senso nell'insieme dei precetti antichi: il loro valore secondario rispetto ad altri comandamenti che si devono assumere come centrali e gravi. Anche quelle cose si dovevano fare, giacché venivano stabilite dalla Legge o risultavano da una sua interpretazione, benché rigorista; però quello che non si poteva trascurare affatto erano i comandamenti riguardanti la giustizia e la carità. I farisei nella loro inversione di valori si comportavano perciò come «ciechi», che filtravano il moscerino e ingoiavano il cammello.

Sembra che l'antitesi, sotto questa forma pittoresca, sia un'immagine propria di Gesù¹⁵. Il moscerino era riportato con frequenza nel linguaggio popolare come il tipo delle cose poco importanti; il cammello, invece, come quello delle cose considerevoli. I farisei erano soliti filtrare i liquidi che bevevano per timore d'inghiottire casualmente qualche animaletto impuro e così rimanere

¹⁴ Mic 6,6-8; cfr. Is 5, 8ss; Ger 9, 8ss; Ez 18, 1-32; Os 1, 4ss; Zc 7, 9-11.

¹⁵ Cfr. D. BUZY, *o. c.*, p. 308.

legalmente immondi. Il cammello pure era un animale immondo¹⁶. La lezione è chiara: essi avevano scrupolo di non osservare le cose più piccole, e poi con la massima tranquillità violavano i più grandi precetti. Temevano l'impurità legale, ma non avevano alcun orrore per i peccati gravi. In definitiva, Gesù ha voluto dire loro: «è necessario osservare con impegno i comandamenti importanti, dopodiché si può essere scrupolosi anche nei particolari di scarso valore»¹⁷.

2. Peccati gravi e lievi verso il prossimo: Mt 5,21-22

Nel discorso della montagna si legge: «Avete inteso che fu detto agli antichi: 'Non uccidere'; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio; e chi poi gli dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna». Si tratta del primo esempio – in questo caso l'omicidio –¹⁸, con cui Gesù mostra il senso che ha il principio della perfezione della Nuova Legge. Gesù parla come Figlio di Dio, e perciò con la sua autorità mostra la vera dimensione della Legge.

C'è una gradualità chiara sia nei peccati sia – in qualche modo – nelle pene. In riferimento al peccato, ci sono tre gradi: l'ira, peccato interno¹⁹; l'insulto con parole di dispregio: «raca», cioè, «testa vuota», «imbecille», «stolto»²⁰; ed infine, la parola ingiuriosa

¹⁶ Lv 11,4.

¹⁷ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, Morcelliana, Brescia 1962, 421 (ed. italiana del *Regensburger Neues Testament*, F. Pustet, Regensburg, a cura di A. Wikenhauser e O. Kuss).

¹⁸ Cfr. Es 20,13; Dt 5,17.

¹⁹ «'Orghizómenos». Nel NT, il sostantivo «'orghè» ricorre 36 volte (9 soltanto nei Vangeli), e si riferisce sia all'ira umana che divina. «'Orghè», a differenza di «thymós» implica una componente di consapevolezza. Non è pertanto un improvviso scoppio d'ira. Nella linea di Mt 5,22, che proibisce d'adirarsi contro il fratello, si muovono i restanti passi neotestamentari riguardo all'ira umana. Per questo l'ira viene sempre menzionata negli elenchi di peccati (cfr. H. CHR. HAHN, *'Orghé*, DCBNT, 871-877).

²⁰ «Rhaká». L'origine dell'espressione è incerta. J. Jeremias (ThWNT, VI, 1973) e J. Schniewind (NTD su Mt 5,22) considerano la parola come traduzione del termine offensivo aramaico «rêqā'» (testa vuota; cfr. l'ebraico «rîq»: vuoto nel cervello), donde è derivato sotto l'influsso del siriano. Nel greco dell'epoca pre-neotesta-

che attribuisce al prossimo il peccato di empietà: «môré», cioè, «empio», «ateo»²¹. La loro rispettiva gravità si mette in rilievo dalla corrispondente punizione che viene segnalata. Già chi si adira con il fratello merita la punizione che secondo la Legge era stabilita per l'assassinio, cioè di essere «sottoposto a giudizio». Il tribunale era composto di 23 membri e risiedeva in ogni città giudicando inappellabilmente le piccole cause²². Più severe, corrispondentemente, sono le punizioni relative agli insulti rivolti al fratello. Chi avrà detto «raca» merita una pena maggiore: sarà giudicato dal Sinedrio, il tribunale supremo della nazione giudaica. Risiedeva in Gerusalemme ed era composto da 70 membri più un presidente. Al Sinedrio corrispondeva giudicare le cause più importanti, quali l'idolatria, il delitto del Sommo Sacerdote, ecc.; e infliggeva le pene più infamanti, quali, per esempio, la lapidazione. Il terzo delitto è il più grave, e rendeva il colpevole degno della Geenna, ebraismo che significa «degno dell'inferno», «destinato alla perdizione eterna»²³. «Gesù,

mentaria «rhaká» è attestato soltanto su un papiro zenoniano del 257 a.C., dove è un'espressione volgare. Nel rabbinismo troviamo molte testimonianze di «rēqā'» (cfr. St.-B., I, 278.286.385; II, 586.714, ecc.). «Rēqā'» è in pratica un epiteto dispregiativo, ma abbastanza innocuo, come per dire «stupido» o qualcosa del genere. Nel Nuovo Testamento compare soltanto in Mt 5, 22 (cfr. TH. SORG, *Rháká*, DCBNT, 971-972).

²¹ La parola ebraica «môrôs» vuol dire originariamente «stupido», così come il termine «môreh», che acquistò anche il significato di «non docile», «disubbidiente». Poi «môreh» divenne simile a «nâbhâl», sinonimo di «rasha'», «uomo senza Dio», «empio». Questo senso sembra che abbia il termine greco «môré» in Mt 5, 22 (cfr. St.-B., I, 279). Comunque, la differenza fra questa parola greca e la precedente «raca» non risulta del tutto chiara per noi, e gli interpreti non riescono a spiegare bene la severità e gradualità delle punizioni nel testo di Mt. Ma d'altra parte non credono neanche che Gesù parli con tanta durezza semplicemente perché adopera un linguaggio esagerato.

²² Cfr. Es 21, 12; Lv 24, 17.

²³ Il vocabolo «Ghé Hinnom» è la trascrizione greca dell'aramaico «Ghê Hinnom» o «Ghê ben Hinnom» (Valle di Hinnom o dei figli di Hinnom; cfr. Gs 15, 8; 18, 16; Is 21, 9; 66, 24; Ger 32, 35; 2 Cr 33, 6). Con questo termine si intendeva una valle che costeggia il lato sud-ovest di Gerusalemme e si congiunge col wadi Cedron, poco più a sud della piscina di Siloe (oggi viene denominato Wadi er-Rababi). Ai tempi antichi essa fu tristemente celebre per i sacrifici umani offerti al dio Moloch sotto Achaz (733-727) e Manasse (696-664) (cfr. 2 Re 16, 3; 21, 6). Giosia (640-609), per impedire la ripresa del culto idolatrico, fece gettare nella valle le immondizie di ogni specie, contaminando il luogo (cfr. 2 Re 23, 10), per bruciare le quali vi ardeva continuamente il fuoco. Secondo Ger 7, 32; 19, 6ss essa sarà il luogo del giudizio divino. In tempi posteriori (sec. II a.C.) la letteratura apocalittica giudaica considerò che questa valle

adoperando questo termine così carico di significato per i suoi ascoltatori ebrei, lo usava nel senso tradizionale, ma nello stesso tempo, spogliandolo del significato primitivo e topografico, gli lasciava solo quello derivato indicante il luogo e lo stato di dannazione, il tormento riservato ai reprobì, la privazione della vita presso Dio»²⁴.

Senza dubbio, lo stile di Gesù è parabolico. I termini giuridici si adoperano per esprimere una sanzione severa nell'ordine spirituale. Con queste immagini prese dalla procedura dei tribunali giudei, Gesù insegnava, in maniera pratica e popolare, due cose: 1) non soltanto devono evitarsi i delitti esterni contro il prossimo, ma anche i peccati interni e le offese con parole, perché possono meritare gravissimi castighi; 2) i peccati hanno diversa gravità secondo la loro materia, che in questo caso va dalla semplice ira fino all'ingiuria qualificata, frutto dell'odio verso il prossimo.

3. *La pagliuzza e la trave: Mt 7, 3-5 (Lc 6, 41-42)*

Fra i precetti del Discorso della montagna troviamo questa avvertenza di Gesù riguardante il giudizio contro il prossimo: «Perché osservi la pagliuzza nell'occhio del tuo fratello, mentre non t'accorgi della trave che hai nel tuo occhio? O come potrai dire al tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello».

L'immagine della pagliuzza e della trave, così efficace per la voluta iperbole che contiene, ha il tono di un proverbio²⁵. Sembra

sarebbe diventata l'inferno, il luogo di tormento per i reprobì in opposizione al paradiso, soggiorno per gli eletti: «allora apparirà la fossa dei tormenti e, dirimpetto, vi sarà il luogo del riposo; vedranno la fornace della geenna e, di fronte, il paradiso delle delizie» (4 Esd 7,36; cfr. ApocBar [syf] 59,10; 85,13) (cfr. H. BIETENHARD, *Ghéenna*, DCBNT, 855-856; J. CHAINE, *Géhenne*, DBS, III [1936] 563-579; St.-B., IV, 1029-1118).

²⁴ F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *Vangelo secondo San Marco*, in *La Sacra Bibbia* a cura di S. Garofalo, Marietti, Roma 1974, 433.

²⁵ Conosciuto non soltanto fra i rabbini (cfr. St.-B., I, 446), ma anche fra gli scrittori greci e latini (cfr. A.M. COCOGNAC, *La paille y la poudre*, VieSp 96 (1957) 32-39; H. SCHÜRMAN, *Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Il Vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983, I, 602-604 (tit. originale: *Das Lukasevangelium*, Herder, Freiburg im Breisgau 1982).

che Gesù l'abbia usata qui in modo molto espressivo²⁶: Egli, infatti, intende dissuadere dall'intenzione di voler migliorare gli altri, se non c'è un desiderio sincero di pentimento e di conversione personale. Gesù rimproverava così l'atteggiamento di quelli che esagerano senza pietà la valutazione delle più piccole mancanze altrui, e ignorano i propri gravissimi errori. Con ragione Gesù li chiama ipocriti, perché vogliono far credere di essere mossi dallo zelo della giustizia, quando sono mossi in realtà da spirito di superbia. La metafora si capisce facilmente, e Gesù non aveva bisogno di spiegarla ai suoi ascoltatori: «la pagliuzza» è l'immagine dei piccoli difetti o peccati; la «trave» quella dei grandi peccati.

4. *La parabola dei servi vigilanti: Lc 12,47-48*

In questa parabola²⁷ si trova un elemento nuovo per la valutazione della gravità o meno dei peccati: la maggiore o minore conoscenza della volontà e dei precetti divini. «Il servo — afferma Gesù —, che conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto o agito secondo la sua volontà, riceverà molte percosse; quello invece che, non conoscendola, avrà fatto cose meritevoli di percosse, ne riceverà poche».

Il castigo inflitto ai servi negligenti è così proporzionato alla loro colpevolezza. Tutti gli uomini sono tenuti a fare la volontà di Dio, viene a dire Gesù; ma più strettamente coloro che meglio la conoscono, e a questi perciò verrà inflitta una pena maggiore se la trasgrediscono²⁸. Le percosse, che erano il castigo comune e ordinario degli schiavi, significano qui le pene dell'altra vita. Il servo che, pur

²⁶ Si sa che, per esempio, Rabbi Tarphon (verso il 100) l'adopera per parlare della correzione altrui: «Mi meraviglierei se in questa generazione ci fosse qualcuno che accetta la correzione. Quando gli si dicesse: 'Togli la scheggia... dal tuo occhio' egli risponderebbe: 'Togli la trave dal tuo occhio'» (St.-B., I, 446).

²⁷ Autori come D. BUZY, *o.c.*, 508, considerano che i vv.47-48 costituiscono una parabola indipendente da quella dei servi vigilanti. Ci sono ragioni letterarie che avvalorano questa opinione. Però, qualunque sia la soluzione del problema letterario, questa in ogni caso non modificherebbe l'insegnamento contenuto in essa.

²⁸ L'idea non era affatto strana per i giudei, come risulta dal fatto che lo stesso pensiero si trova in qualche maniera in alcune «halakôt» (cfr. St.-B., II, 192). I rabbini distinguevano, infatti, la gravità dei peccati secondo la maggiore o minore conoscenza delle azioni.

conoscendo la volontà del padrone, non agisce secondo questa conoscenza «riceverà molte percosse». La sua colpevolezza è completa. La scusa dell'ignoranza non può essere invocata. Per questo la punizione è considerevole. Invece, «quello che non conoscendo» la volontà del padrone — si intende, in modo così perfetto come il primo, altrimenti non può essere degno di castigo — riceverà poche percosse. Le sanzioni sono così diversificate: pene gravi o pene leggere secondo la propria consapevolezza.

II. Peccati gravi secondo la dottrina di Gesù

Ci sono alcuni testi che per il modo di parlare di Gesù — la durezza del suo linguaggio, la pena collegata al peccato, ecc. —, non lasciano dubbi sulla loro gravità. Faremo riferimento ai seguenti testi: Mt 23, 29-34 (Lc 11, 47-49); Mt 25, 41-46; Mt 10, 14-15 (Lc 10, 10-12); Mt 18, 6-7 (e par.); Mt 25, 24-30 (Lc 19, 11-27); Mt 12, 31-32 (e par.); e Gv 9, 39. Altri testi verranno anche riportati in diversi momenti.

1. *L'ipocrisia dei farisei: Mt 23,29-34 (Lc 11,47-49)*

Il brano contiene i sette celebri *Vae* che Gesù indirizzò contro gli scribi ed i farisei rimproverando i loro vizi e peccati: l'atteggiamento duro ed estremamente rigoroso delle norme morali che imponevano al popolo, che loro invece non compivano mostrandosi molto indulgenti verso se stessi; la nefasta influenza sul popolo, con la quale chiudevano «il regno dei cieli davanti agli uomini» (v.13); il falso zelo proselitista, per cui dopo aver percorso «mare e terra» per fare un proselito, con le loro false tradizioni ed il cattivo esempio li rendevano «figli della Geenna»; la cecità morale, con la quale ingannavano il popolo sul vero senso delle norme morali e culturali; l'inversione dei valori, che li portava a compiere scrupolosamente le cose piccole della Legge, ma a violare con la massima tranquillità i precetti più importanti, ecc.

Soprattutto, quello di cui Gesù li rimprovera maggiormente, con l'ultimo dei sette energici *vae*, era la loro ipocrisia. Essa si manifesta nel fatto che il loro rispetto e la venerazione erano soltanto

esterni e falsi, sebbene volessero mostrarsi giusti innalzando sepolcri ai profeti, adornando le tombe dei giusti, e affermando che «se fossimo vissuti al tempo dei nostri padri non ci saremmo associati a loro per versare il sangue dei profeti». Per questo Gesù fa osservare – come afferma subito dopo – che il loro atteggiamento non era diverso da quello dei loro padri, perché anche loro avevano l'intenzione di consegnare alla morte lo stesso Messia, inviato dal Padre, e lo stesso avrebbero fatto dopo con quelli che sarebbero stati mandati per stabilire il suo regno. In questo modo, benché a parole rimproveravano l'operato dei loro progenitori con i profeti, nello spirito conservavano una disposizione d'animo uguale e anche peggiore della loro.

Cristo introduce la sua veemente indignazione contro questa ipocrisia con un'espressione oratoria di stile orientale, con cui profetizza quello che presto dovrà accadere: «Ebbene, colmate la misura dei vostri Padri!» (v.32). Quello che i loro antenati non fecero, uccidere il Messia, il Figlio di Dio, loro invece lo porteranno a termine, colmando così la misura dell'indignazione divina. Poi aggiunge una dura imprecazione: «Serpenti, razza di vipere, come potrete scampare dalla condanna della Geenna?» (v.33). Imprecazione che ricorda quella del Battista: «Razza di vipere! Chi vi ha suggerito di sottrarvi all'ira imminente?»²⁹, fatta a sua volta con lo stile dei profeti³⁰. Le parole di Gesù contengono un chiaro giudizio di condanna, e lasciano intendere che il peccato dei farisei era d'estrema gravità. L'espressione «Serpenti, razza di vipere» metteva in chiaro rilievo il fatto che i farisei erano figli perversi di genitori empi, e serviva molto adeguatamente – per il suo significato generico e per il senso che aveva acquistato nella tradizione giudaica – a stigmatizzare la malvagità e impenitenza, e anche forse il loro legame con satana³¹; e siccome essi credevano di essere accettati a Dio e di non ave-

²⁹ Mt 3,7.

³⁰ Cfr. Am 5,18; Sof 1,14-15; Is 59,5, ecc.

³¹ La parola greca «'óphis», tradotta come serpente, con cui Gesù chiama i farisei ed i sadducei, già nel pensiero e nella credenza dei popoli «rappresenta un animale sinistro, minaccioso, pericoloso per la vita, pieno d'astuzia, di perfidia e di malvagità» (H. BIETENHARD, «'óphis», DCBNT, 545). Nei LXX, il vocabolo ricorre 32 volte, di cui 29 sono la traduzione dell'ebraico «makhash». «Particolare importanza teologica riveste in Gn 3: è l'animale straordinariamente intelligente, addirittura astuto, che provoca l'uomo alla disubbidienza contro Dio mettendo in opera la sua intelligen-

re bisogno di penitenza, perché figli di Abramo, Gesù finisce il suo rimprovero con la domanda retorica: «Come potrete scampare...?», come per dire: nessuno vi ha potuto insegnare che con le vostre opere sfuggirete alla collera divina nel giudizio.

Inoltre, l'aggiunta «giudizio della Geenna» («tês kríseôs tês gheénnês») non lasciava ai giudei adito ad un'interpretazione diversa da quella menzionata da Gesù come punizione per i loro peccati: l'inferno degli ultimi tempi, il fuoco eterno. Si può aggiungere che indubbiamente anche nella mente di Gesù questo era il significato di «Geenna». Infatti, per il NT «la gheéna è una realtà pre-esistente (Mt 25, 41), un abisso infuocato (Mt 13,42.50). Essa è il luogo della punizione definitiva, dopo l'ultimo giudizio, eterna nella sua durata (Mt 25, 41.46; 23, 15.33). Vi vengono giudicati sia il corpo che l'anima (Mc 9, 42.48; Mt 10,28) (...). Saranno sottoposti alla stessa punizione anche Satana e i demoni, l'animale dell'abisso, il falso profeta, la morte, l'ade»³².

2. Peccati contro l'amore del prossimo: Mt 25, 41-46

Anche questi peccati possono avere una loro grande gravità, e sarà proprio su questi peccati che secondo il racconto di Mt 24,41-46 saranno giudicati i peccatori al momento del giudizio finale. Gesù come giudice chiamerà «maledetti» e allontanerà da sé condannando al «fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli» (v. 41), quelli che – nel prossimo – non hanno voluto dar da mangiare a Lui quando aveva fame, da bere quando aveva sete, ospitalità quando era forestiero, un vestito quando era nudo, una visita quando era malato o in carcere.

Le espressioni adoperate da Gesù non lasciano spazio al dubbio sulla qualità della pena, e conseguentemente sulla gravità dei peccati di cui vengono accusati i peccatori. Terribile è la sentenza,

za (...). Questa oscura figura rivela il mistero dell'irruzione del male nel mondo, che Dio aveva creato buono (*Ibid.*). «Nel tardo-giudaismo, il serpente viene definito come involucro del demonio o addirittura identificato con esso, talvolta con l'angelo della morte. Vi troviamo anche speculazioni sui motivi che indussero il serpente nel paradiso a intervenire contro l'uomo (invidia, concupiscenza sessuale, il desiderio di dominare il mondo, ecc.)» (*Ibid.*).

³² H. BIETENHARD, *ghéenna*, DCBNT, 855-856.

che viene letteralmente descritta in maniera somigliante a quella degli eletti. Questi erano stati chiamati «benedetti del Padre mio», formula che indica che la salvezza dei giusti è una benedizione, cioè un beneficio di Dio. Invece, i reprobri vengono chiamati semplicemente «maledetti», non già «dal Padre mio», perché la loro condanna si deve esclusivamente alle loro colpe.

Il termine «maledetti» («kateraménoi»), è il participio perfetto del verbo «kataráomai», verbo che viene adoperato in altri luoghi del NT, come nel racconto del fico che Gesù maledice perché lo vede privo di frutti³³. La maledizione ha effetto e l'albero si secca. Si vede come in questo caso la maledizione esprime il carattere definitivo del giudizio divino, e per questo non risulta strano che i peccatori condannati nel giudizio finale siano chiamati «maledetti». Già nei LXX³⁴, si evidenzia come la maledizione o benedizione di Dio agiscono effettivamente in conformità con la potenza divina³⁵. «Kateraméne», cioè, «maledetta», viene chiamata Gezabele in 2 Re 9,34. La maledizione che pronuncia Dio o il suo messaggero è irrevocabile. È significativo, in questo senso, Ger 26,6: «Io ridurrò questo tempio come quello di Silo e farò di questa città un esempio di maledizione per tutti i popoli della terra»³⁶. Il genere letterario di maledizione ebbe un ruolo importante nel tardo giu-

³³ Mc 11, 21 e par.

³⁴ Sia il verbo «kataráomai» come il suo participio perfetto passivo «kataraménos» si trovano in uso fin da Omero, nel senso di augurare male a qualcuno. Nei popoli dell'antichità, che attribuivano ancora alla parola una forza e una potenza capaci di produrre determinati effetti, la maledizione era considerata come qualcosa che agiva fatalmente contro colui che era stato maledetto. Tanto la maledizione come la benedizione erano quindi ben di più di un semplice augurio, cattivo o buono che fosse. La storia di Balaam (Nm 22-24) ci dimostra che anche fuori d'Israele, nel mondo religioso circostante, era diffusa l'idea che la maledizione «si compisse come conseguenza dell'atto di maledire» (BÜCHSEL, ThWNT, I, 449): il re dei moabiti incarica Balaam di maledire Israele per poter prevalere sul suo potente nemico. Ma Dio impedisce a Balaam di pronunciare la maledizione e lo costringe piuttosto a benedire Israele contro la volontà del suo stesso mandante (cfr. W. MUNDLE, *kataráomai*, DCBNT, 969).

³⁵ «Kataráomai» traduce nei LXX l'ebraico «qallel», ed è intercambiabile con i suoi sinonimi «'aráomai» (Nm 22, 6.11) ed «'epikataráomai» (Nm 22,17; 23,7). Si trova anche il sostantivo «katára» (maledizione, malaugurio, imprecazione), che traduce generalmente l'«qelalah» e rappresenta l'opposto di «'euloghía (benedizione: Dt 11, 26-29; 30,1.19): «Io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione» (Dt 30,19).

³⁶ Cfr. Ger 24, 9.

daismo. Così, per esempio, la liturgia della festa del rinnovamento dell'alleanza a Qumran contiene solenni maledizioni contro gli ipocriti e gli empi³⁷.

Questi «maledetti» avranno una doppia pena: saranno allontanati da Dio («lontano da me»: v.41), che nel linguaggio teologico vuol dire che saranno esclusi dalla visione beatifica di Dio in cui consiste la felicità eterna (pena di danno), e verranno confinati nel «fuoco eterno» (pena di senso). Gesù sottolinea che questo «fuoco» è «eterno» e che fu «preparato per il diavolo e per i suoi angeli», insinuando così che essendo stato creato l'inferno inizialmente per castigare il demonio e gli angeli che lo seguirono, dopo la caduta di Adamo è stato anche riservato per gli uomini che imitano con i loro peccati la ribellione di Satana e muoiono in stato d'inimicizia con Dio.

Questo linguaggio non risultava affatto strano ai giudei. Già nell'Antico Testamento, Jahvé è presentato al suo popolo come giudice che porta sia la salvezza che la punizione, realizzata per mezzo del fuoco, contrassegno del giudizio divino³⁸. «Un passo destinato ad avere grande influenza sulle rappresentazioni posteriori è Is 66,24, dove i condannati nel giudizio sono gettati nei tormenti di un fuoco inestinguibile»³⁹. Nel tardo giudaismo il fuoco fu considerato come uno strumento della punizione divina⁴⁰. Anche la comunità di Qumran riteneva che gli empi sarebbero puniti nel giudizio finale con il fuoco⁴¹.

Affinché sia manifesta a tutti la sua giustizia, Gesù motiva la sua sentenza: la grave punizione si deve al fatto di non aver praticato la carità e la misericordia con i bisognosi, perché ciò equivale a non avere amato lo stesso Cristo. È vero che gli uomini dovranno rendere conto di tutti e di ognuno degli atti della loro vita nel giorno del giudizio finale⁴², ma Gesù ha voluto menzionare unicamente le opere di carità e misericordia indicando così l'importanza di tali

³⁷ Cfr. 1 QS 2, 4ss.

³⁸ Cfr. Gn 19, 24; Es 9,24; Lv 10,2; Nm 11,1; 16,35; 2 Re 1,10; Am 1,4.7, ecc.

³⁹ H. BIETENHARD, *Pyr*, DCBNT, 745.

⁴⁰ Cfr. Hen.aeth., 102,1; ApocBar (syr) 37,1; 48,39; 4 Esd 13,10s., ecc.

⁴¹ Cfr. 1 QS 2, 8; 4,13; 1 QH 17,13.

⁴² Cfr. Mt 12, 36; 16, 27, ecc.

precetti, in cui si riassume tutta la Legge⁴³. In particolare, l'importanza del precetto dell'amore al prossimo viene concretizzata nelle parole dette alla fine: «Ogni volta che non avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, non l'avete fatto a me» (v.45). Come spiega il Buzy, qui non si tratta di una pia esagerazione, per inclinare i cuori alla carità. Non è esagerazione, immaginazione né poesia. L'occasione è troppo solenne perché si tratti di un eccesso di linguaggio, tanto più che la stessa dottrina servirà ugualmente per fissare la ricompensa ai giusti e la punizione ai cattivi. I termini non sono esagerati e la formula è esatta. È la stessa che troviamo negli At 9,4: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?». E S. Paolo, che ha riflettuto su queste parole, ha estratto, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, tutta la dottrina del «Corpo Mistico». È qui il centro della questione. Non può non costituire peccato grave trattare i veramente bisognosi come se non fossero lo stesso Cristo. E Gesù lo ha dichiarato in modo tanto solenne⁴⁴.

3. *Il disprezzo della dottrina di Gesù:*

Mt 10, 14.15 (Lc 10, 10-12)

È così grave questo peccato, che nel celebre discorso sulla missione evangelica di Mt 10,5-42, Gesù indicava agli apostoli — e se si guarda allo spirito del discorso, anche ai suoi discepoli di tutti i tempi — di trattare come pagani quelli che non volessero riceverli: «Se qualcuno poi non vi accoglierà e non darà ascolto alle vostre parole, uscite da quella casa o da quella città e scuotete la polvere dai vostri piedi» (v.14).

I rabbini comandavano ai giudei che al ritorno da una regione abitata da gentili dovevano scuotere la polvere dai loro piedi e dalle loro vesti prima di rientrare in Israele, per evitare che la terra santa si contaminasse con terra impura⁴⁵. Così anche in modo analogo agli apostoli veniva segnalato da Gesù che dovevano dare una dimostrazione esterna del fatto che li dichiaravano «impuri» e non si facevano responsabili della punizione divina per il disprezzo dimostrato

⁴³ Cfr. Rm 13,9.

⁴⁴ O. c., p. 338.

⁴⁵ Cfr. St.-B., I, 571.

verso la dottrina da essi predicata. Dagli Atti sappiamo che almeno in un'occasione Paolo e Barnaba presero alla lettera le parole di Gesù, ad Antiochia di Pisidia.

Cristo aggiungeva alla sua indicazione anche questo: «In verità vi dico, nel giorno del giudizio, il paese di Sodoma e Gomorra avrà una sorte più sopportabile di quella città» (v.15). La punizione di quelle due città era rimasta nella coscienza dei giudei come la più terribile manifestazione dell'ira divina contro i peccati degli uomini. Più ancora – dichiara Gesù – saranno puniti «nel giorno del giudizio» quelli che non vorranno dare ascolto, non già alla legge naturale, ma a quella che è più grande ancora, la dottrina di Gesù. «Nel giorno del giudizio» è un chiarimento dell'espressione biblica «in quel giorno» che appare in Lc 10,12.

4. Il peccato di scandalo: Mt 18,6-7; Mc 9,42; Lc 17,1-2

Lo scandalo, inteso come occasione di peccato altrui, incitamento all'apostasia o all'incredulità, che urta o solleva contrarietà o impedimento alla fede, o come precisano Mt e Mc, che causa la perdita della fede o costituisce motivo di una grave deviazione dal cammino verso il Regno di Dio, è di tale gravità che Gesù avvertì con immagine drastica che: «chi invece scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare. Guai al mondo per gli scandali! È inevitabile che avvengano scandali, ma guai all'uomo per colpa del quale avviene lo scandalo!».

Il supplizio dell'annegamento, era uno dei supplizi più igno-

⁴⁶ Cfr. At 13, 51

⁴⁷ Sul concetto di scandalo nel NT, cfr. J. GUHRT, *próskomma e skándalon* in DCBNT, pp. 1684-1688. È evidente che nei testi citati si tratta di scandalo vero, cioè di qualcosa che di per sé porta alla caduta del prossimo, non dello scandalo farisaico (cfr. Mt 7,2ss). Anche è fuori questione lo «scandalo» divino, rappresentato dalla dottrina e dalla vita di Gesù (Mt 6,2-3; Lc 7,23; Rm 9,33; 1 Pt 2,8), specialmente dalla Croce (1 Cor 1,18-24), alla cui rivelazione anche i discepoli rimasero storditi (cfr. Mc 8,32; 9,32; 10, 32; 14, 27.29; Lc 24, 19-21).

⁴⁸ Questa esecuzione capitale in uso presso i romani (Cfr. SVETONIO, *Augusto*, 67), e probabilmente introdotta in Palestina insieme con altre punizioni romane come la crocifissione (cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Antich.* 14, 15, 10), consisteva nel gettare il

miniosi, riservato ai grandi criminali, e per i giudei era abominevole sia come suicidio, che come punizione, in quanto privava il colpevole della sepoltura, cui gli israeliti tenevano molto. Il testo parla della «macina girata d'asino» (mýlos 'onikós) per distinguerla dalla mola a mano, di porzioni ridotte e facilmente trasportabile⁴⁹. La mola d'asino rendeva sicuro l'annegamento a causa del suo peso.

Il Talmud e le scoperte archeologiche ci fanno capire come sarebbe stato ben compreso l'esempio di Gesù⁵⁰. I giudei avrebbero inteso che Gesù considerava degno di una grande punizione chi con parole o con opere era occasione di rovina spirituale per un «bambino», cioè per un uomo di fede semplice⁵¹. «Il Maestro ha descritto in maniera così forte il grave danno dello scandalo affinché i discepoli lo abbiano in orrore e facciano qualunque sacrificio per tenersene lontani: lo scandalo dei deboli deve essere evitato, costi quel che costi»⁵². Ma anche Gesù fa qui riferimento alla gravità dello scandalo in genere, ammonendo con quel «Guai» agli uomini che con le loro massime ed i loro atteggiamenti allontanano gli altri da Dio e dalla sua Chiesa. Il «Guai al mondo» di Gesù è «un grido di dolore e di compassione che esce dal cuore di Gesù alla vista delle rovine e delle vittime che fa lo scandalo. Data la corruzione attuale della natura umana, è moralmente impossibile che manchino gli scandali, e Dio li permette per provare la fedeltà dei buoni; ma guai a colui...»⁵³.

colpevole in mare o nel fiume con una grande pietra attaccata al collo, perché anche il suo corpo rimanesse nelle profondità delle acque.

⁴⁹ Cfr. Es 11, 5; Gdt 9, 53; Mt 24, 41.

⁵⁰ Conosciamo, infatti, che la «macina girata da asino» allude ai molini domestici (rehayîm), i quali erano composti di due pezzi essenziali: la pietra di sotto (pélah tahtith) o pietra dormente (shakkabh), e la pietra di sopra o cavallo (rekhèbh), unite per mezzo di un perno interno. Si distinguevano il molino a mano o molino da uomo, facilmente trasportabile (rehayîm shel'âdâm), e il molino da asino (rehayîm shel hamor), così pesante che poteva essere mosso soltanto da una bestia da carico.

⁵¹ I «piccoli che credono in me» non sono tanto i bambini di cui si parla nei versetti precedenti, ma soprattutto si tratta di tutti quelli che credono con semplicità (cfr. Rm 14,1ss; 1 Cor 8,10-12; 9,22). (Cfr. R. PESCH, *Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Il Vangelo di Marco*, II, 180, Paideia, Brescia 1982: tit. originale: *Das Markusevangelium*, Herder, Freiburg 1980).

⁵² F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *o. c.*, p. 432.

⁵³ M.M. SALES, *Il Nuovo Testamento*, vol. 1, *I quattro Vangeli. Gli Atti degli Apostoli*, Libreria del Sacro Cuore, Tipografia Pontificia, Torino 1981, 81.

5. *La gravità delle occasioni di peccato: Mt 18, 8-9 e par.*

I versetti seguenti di Mt⁵⁴, si collegano con i precedenti per mezzo della parola «scandalo» (aram. makshela o taqela'), ma riguardo ai concetti c'è una non piccola differenza, poiché non si tratta di evitare lo scandalo altrui, ma l'obbligo di evitare il danno spirituale a se stessi; cioè, del dovere radicale di allontanare tutto quello che possa essere per noi occasione di peccato.

Esse sono rappresentate, con vivezza e plasticità, da alcune membra del corpo: «Se la tua mano o il tuo piede ti è occasione di scandalo, taglialo e gettalo via da te; è meglio per te entrare nella vita monco o zoppo, che avere due mani o due piedi ed essere gettato nel fuoco eterno. E se il tuo occhio ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te; è meglio per te entrare nella vita con un'occhio solo, che avere due occhi ed essere gettato nella Geenna del fuoco» (vv. 8-9). Mano, piede, occhio denotano, da un lato, la vicinanza e l'affezione verso l'occasione di peccato; e, dall'altro, l'eroicità e l'energia («taglialo e gettalo via da te»: «'ékkopson 'autòn kaì bále 'apò sou») con cui si deve reagire. Qualora, per cause personali del soggetto o di altri, vi fossero persone, cose, abitudini, ecc., che ci appartenessero e ci fossero care come una mano, un piede, un occhio, ma che nello stesso tempo costituissero pericolo di caduta morale, è necessario tagliare senza misericordia e tempestivamente⁵⁵.

⁵⁴ I testi di Mt 18, 8-9 e par. contengono sfumature proprie. Mt e Mc si trovano insieme, mentre Lc si distacca quasi completamente. Mc, con più vivacità e naturalezza, ripete tre volte l'esemplificazione per la mano (v. 43), per il piede (v. 45), e per l'occhio (v. 47); mentre Mt unisce insieme lo scandalo della mano e del piede. Inoltre Mt inserisce la frase introduttiva del v.7 sulla inevitabilità dello scandalo, corrispondente con Lc 17,1. Mt anche presenta l'esplicitazione «fuoco eterno», mentre Mc lo qualifica come «inestinguibile» e porta la citazione di Is 66, 24 (v. 48).

⁵⁵ Le espressioni metaforiche si rifanno al linguaggio giudiziario. La pena dell'amputazione di un organo per alcuni crimini (furto, adulterio, ecc.) «veniva applicata dai Giudei in luogo della pena capitale (presso i Romani: la crocifissione). L'amputazione o lo strappo di un organo equivalgono ad evitare la pena di morte; naturalmente queste espressioni pregnanti contrastano con la proibizione dell'autolesionismo, ma in ciò va visto certamente un indizio del loro carattere metaforico. 'ékkopsò (Mc 9,43: 'apókopsò) ed 'ekballò (Mc 9,47) sono termini giudiziari escatologici; in luogo di tutta la persona, si deve sacrificare solo uno dei suoi organi: chi si punisce da sé, si sottrae al giudizio. È meglio entrare monchi, zoppi e guerci, cioè con amputazioni, nella vita eterna o nel regno di Dio (ove egli rinnova gli uomini), piuttosto che dover finire o venir gettati con tutti gli organi nell' inferno» (R. PESCH, *o. c.*, 181-182). D'altra parte, non ha senso domandarsi se le parole di Gesù riguardo la mutilazione del corpo debba-

Gesù è radicale, «diremmo anche troppo, se la posta in gioco non gli desse ragione: tale sacrificio, difatti, è ordinato all'«entrata nella vita», non in una vita qualunque, ma nella vita eterna, che consiste nella comunione con Dio e presso Dio e che in Mc 9,47 viene identificata con il Regno escatologico di Dio»⁵⁶. Ed è lo stesso Gesù che precisa ulteriormente il suo pensiero sulla «vita», opponendola alla Geenna, che come abbiamo già indicato, designa l'inferno e la dannazione eterna. Nel testo parallelo, Mc porta una citazione di Is 66,24: «dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue» (9,48), che costituisce lo sviluppo di contenuto e letterario del concetto di Geenna come luogo eterno. Quello che Mt 18,8 ha definito scrivendo «fuoco eterno», Mc lo chiarisce parlando di Geenna e portando la citazione di Isaia che segnala l'immortalità del «verme» (simbolo della decomposizione) e l'instinguibilità del fuoco.

6. Peccati di omissione: Mt 25,24-30 (Lc 19,11-27)

Per Gesù non soltanto i peccati che la teologia morale chiama di commissione hanno una particolare gravità, ma anche quelli di omissione, in cui non si fa un doveroso, diligente e responsabile uso dei doni concessi da Dio. Così mostra la parabola dei talenti (Mt), e quella simile delle mine (Lc), in cui è chiamato «servo malvagio e infingardo» il servo che avendo ricevuto un talento «andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro del suo padrone». Per «pau-

no interpretarsi in senso letterale. Tale mutilazione per lo più sarebbe inutile al fine di non commettere il male, che risiede principalmente nell'intelligenza e nella volontà (cfr. Mt 7,20-23); ora l'eliminazione materiale di determinati organi, non rettifica, per sé, la volontà, ma può coesistere con desideri, azioni, propositi riprovevoli. Altra questione sarebbe quando le circostanze richiedono un sacrificio eroico, come aiuto all'intelligenza e alla volontà, per evitare un male prossimo e diretto (cfr. F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *o. c.*, 433).

⁵⁶ *Ibidem*, 433. Nel tardogiudaismo la vera vita è stata sempre più compresa nel senso di «vita eterna», una vita senza fine. Così la vita eterna, come nel Nuovo Testamento, poteva essere semplicemente indicata da «zôê» (TestJud 25,1) oppure «zên» (Sal 15,15) (cfr. H.G. LINK, *Zôê*, DCBNT, 2010). Inoltre sembra certo che i giudei «sin dall'epoca di Hillel il Grande, identificassero la 'vita' con il secolo futuro riservato ai giusti, di durata illimitata e in condizioni diverse dalla vita attuale» (F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *o. c.*, 433).

ra» nascose il talento. La risposta del padrone fu severa: «Servo malvagio e infingardo, sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso; avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, ritornando, avrei ritirato il mio denaro con l'interesse». E questa fu la punizione: «Toglietegli dunque il talento e datelo a chi ha dieci talenti. Perché a chiunque ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha sarà tolto anche quello che ha. E il servo fannullone gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti».

I due primi servi della parabola, con la loro diligenza e laboriosità, corrisposero ai doni ricevuti e meritavano le lodi del padrone; il terzo, con la negligenza che portò a non far fruttare al massimo il mezzo posto a sua disposizione, ha il meritato castigo. L'espressione «fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti» è una immagine ricorrente e caratteristica per significare la condanna eterna. In Mt appare per ben tre volte⁵⁷, oltre alle due volte in cui analogamente si annunzia che «gli operatori di iniquità» saranno gettati «nella fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti»⁵⁸, e il testo di Mt 24,51 dove si dichiara che la sorte del servo malvagio sarà quella «che gli ipocriti si meritano: e là sarà pianto e stridore di denti».

Lo «stridore di denti» è un'immagine biblica che esprime la rabbia e la disperazione degli empì che vogliono — ma non possono — rovinare i giusti⁵⁹. In Mt è un modo abituale per descrivere le sofferenze dei condannati coscienti d'aver perso la felicità eterna e per gli atroci tormenti cui sono sottoposti⁶⁰. L'altra espressione «essere gettato fuori nelle tenebre» manifesta la privazione della visione e del godimento della gloria di Dio⁶¹. Ciò si presenta con partico-

⁵⁷ Cfr. Mt 8,12; 22,13; 25,30.

⁵⁸ Mt 13,42.50.

⁵⁹ Cfr. Sal 35, 16; 37, 12; 112, 10; Gb 16, 9. Risulta chiarificante il Sal 112, che parla della felicità del giusto. Dopo aver detto come il giusto e la sua discendenza sarà benedetta, che la sua giustizia rimane per sempre, e che non vacillerà in eterno e sarà sempre ricordato, il Salmo finisce con queste parole: «L'empio vede e si adira, digrigna i denti e si consuma. Ma il desiderio degli empì fallisce».

⁶⁰ Cfr. C. HUMBERTT, *Essai d'une théologie du scandale dans les Synoptiques*, B 35 (1954) 1-28.

⁶¹ Già nel mondo greco, la tenebra indica «in tutta la sua estensione la sfera di ciò che è funesto, che è male, tanto nel senso di qualcosa che minaccia la vita, che è male per me, quanto nel senso di male morale, mortale» (CONZELMANN, *ThWNT*, VII, 425). Nell'AT il concetto di tenebra viene usato in senso prevalentemente teolo-

lare rilievo in Mt 8, 11-12: «Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre ove sarà pianto e stridore di denti». Chiarisce il testo la considerazione che i conviti presso gli ebrei si tenevano alla sera in sale molto illuminate. Coloro che ne erano esclusi, venivano quindi a trovarsi nelle tenebre esteriori, che circondavano la sala del convito. In questo caso, fuori del regno di Dio.

7. La bestemmia contro lo Spirito Santo: Mt 12,30-32 e par.

Fra i peccati ce n'è uno la cui gravità è messa in rilievo dal fatto che sembra escludere la stessa possibilità di remissione: chi lo commette «non avrà perdono in eterno: sarà reo di colpa eterna»⁶². Mt racconta che Gesù, vedendo l'incredulità dei giudei che attribuivano i suoi miracoli a Beelzebul, disse: «Perciò io vi dico: Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. Chiunque parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro».

La teologia ha sempre insegnato che essendo il messaggio evangelico essenzialmente un invito al perdono e alla riconciliazione con Dio, per mezzo del dolore dei propri peccati, le parole di Gesù non si possono intendere come se ci fosse veramente un peccato irremissibile. Dio, infatti, è disposto sempre a perdonare un cuore contrito e umile⁶³, perché Gesù non è venuto «a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi»⁶⁴. La bestemmia contro lo Spirito Santo «non sarà perdonata» dal momento che consiste – come appare chiaro nel contesto dei diversi racconti –, nell'attribuire al demonio, con

gico: «l'oscurità è il luogo della tenebra che separa da Dio (...). La tenebra del giorno del giudizio sarà per gli empi di gran lunga peggiore della tenebra della morte temporale, poiché la tenebra escatologica equivale alla perdizione eterna dell'uomo incredulo ed empio» (H. CH. HAHN, *skótos*, DCBNT, 1845). «Gli scritti tardo-giudaici accentuano e sviluppano particolarmente l'idea della perdizione nell'aldilà, per spingere l'uomo a ravvedersi e a decidersi per la via della luce» (*Ibidem*, 1847).

⁶² Mc 3,29.

⁶³ Cfr. Sal 51,19.

⁶⁴ Lc 5,32.

una distorsione sacrilega, azioni che non possono venire se non da Dio, dal suo divino potere; e questo per un acciecamiento frutto dell'ostinazione e dell'orgoglio, proprio di chi non vuole accettare la salvezza offerta da Dio all'uomo mediante lo Spirito Santo. Era l'atteggiamento dei farisei, che dopo aver visto i miracoli operati da Gesù, «dicevano: è posseduto da uno spirito immondo» (Mc 3, 30).

Gesù aveva appena cacciato i demoni e i suoi avversari attribuivano ciò al potere del principe dei demoni, conosciuto molto bene dai giudei come la forza opposta a Dio. Fintanto che non avessero riconosciuto le opere di Dio, dello Spirito di Dio, dello «Spirito Santo» che agisce in Gesù, non potevano avere accesso al perdono. Da qui la particolare gravità della bestemmia contro lo Spirito Santo, poiché è il rifiuto di riconoscere la presenza del divino in Gesù, manifestatosi nelle sue opere, soprattutto nello scacciare i demoni⁶⁵.

8. Il peccato d'incredulità: Gv 9, 39

Il quarto Vangelo mostra specialmente la gravità di questo peccato. Delle 241 volte che appare il verbo «pisteúein» (credere) nel NT, si trova fino a 98 volte in Gv e 9 nelle sue lettere. La relazione fra «fede» e «vita eterna» appare già nel Prologo: «a quanti però l'hanno accolto, ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome» (1,12); e la fede viene presentata come finalità del Vangelo: «Queste cose sono state scritte, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (20,21). Si tratta di una fede essenzialmente cristologica, che ha come oggetto singolare il fatto della Incarnazione del Verbo, l'unto di Dio.

Si capisce così che l'incredulità di fronte al messaggio di Gesù, il non riconoscere in Lui l'«inviato» dal Padre, acquisti con tutta la sua forza nel quarto Vangelo il carattere di peccato determinante che svia l'uomo dalla strada che conduce alla vita eterna: «se non credete che Io sono, morirete nei vostri peccati» (8,24). E poco pri-

⁶⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, p.II, n.6.

ma Gesù aveva detto: «Io vado e voi mi cercherete, ma morirete nel vostro peccato» (v.21). Questo «peccato» (in singolare), peccato per eccellenza, si rifà al peccato di cui parla il v. 24: il «peccato d'incredulità». Per chi non vuole credere, non resta altro che la «morte»; si intende: la «morte spirituale», la separazione da Dio. L'incredulità appare così come il peccato radicale, dal quale sorge l'odio contro Gesù (15,24) e rende gli increduli «figli del diavolo» (8,44), dato che chi «commette il peccato è schiavo del peccato» (8,34).

Con Gesù è arrivata l'ora della decisione: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare («kríma»), perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi» (9,39). Il termine «kríma» può denotare qualsiasi momento del processo giudiziale e, in definitiva, lo stesso risultato del giudizio: la distinzione o separazione degli uomini in due campi: quelli che vedranno e quelli che diventeranno ciechi. Qui si tratta di una separazione oggettiva e morale. Gli uomini «che non vedono», cioè i poveri di spirito, gli umili di cuore, e tutti coloro che sentono la loro indigenza spirituale, vedranno: saranno illuminati dalla dottrina di Gesù. «Quelli che vedono», quelli che si trovano soddisfatti di se stessi, che considerano di non aver bisogno d'altro, nemmeno di Cristo, invece, «diventeranno ciechi», essendo colpiti da cecità spirituale e avvolti in tenebre sempre più fitte.

Le sentenze di Gesù, immerse nel linguaggio profetico⁶⁶, non potevano non essere chiare per i farisei, i quali capirono indubbiamente di quale cecità Gesù intendesse parlare e come a loro in modo speciale fossero indirizzate quelle parole. Perciò, con un po' d'ironia domandarono una spiegazione: «Siamo forse ciechi anche noi?» (9,40). E la risposta di Gesù sottolineò l'avvertimento precedente: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane». Vale a dire, se vi trovaste in una ignoranza invincibile, voi non avreste colpa della vostra incredulità; ma siccome vi vantate d'essere sapienti e rigettate i miei insegnamenti, siete in colpa. L'incredulità nata e cresciuta nella superbia li rendeva veramente colpevoli della loro cecità spirituale.

⁶⁶ Cfr. Is 29, 18; 35, 5; 42, 7.8.18.19; ecc.

9. I peccati interni

Resta chiaro nelle pagine dei Vangeli che i peccati opposti alla legge morale naturale, e considerati dalla Legge Antica di speciale gravità, quali l'omicidio e l'adulterio, furono considerati tali anche da Gesù⁶⁷ il quale infatti, non venne «ad abolire la Legge o i Profeti»⁶⁸. L'elenco dei peccati che appare in Mt 15, 19 (cfr. Mc 7, 21-22), del quale parleremo, rafforza questa convinzione.

Ma, riguardo a quei peccati condannati dalla Legge, Gesù aggiunse l'interiorità: il peccato non è una mera trasgressione esterna di un precetto positivo, ma piuttosto qualcosa che nasce e proviene dall'interno del cuore, dall'intimo dell'uomo. Per questo possono essere veri peccati mortali anche atti esclusivamente interiori. E la dottrina che troviamo in Mt 5, 21ss, dove Gesù, nel contrapporre la Legge Antica e quella Nuova, afferma, per esempio: «Avete inteso che fu detto agli antichi: 'Non uccidere'. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio...».

In realtà, il principio è del tutto generale, e viene formulato da Gesù in modo molto originale: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo» (Mt 15, 11). E secondo Mc: «non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo» (Mc 7, 15). Il richiamo ad una maggiore attenzione con cui vengono introdotte analogamente ambedue le espressioni – «Ascoltatemi tutti e intendete bene» – sottolinea insieme l'importanza della dichiarazione e della relativa difficoltà a capirla. Si tratta infatti di una delle affermazioni fondamentali della morale cristiana: ciò che rende «impuro l'uomo dinanzi a Dio è soltanto il peccato, ed il peccato non esiste senza cattiva intenzione»⁶⁹.

Il principio è formulato secondo le leggi del parallelismo antitetico. In primo luogo Gesù afferma che niente, che provenga dal di fuori dell'uomo, entrando in lui, può contaminarlo. Questa asserzione con il passare del tempo, e con il presentarsi di situazioni nuove, condurrà logicamente all'abrogazione delle prescrizioni sugli ali-

⁶⁷ Cfr. Mt 5, 21.27.

⁶⁸ Mt 5,17.

⁶⁹ J. SCHMID, *o. c.*, 186.

menti puri ed impuri dell'AT, ma per il momento rimaneva generica, breve ed enigmatica⁷⁰. La forma positiva del principio risultava più oscura ancora, perché se da una parte faceva pensare ai rifiuti dei cibi considerati impuri dalla Legge, dall'altra era evidente che Gesù voleva far capire un'altra cosa superiore, una contaminazione morale appartenente ad un ordine diverso. Per questo, i discepoli, partita la folla, interrogarono Gesù «su questa parabola». «Ed egli rispose: Anche voi siete ancora senza intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nella bocca, passa nel ventre e va a finire nella fogna? Invece ciò che esce dalla bocca proviene dal cuore. Questo rende immondo l'uomo»⁷¹.

Gesù chiarisce le sue parole facendo osservare, prima, che «i cibi non arrivano al cuore, che secondo la mentalità semitica è la sede della vita intellettuale o morale, e quindi, non possono contaminarlo o renderlo migliore, poiché non hanno alcun influsso sulle determinazioni moralmente buone o cattive della volontà»⁷². Di questo dovevano essere in parte «convinti anche i dottori giudei contemporanei di Gesù, i quali distinguevano bene fra un'impurità rituale, che impedisce l'accesso al tempio, e una macchia morale. Tuttavia la loro preoccupazione per la purezza rituale era divenuta ossessionante, cosicché il Maestro credette opportuno rievocare il principio morale che deve regolare la vita religiosa dell'uomo»⁷³. Di fatto, in genere la religione rabbinica non riconosceva alcuna differenza essenziale «tra comandamenti morali-religiosi e rituali o culturali, ma si inchinava con lo stesso rispetto a tutte e due, poiché Idio così li ha dati una volta»⁷⁴.

Invece, nell'insegnamento di Gesù ha importanza quello «che esce», cioè quello che ha origine dall'uomo, perché, venendo dal cuore, determina la moralità degli atti esterni. Gesù continuava così certamente la predicazione dei profeti dell'AT⁷⁵. I rabbini attribuivano almeno in pratica identico valore ai comandamenti etico-religiosi e a quelli rituali e si fermavano al concetto di purezza «riferito alle cose», per cui sono le cose ad essere monde o immonde e a

⁷⁰ Cfr. F.M. URICCHIO - G.M. STANO, *o. c.*, 365.

⁷¹ Mt 15, 16-18; cfr. Mc 7, 18-20.

⁷² *Ibidem*, 366.

⁷³ *Ibidem*, 367.

⁷⁴ J. SCHMID, *o. c.*, 186-187.

⁷⁵ Am 5, 21ss; Is 1, 11ss; 58, 1ss; Sal 51, 8ss; ecc.

causare la purezza e l'impurità religiosa morale. Al contrario, Gesù insegnava che è nelle stesse persone dove si trova il male, nella cattiva volontà che agisce empivamente o irreligiosamente.

10. *L'elenco dei peccati*

Mt 15, 19 e Mc 7, 21-22 ci riportano un elenco di vizi con cui Gesù ha voluto specificare le cose che contaminano moralmente e gravemente l'uomo. L'elenco di Mt è più breve, e comprende i peccati contro i precetti del Decalogo dal quinto al nono: «Dal cuore, infatti – afferma Gesù –, provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie. Queste sono le cose che rendono immondo l'uomo, ma il mangiare senza lavarsi le mani non rende immondo l'uomo». Risulta evidente che nel distinguere l'impurezza rituale dalle cose che rendono immondo l'uomo, Gesù cercava di illuminare la vera dottrina riguardante l'impurezza morale.

Il testo di Mc è più ampio: «Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza». Qui la serie è composta di sei sostantivi al plurale e sei al singolare. «Hoi dialogismoì: hoi kakoì» (intenzioni cattive) non sono proprio i pensieri cattivi, ma piuttosto i cattivi progetti che si caratterizzano nei peccati che ne conseguono. La «porneía» (fornicazione) fa riferimento in genere ai peccati carnali. I «furti», «omicidi» e «adulteri» vengono nominati anche insieme in Os 4,2. «Plonexíai» (cupidigie) è l'avidità smoderata dei beni, come risulta dal suo significato fra i classici, presente nei LXX, e dal senso rinvenibile nella letteratura tardogiudaica e nei Padri apostolici. Le «ponêríai» (malignità) indicano ogni specie di malvagità. I sei peccati al singolare cominciano con «dólos» (inganno). L'«'aselgeía» è la dissolutezza. L'«'aselgês» veniva chiamato chi offende la pubblica moralità. «'Ophthalmòs ponêrós» (invidia) è principalmente la tristezza per il benessere altrui. «Blasphêmía» (calunnia, maldicenza), è una mancanza nei confronti del prossimo, non contro Dio. Per «huperêphanía» (orgoglio) si intende la stima smoderata di se stesso con il disprezzo degli altri. La «'aphrosýnê»

ha un senso etico-religioso, e riguarda coloro che si comportano come se Dio non ci fosse e non avesse manifestato la sua legge⁷⁶.

La dottrina di Gesù è orientata a mostrare come il cuore dell'uomo sia in ultima istanza il responsabile della moralità delle proprie azioni. La conclusione di Mc 7, 23: «tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo», costituisce un vero artificio letterario con cui Gesù torna al punto di partenza, includendo tutto l'insieme e sottolineando il fatto che la radice del male è nelle intenzioni (nel «cuore») degli uomini. Mt 15,20, più esplicito, riallaccia la conclusione sia alla puezza rituale che alle purificazioni delle mani.

III. Novità essenziale della dottrina di Gesù

L'idea di peccato non è, senza dubbio, una novità nel NT. Già nell'AT si trova una dottrina molto sviluppata sul peccato. Inoltre questa nozione non è propria ed esclusiva del popolo d'Israele: l'idea di peccato è di fatto presente in ogni religione⁷⁷. Ma in Israele esistette una peculiare dottrina del peccato corrispondente alla sua fede in un solo Dio, vivo e vero, e alla rivelazione soprannaturale di cui godette. Il popolo d'Israele conosce la natura e la gravità del peccato e «non meno di una cinquantina sono i termini che, nella Bibbia, appaiono e sono impiegati come designazioni di altrettanti aspetti delle varie azioni irrispettose verso Jahvé e la sua volontà, tutte comprese, oggi, nel termine latino di 'peccato'(lat. *peccatum*)»⁷⁸. Già per il fatto d'essere molti, risulta abbastanza chiaro che

⁷⁶ Liste simili si trovano anche altrove, sia nei libri sacri (cfr. Sap 14, 25-26; Rm 1, 29-31; Gal 5, 19-21; 1 Pt 4, 3) sia nella letteratura profana (cfr. ARISTOTELE, *Eth. a Nic.*, 27). Anche nella Regola della comunità di Qumran vi è un elenco di vizi attribuiti allo spirito d'ingiustizia (1QS 4,9-11), ma mentre Gesù attribuisce il male al cuore dell'uomo, qui sembra che l'uomo venga considerato in balia dello spirito del male, così come lo spirito di verità lo assoggetta al bene (1QS 4, 2-6, 9.11). Riguardo all'elenco dei vizi nel NT, cfr. A. VÖGTLE, *Die Tugend-und Lasterkataloge im NT*, NTAbh 16/4-5, Münster 1936; S. WIBBING, *Die Tugend und Lasterkataloge im NT*, BZNW 25, Berlin 1959.

⁷⁷ Cfr. A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*, Teologia dell'Antico Testamento, Marietti, Torino 1981, 253.

⁷⁸ *Ibidem*.

la dottrina sul peccato era sentita nel popolo d'Israele come qualcosa che si poteva presentare in tutto l'agire umano.

Nell'AT non si adopera una terminologia scolastica nella designazione dei peccati, eppure troviamo indizi sufficienti per una chiara distinzione fra i peccati riguardo la loro gravità di fronte alla legge divina. In altre parole: «Un'esplicita distinzione tra peccati gravi e peccati leggeri nei vari testi biblici, non esiste, e molto meno esiste un elenco di peccati da qualificarsi come leggeri, e un gruppo da qualificarsi come gravi. Tuttavia, è certo che, fra i molti più meno leggeri, altri apparvero, dal lato strettamente morale, gravi e gravissimi. Per esempio, l'idolatria, la magia, l'omicidio, l'adulterio, il furto, la calunnia, l'oppressione dei poveri, lo sfruttamento»⁷⁹.

La gravità di alcuni peccati viene messa in evidenza dal modo in cui vengono designati o dalla pena che meritano. Così il peccato dei sodomiti è definito «molto grave» (Gn 18,20), e del peccato dei figli di Eli si dice che «era molto grande davanti al Signore» (1 Sam 2,17). Peccati talmente gravi da meritare la pena di morte erano fra gli altri: l'idolatria, il più grave dei peccati (Es 20,2s; Dt 13); la bestemmia (Lv 24,11-16); gli atti di superstizione (Lv 20,6-27), l'omicidio (Es 21,12-14), l'adulterio e l'incesto (Lv 18,6-23; 20,10); i peccati contro natura come la sodomia e la bestialità (Es 22,18; Lv 20,13); la falsa testimonianza davanti ai giudici (Dt 19,16-21); ecc. In particolare, nei testi biblici si accentua la gravità di quattro peccati che reclamano la vendetta di Dio: l'omicidio (Gn 4,10), la sodomia (Gn 18,20; Lv 18,22), l'oppressione delle vedove, dei poveri e degli orfani (Es 22,21; Dt 10,18; 24,17); il defraudare il giusto salario (Dt 24,14-15; Lv 19,13).

Tale dottrina, così ricca e piena di precisazioni fu ereditata dal giudaismo posteriore, ed in questo senso la dottrina di Gesù riguardante l'esistenza di peccati che meritano la Geenna, il fuoco eterno, le tenebre esteriori, ecc. non risultava affatto un'innovazione. Però «nel tardo giudaismo la concezione del peccato è fortemente determinata dalla legge e cala molto di tono per il prevalere dell'aspetto giuridico e casuistico. I pagani non conoscono il comandamento di Dio e perciò sono tutti peccatori. Per il pio giudeo l'es-

⁷⁹ *Ibidem*, 258.

senza del peccato è la violazione della legge e dei comandamenti»⁸⁰. Gesù usa il concetto giudaico e veterotestamentario di peccato; ma la sua predicazione oltrepassa in due aspetti essenziali questo concetto. Da una parte, radicalizzando la Legge, come nel discorso della montagna, e mettendo la sua venuta e la sua persona come nuovo termine di paragone, dà inizio a una nuova realtà⁸¹, che diventa evidente quando Gesù va dai peccatori: egli va in cerca proprio di loro, e non dei «giusti». Il racconto del figlio prodigo (Lc 15, 11-32) mostra che tutti, sia il figlio peccatore che quello buono, hanno bisogno della bontà e misericordia del padre, il quale non la lesina, ma conta anche sul pentimento del peccatore. «Nella storia della passione, e soprattutto nel racconto dell'ultima cena, tutta la vita e la predicazione di Gesù ricevono dalla croce il loro chiaro significato (Mt 26,28). Al posto di elementi rituali di espiazione, Gesù stesso subentra col sacrificio della sua vita. Qui tutti sono considerati radicalmente peccatori, sia il giusto che l'ingiusto, e tutti bisognosi di salvezza. Questa convinzione viene anticipata dalla confessione di Pietro in Lc 5,8 e riassunta nell'interpretazione globale della missione di Gesù da parte degli evangelisti (Mt 1,21; Lc 1,77). Ne consegue che sia il battesimo, sia la remissione dei peccati, presentati da Giovanni Battista come gesti di penitenza (Mc 1,4 par.), acquistano un nuovo significato. Entrambi trovano per gli apostoli il loro fondamento nella morte e nella risurrezione di Gesù (At 2, 38; 5, 31; 10, 43; Gv 20, 23)»⁸².

D'altra parte, con l'affermazione «non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca», Gesù si pone in una prospettiva radicalmente opposta alla mentalità legalista farisaica, che giudicava la moralità delle azioni secondo la con-

⁸⁰ W. GÜNTHER, "amartía" DCBNT, 1241. Nel giudaismo la nota più caratteristica sulla dottrina del peccato si trova in funzione della dottrina sulla Torah, considerata come rivelazione di Dio in cui tutto il contenuto è un'immediata rivelazione divina. Per questo, qualsiasi trasgressione delle prescrizioni della Torah aveva un carattere religioso di offesa o di disubbidienza a Dio. Ma la distinzione fra peccati gravi e lievi non fu tolta. Il Talmud, per esempio, riconosceva l'esistenza di peccati veniali (cfr. J.D. EINSTEIN, *Sin*, in «The Jewish Encyclopedia», XI, 138). Fra i peccati gravi, tre di loro erano considerati come peccati capitali: l'idolatria, l'omicidio e l'adulterio (Sanh. 74a). A questi si aggiungeva la calunnia. Questi peccati gravissimi potevano essere cancellati soltanto con la morte, e non servivano le prescrizioni rituali, le sofferenze e le opere buone (Sanh. 74a).

⁸¹ Cfr. W. GÜNTHER, *o.c.*, 1242.

⁸² *Ibidem*, p. 1243.

formità letterale alle prescrizioni della Legge, senza distinguere convenientemente la dimensione etica da quella puramente rituale ed esterna. Su questo aspetto Gesù continua la prospettiva più pura dei grandi profeti dell'AT, i quali parlavano della necessità della «circoncisione del cuore»⁸³ e rifiutavano il mero formalismo esterno del culto. Gesù infatti nel discorso programmatico delle «beatitudine» afferma che sono «beati i puri di cuore, perché essi vedranno Dio»⁸⁴, cioè beati quelli che hanno purezza nelle loro intenzioni. E in questa linea, dichiara che è venuto a «perfezionare la Legge»⁸⁵, e nel contesto si capisce che ciò equivale a dire che le esigenze etiche della Nuova Legge raggiungono la dimensione interiore dell'uomo: adulterio è anche il semplice desiderio; omicidio è anche l'odio interno, ecc. Pertanto, «se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli»⁸⁶. Infatti Cristo è venuto a scoprire in tutta la sua dimensione i valori interni e profondi dell'anima umana, e questa non può conformarsi con l'esteriorità di alcuni precetti legalisti. Il modello di perfezione è il Padre celeste⁸⁷.

Certamente, «la primazia interiore non significa la dichiarazione d'indifferenza assoluta per le cose esteriori all'uomo, ma deve essere capita nel senso che l'intenzione interiore determina la qualità morale dell'azione umana, così come nel cuore si trova la spinta per tutta la manifestazione, moralmente buona o cattiva, di parole e di opere»⁸⁸. Per questo Gesù nel denunciare la falsa giustizia degli scribi e dei farisei, che si preoccupavano molto di alcune cose piccole, dimenticando le cose essenziali, aggiungeva che queste si dovevano fare, senza dimenticare quelle.

Conclusione

Questo tema presenta molte possibilità di approfondimento. Possiamo concludere nonostante ciò che Gesù, nel proporci come meta della nostra vita la perfezione del Padre celeste, ci ha lasciato

⁸³ Is 1, 10-17.

⁸⁴ Mt 5, 8.

⁸⁵ Mt 5, 17.

⁸⁶ Mt 5, 20.

⁸⁷ Cfr. Mt 5, 48.

⁸⁸ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, Brescia 1957, 190-191.

una dottrina completa e articolata sul peccato, mostrando l'esistenza e la natura dei gravi ostacoli che l'anima deve evitare per essere la buona terra in cui il seme sparso dal seminatore divino dia «il frutto, dove il sessanta, dove il trenta»⁸⁹. Gesù ci ha parlato del peccato, e ci ha illuminato sulle gravi azioni che l'uomo può commettere, per poter così ordinare convenientemente la nostra vita – con l'aiuto della sua grazia – verso quel fine che non avrà fine.

⁸⁹ Cfr. Mt 13, 8.

L'UOMO TRA PECCATO E REDENZIONE¹

Joseph SCHUMACHER

Sommario: I. La realtà del peccato - II. Il peccato nella Scrittura - III. La natura del peccato - IV. La redenzione quale risposta di Dio al peccato - V. La minimizzazione del peccato e le sue conseguenze - VI. Riassunto e conclusione.

I. La realtà del peccato

Al concetto di peccato nel messaggio del cristianesimo, corrisponde quello di redenzione. Quando non si crede più al peccato, la redenzione diviene un termine astratto e quando non è più riconosciuta l'empietà della colpa e del peccato non è più possibile comprendere l'annuncio della redenzione.

Il Concilio Vaticano II nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* pone in rilievo la tremenda potenza del male sottolineando che la vita umana, tanto quella individuale quanto quella collettiva, sia destinata a combattere una lotta drammatica tra il bene e il male², una lotta «tra la luce e le tenebre» che ebbe inizio fin dall'origine del mondo e che durerà fino all'ultimo giorno³.

Nel contempo però ribadisce che «il principe di questo mondo» (Gv 12, 31) è stato scacciato da Cristo e che proprio con questa sua vittoria Cristo fortifica i redenti⁴. Così la *Gaudium et spes* pur respingendo ogni atteggiamento di disprezzo e di minimizza-

¹ Traduzione di Franco Giustiniani.

² *Gaudium et spes* 13.

³ *Ibid.*, 37.

⁴ *Ibid.*, 13, 22, 37, 38.

zione del peccato e del male, considera tuttavia sempre in senso positivo le condizioni del mondo e dell'uomo⁵.

Nel Sinodo dei vescovi svoltosi a Roma nell'autunno 1983 molti Padri lamentarono la scomparsa della coscienza del peccato, che sarebbe una delle cause principali del decrescente interesse ad accostarsi al sacramento della penitenza. È significativo che anche nel linguaggio corrente il concetto di peccato sia stato svuotato del suo significato etico-religioso tanto da farne uso in modo ironico⁶ e non di rado si è dimenticata del tutto la realtà del peccato. Gottfried Benn parla a nome di molti quando dice: «Colpa, peccato e aldilà per me non sono mai stati dei quesiti di rilievo. Non so proprio che cosa pensarne»⁷.

Per molti il concetto di colpa in senso proprio è divenuto qualcosa di estraneo e ciò non soltanto fuori del cristianesimo e della Chiesa. Peccato e redenzione, temi una volta centrali nella letteratura, hanno lasciato il loro posto alla discussione sul significato della vita umana. In pubblico si parla sì tanto di colpa e si cercano anche i colpevoli incriminando però più l'intera società o le varie condizioni sociali più che il singolo individuo⁸.

La grande perdita della coscienza del peccato è certamente dovuta anche a cause da ricercare nell'ambito della Chiesa stessa, come per esempio nel passato il trattamento casistico del concetto di peccato oppure un certo legalismo e moralismo⁹. Le vere cause però risiedono altrove e cioè nell'esteriorizzazione della nostra vita, nella prevalenza del pensiero tecnico-scientifico, nella crescente manife-

⁵ J. RATZINGER, *Kommentar zum 1. Kapitel des 1. Teils der Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, LThK, Suppl. III, Freiburg 1968, 320. Sono eloquenti nella lingua tedesca le formazioni semantiche quali: «Verkehrssüder» oppure «Umweltsünde», «sündhaftteuer», «schön wie die Sünde», «Nacht der Sünde», «sündiges Weib».

⁶ J. PIEPER, *Über den Begriff der Sünde*, München 1977; H.U. VON BALTHASAR, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg 1971, 140 ss.; M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Gegenwart*, (Frankfurter Theologische Studien 29), Frankfurt 1982, 16.

⁷ Lettera scritta nel 1949 alla figlia, cit. sec. L. PERLITT, *Verborgener und offener Gott. Gottfried Benn vor der Gottesfrage*, in *Kunst im Schatten Gottes. Für und wider Gottfried Benn*, R. Grimm - W.D. Marsch (Hrsg.), Göttingen 1962, 112-142; cfr. M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Gegenwart*, cit., 16.

⁸ P. KURZ, *Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur in Sünde - Schuld - Erlösung*, Kongress der Moraltheologen und Sozialethiker 1971 in Salzburg, St. Rehr (Hrsg.), Salzburg 1971, 47 ss.

⁹ M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Gegenwart*, cit., 17.

stazione di un insulso utilitarismo (nella *Reconciliatio et Paenitentia* Papa Giovanni Paolo II parla di un «vero rovesciamento e decadimento dei valori etici»¹⁰, nella scomparsa della responsabilità etica e nell'avanzato soggettivismo, che trapela dall'operato del singolo¹¹, e nella relativizzazione di ogni norma etica e della verità stessa¹². Come limite del lecito spesso si ammette soltanto la legge del positivo oppure si ritiene l'edonismo quale unica norma della propria condotta. Così anche la libertà stessa dell'uomo spesso viene messa in dubbio.

Tutto ciò va visto sullo sfondo di una mediazione molto deteriorata della realtà del peccato, della secolarizzazione anche della vita cristiana e della negazione pratica o teorica di Dio o di una dubbia sua immagine. Se Dio non esiste, il concetto di peccato viene svuotato del suo significato; tuttavia anche una scarsa immagine di Dio comporta un obnubilamento della coscienza del peccato. Si giunge così a concepire un Dio soltanto misericordioso, «che addirittura dipende dal nostro amore e dalla nostra riconciliazione con Lui»¹³. Poiché nella nostra immaginazione antropomorfa di Dio non siamo più capaci di sopportare un Dio dell'Ira e del Giudizio, come ci viene mostrato dalla rivelazione, ci si è creati un Dio che secondo F. Nietzsche «rassomiglia più a un nonnino che a un padre», «vecchio, soave, fioco e pietoso»¹⁴. Non si realizza più la sua santità divina, la sua assoluta perfezione, che non vorrà punire o vendicare un peccato in modo antropomorfo, ma che lo respinge sin dall'inizio, che si tiene lontano da esso e nel contempo lo smaschera¹⁵.

Se anche si intende l'uomo quale essere essenzialmente incompleto ancora in fase di sviluppo verso una umanità perfetta, allora non gli si potrà addossare una responsabilità ultima, ma piuttosto si è inclini ad accettare la colpa e il peccato quali espressioni della sua

¹⁰ *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 dic. 1984, n. 18.

¹¹ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die spezifische Heilswirkung ds Bußsakraments*, in K. DIECK - J. RATHOFER - L. SCHEFFCZYK - J. TORELLO, *Erneuerung durch Buße*, VIII. Internationales Priestertreffen in Deutschland, Bensberg, 18.-20. August 1977, (Sinn und Sendung, 3), St. Augustin 1978, 18-21.

¹² *Reconciliatio et Paenitentia* n. 18.

¹³ *Ibid.*, 22.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (Kröers Taschenausgabe, 75) Stuttgart 1953, 288 (4. Teil: Außer Dienst); cfr. A. ZIEGENAUS, *Umkehr-Versöhnung-Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottessdienst und Beichte*, Freiburg 1975, 316; L. SCHEFFCZYK, *Die spezifische Heilswirkung des Bußsakramentes*, cit., 22.

¹⁵ *Ibid.*, 22s.

debolezza¹⁶. È un fatto significativo che la decrescente coscienza del peccato oggi non sia soltanto caratteristica della Chiesa cattolica, ma si ritrovi anche nelle comunità protestanti, benché per Lutero il peccato fosse divenuto proprio il perno di tutta la sua teologia¹⁷. Infine il peccato nella sua radicalità si manifesta «laddove l'unione soprannaturale tra Dio e l'uomo nell'amore e nella grazia viene considerato e valutato in modo giusto»¹⁸. Perciò la coscienza e la comprensione del peccato crescono nella misura in cui l'uomo attinge alla sua unione con Dio. Ed è proprio per questo motivo che l'esperienza dello stato di peccaminosità, vissuto in modo molto esistenziale dai santi, non potrà essere inteso quale umiltà esagerata ma quale semplice esperienza della realtà, alla quale corrisponde il seguente fenomeno psicologico: la natura umana tanto meno percepisce il peccato quanto più la sua vita giornaliera risulta dettata dal peccato stesso¹⁹.

II. Il peccato nella Scrittura

Già nell'AT il peccato è una categoria fondamentale. Si trovano, è vero, delle concezioni del peccato non ancora pienamente sviluppate, delle immagini tabuistiche e magiche, che però, coll'avanzare della storia dell'AT, sarebbero sempre più cadute nell'oblio per venire poi eliminate del tutto²⁰. A superare e a promuovere una interiorizzazione concettuale del peccato contribuirono in modo fondamentale i grandi profeti²¹.

¹⁶ Cfr. K. LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963, 349; H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, Stuttgart 1966, 46.

¹⁷ Cfr. *Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, III, J.-Ch. Hampe (Hrsg.), München 1967, 110; J. RATZINGER, *Kommentar zum Kapitel, I.*, cit., 320.

¹⁸ L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde Erbsünde* (Christliches Leben heute 10/11), Augsburg 1970, 37.

¹⁹ J.-H. NEWMAN, *Pfarr und Volkspredigten* (Predigten, Gesamtausgabe I), Stuttgart 1948, 58.

²⁰ Cfr. B. HÄRING, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation*, Graz 1974, 9-14; L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Gegenwart der Sünde*, cit., 38-40.

²¹ Cfr. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, II/III, Göttingen 1974, 266 ss.; L. WINNER, *Sühne im interpersonalen Vollzug. Versuch einer Erhellung des Süh-*

Una delle caratteristiche principali dell'antropologia veterotestamentaria è l'assoluta dipendenza dell'uomo da Dio, che in certo qual modo è in antitesi alla sua responsabilità. L'uomo è libero ma nel contempo deve affermare in questa sua libertà la propria dipendenza da Dio. La sua responsabilità è talmente radicale, che pure il pensiero rimane soggetto a lui. Il suo continuo naufragare, la sua peccaminosità totale spinge l'uomo di continuo, e soprattutto di fronte a sciagure e catastrofi, ad autoaccusarsi e a chiedere perdono a Jahvé. Dall'esperienza del perdono nasce poi quella coscienza viva di avere rifugio in Dio e la cosciente affermazione della vita e del mondo²².

Già nelle descrizioni del peccato originale²³ la dimensione universale del peccato trova una sua impressionante espressione. Qui lo Jahvista espone come, a causa del peccato originale, la storia dell'umanità venne trasformata in storia del peccato, come la tremenda realtà del peccato divenne «un motivo che continuamente rimarrà presente nella vita e nella realtà del popolo di Dio veterotestamentario»²⁴. In Gn 4-11 poi l'accrescersi del peccato e il distacco sempre più profondo dell'uomo da Dio trova una sua impressionante espressione. Nel pensiero veterotestamentario nessun uomo è senza peccato, benché in linea di massima sia in grado di adempiere i comandamenti di Dio²⁵.

Anche il NT attribuisce al peccato un simile valore tanto che gli verrebbe a mancare il fondamento se non lo si considerasse nella pienezza del suo significato. Ogni Vangelo mette in risalto quanto Gesù ha rivelato a proposito del peccato sia per mezzo delle sue opere sia nella sua predicazione del regno. La sua primaria intenzione è quella di sradicare il peccato²⁶, fonte principale di ogni male nel mondo.

Gesù predica la misericordia di Dio; esige però nel contempo l'assoluta «metánoia», conversione senza riserve a Dio²⁷. Ed è pro-

nebegriffs im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J.G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft (Paderborner Theologische Studien 8), München 1978, 126 ss.; L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, cit., 41.

²² Cfr. F. MAASS, *Was ist Christentum?*, Tübingen 1981², 60-72.

²³ Cfr. Gn 3, 1-7.

²⁴ L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, cit., 28 ss.

²⁵ Cfr. F. DINGERMANN, art. *Sünde*, II, LThK, IX, Freiburg 1964, 1170 ss.

²⁶ Cfr. Mc 1, 15; Lc 11, 20.

²⁷ Cfr. A. VÖGTLE, art. *Sünde*, IV, LThK, IX, Freiburg 1964, 1174.

prio questa «metánoia» che, quale *conversio ad Deum* si rivela elemento fondamentale nella predicazione del regno di Dio fatta da Gesù²⁸.

Secondo Gesù la sede principale, fonte di ogni peccato nell'uomo è il suo animo²⁹. Il cuore umano è la vera sede e il vero organo della vita etica dell'uomo³⁰. Perciò esige che «l'animo sia determinante nell'operato etico» e «fa del cuore il centro della personalità morale»³¹. L'animo contrario a Dio è, secondo Gesù, il cardine del peccato, che causa la perdita dell'unione con Dio ed eventualmente la condanna eterna³².

III. La natura del peccato

I concetti di peccato e di colpa in generale vengono utilizzati come sinonimi e già san Tommaso lo aveva constatato³³. Tuttavia questa terminologia è imprecisa. Per concetto di colpa intendiamo un atteggiamento etico deviante liberamente voluto, un comportamento cioè contro l'ordine, contro la natura oppure contro la ragione, mentre il concetto di peccato coinvolge in più la dimensione teologica. La colpa diviene peccato quando intesa come avversione a Dio e come offesa del Dio personale, se riconosciuta e confermata quale colpa davanti a Dio³⁴, che sarebbe da considerarsi origine dell'ordine del creato oppure dell'ordine della salvezza o della redenzione.

Il peccato è un fatto che si svolge tra Dio e l'uomo e che è riconosciuto come tale. Perciò fa parte della sfera intima della persona e in quanto tale rimane inaccessibile dall'esterno³⁵.

Colpa e peccato fanno parte essenzialmente dell'esistenza umana: ciò risulta evidente già da un primo sguardo alla storia spiri-

²⁸ Cfr. Mc 1, 15; cfr. 4, 17.

²⁹ Cfr. Mt 5, 21-32.

³⁰ Cfr. Mc 7, 14-23; Mt 15, 17-20; 6, 22; 12, 23ss.

³¹ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962², 48.

³² Cfr. Lc 15, 18-21; Mc 9, 42-49.

³³ Cfr. *De malo* q. 2, a. 2.

³⁴ Cfr. B. FRAHLAING, *Persönliche Bewältigung der Schuld, Reue, Metanoia*, in *Sünde - Schuld - Erlösung*, cit., 87; M. SIEVERNICH, o. c., 15.

³⁵ Cfr. B. WALDMANN, art. *Sünde*, LThK, IX, Freiburg 1937, 896; J. PIEPER, o. c., 19-23, 30, 48-62.

tuale e alla storia delle religioni. Provare un senso di colpa non significa però essere disonorati e degenerati, come si dedurrebbe dal pensiero di Nietzsche, ma è «espressione dell'inviolabilità della dignità»³⁶ della persona, rimanendo tuttavia incontestato il fatto che esiste anche un senso di colpa patologico sorto dalle proprie illusioni³⁷. Sempre l'umanità aveva intuito nel profondo che la colpa è da considerarsi peccato³⁸. La valorizzazione etico-religiosa della colpa si fa tanto più chiara quanto più spiritualizzata e monoteistica è l'immagine di Dio³⁹.

Di conseguenza il fenomeno della colpa fa parte non soltanto della sfera morale ma travalica i suoi limiti per giungere nel campo religioso. Così la colpa morale diviene peccato. Per l'uomo religioso la negazione dei valori si trasforma in negazione di Dio e così in affermazione soltanto del creato, diviene *aversio a Deo* e *conversio ad creaturam*. «La ribellione contro il codice morale si trasforma in ribellione contro la sacrosanta volontà di Dio»⁴⁰. Dal punto di vista religioso «il dovere inerente al dovere morale è di per sé espressione ed emanazione di un dovere assoluto, della volontà di Dio, e la voce della coscienza non è altro che la voce di Dio in noi»⁴¹. Questa ribellione contro la sacrosanta volontà di Dio⁴², — e più precisamente *conversio ad creaturam* —, va intesa quale «inordinata», «disordinata», dato che la creatura di per sé non è in opposizione al Creatore ma è piuttosto orientata verso di lui. Tuttavia questo orientamento, nell'atto del peccare, non viene più realizzato⁴³. In altri termini il peccato non si esprime tanto nella *conversio* seppure vissuto nell'atto stesso in quanto tale, — ma nella *aversio*. «Il male non sta nel cercare qualcosa, ma nel distaccarsi da qualcosa»⁴⁴, distacco le cui cause

³⁶ W. BRUGGER, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1953, 276.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 67 ss.

³⁹ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, cit., 22 ss.

⁴⁰ J. HESSEN, *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, Regensburg 1938, 181.

⁴¹ *Ibid.*, 182.

⁴² Ger 2, 13: «essi hanno abbandonato me, /sorgente di acqua viva, /per scavarci cisterne, /cisterne screpolate, /che non tengono acqua».

⁴³ Cfr. P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln 1966, 31.

⁴⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia* q. 3 a. 6 ad 14; cfr. *S. Th.*, II/II q. 10 a. 3 ; q. 34 a. 2; I/II q. 71 a. 1c.

si trovano sia nell'eccezionale narcisismo che nello scatenato desiderio di libertà, che di per sé rappresentano già un atto di aggressione verso Dio⁴⁵. Il male significherebbe allora il distacco dai valori etici e con ciò da Dio, nel quale trovano la loro sensazione. Così il peccato si trasforma in un inscrutabile mistero, un *mysterium iniquitatis* nel quale il finito insorge contro l'infinito, la creatura contro il Creatore. In ogni caso il peccato rappresenta un fatto oggettivo. Atti di per sé malvagi non diverranno atti giusti per mezzo dell'intenzione dell'operante. Benché oggi spesso negato, questo fatto è una delle cause dell'affievolirsi del senso del peccato.

La premessa principale del peccato è la libertà. Peccare significa abusare della libertà, cioè usare una libertà deviante. L'*abusus libertatis* conduce al *servire creaturae* e così alla *servitus peccati* al *catenis vinctum esse* e di conseguenza alla perdita della libertà⁴⁶.

Questo abuso si compie sempre sotto l'apparenza del bene perché la volontà potrà essere spinta sempre solamente dal bene, sia da un bene reale — in tal caso l'uomo agirà in modo moralmente retto —, sia da un bene fittizio — e in tal caso l'uomo agirà moralmente male —.

La rottura del legame tra l'uomo e Dio implica di conseguenza la distruzione del rapporto del proprio EGO con l'uomo-prossimo. Nell'intenzione di venire incontro al sentire secolarizzato dei nostri tempi si è posto in modo particolare l'accento su questo aspetto del peccato, sostituendo oppure spiegando «il forte vocabolo 'peccato'» col termine hegeliano di «estraniamiento» oppure «autoalienazione»⁴⁷.

Questa terminologia sembra molto indovinata e impressionante perché il peccato effettivamente pone l'uomo in contraddizione con se stesso e con l'uomo prossimo.

In concreto l'autoestraniamiento dell'uomo nel peccare consiste nel suo egoismo, nel ripiegarsi su se stesso, nell'incapacità di amore e di sacrificio. Il peccatore odia se stesso in modo fonda-

⁴⁵ Cfr. *S. Th.* q. 8 a. 7; I/II q. 77 a. 4, q. 84 a. 2; cfr. J. PIEPER, *o. c.*, 72-84.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷ P. TILlich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild* (Gesammelte Werke 3), Stuttgart 1965, 203.

mentale, ossia non sempre anche sotto l'aspetto psicologico, sebbene questo sia non di rado il caso⁴⁸.

Il distacco da Dio è al tempo stesso il distacco dal proprio EGO e distacco dal tu. La conversione a Dio e l'orientamento verso l'uomo-prossimo in quanto creato a immagine e somiglianza di Dio sono degli atti in se stessi inseparabili⁴⁹.

Riguardo al difficile quesito quando il peccato interiormente sia possibile, si è rimandati a sant'Agostino e al suo concetto di «concessio»⁵⁰. Fa parte della bontà di Dio permettere il male morale di una creazione finita e libera. Non è Dio l'origine del male ma la libertà dello spirito finito che rinnega il bene, atto che Dio permette per dei valori più alti⁵¹. Tuttavia riconosciamo nella storia della salvezza che Dio ha incluso il peccato nel suo piano di salvezza facendone così una superiore rivelazione del suo amore⁵².

È evidente oggi la tendenza di spostare l'accento dal peccato e dal male sulla colpa «oggettiva», sulla connessione universale del peccato, ossia sul peccato universale stesso e sulla solidarietà col male. Nel rimandare tranquillamente al giovanneo «peccato del mondo» e allo stato di peccato dell'uomo in quanto conseguenza del peccato originale e di tutti gli altri peccati, il suo interesse particolare si concentra sul cosiddetto peccato strutturale, sull'ingiustizia istituzionalizzata rappresentata per esempio dalle varie condizioni politiche, sociali, economiche e culturali⁵³.

Tutto ciò si deve ben considerare se si vuole rendere comprensibile all'uomo d'oggi la dottrina della Chiesa sul peccato. Si deve perciò ribadire che il peccato del mondo diviene il nostro soltanto in

⁴⁸ Cfr. R. AFFEMANN, *Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht*, in *Erlösung und Emanzipation*, L. Scheffczyk (Hrsg.), (QD 61), Freiburg 1973, 15-24; L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, cit., 75-78.

⁴⁹ Cfr. B. HÄERING, *o. c.*, 108.

⁵⁰ S. AGOSTINO, *Enchiridion* 96: «Non... fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo».

⁵¹ Cfr. J. BERNHART, art. *Das Böse in Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, H. Fries (Hrsg.), München 1970 (Deutscher Taschenbuchverlag dtv), 213; W. BRUGGER, *o. c.* 41.

⁵² Cfr. Rm 6, 1; cfr. L. SCHEFFCZYK, art. *Sünde*, in *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, IV, H. Fries (Hrsg.), München 1970, (Deutscher Taschenbuchverlag dtv), 166.

⁵³ Cfr. M. SIEVERNICH, *o. c.*, 22, 294-297; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 99.

virtù della nostra libera scelta del male oppure dell'omissione del bene e che l'approvazione personale è un costitutivo fondamentale del peccato. Il peccato originale, come pure il peccato strutturale, sono peccati soltanto in senso traslato.

Soltanto l'individuo nella sua singolarità è capace di peccare tanto e non è possibile trasferire la responsabilità personale a livello strutturale⁵⁴. In più l'ingiustizia istituzionalizzata, sebbene non sempre, molto spesso è conseguenza del peccato del singolo.

Non si può estinguere la realtà del peccato con la sua negazione, ma non ammettendolo, sottacendolo oppure minimizzandolo. Il peccato anche in quanto immanente lascia in questo mondo un'impronta incisiva. Non è scomparso nonostante lo si sia scacciato, non osservato oppure abolito⁵⁵.

Il peccato riappare in veste sempre nuova dimostrando proprio così la sua reale esistenza indipendentemente dal fatto che l'uomo ne sia conscio e trovando espressione nel disorientamento e nella disperazione, nel disprezzo della dignità umana e nella crudeltà, nelle persecuzioni e nelle guerre. Nell'abbandonare Dio si affermano inevitabilmente le forze contrarie a Dio dello sterminio e dell'annientamento. Non esiste una via media tra l'essere in quanto tale e il nulla⁵⁶.

Il rapporto turbato con Dio getta l'uomo continuamente nel dolore sempre più profondo⁵⁷ anche e proprio quando non è cosciente. Il tempo è il miglior medico ma non toglierà il peccato⁵⁸. Il male è frutto dell'iniquità⁵⁹. Il peccato sviluppa una sua propria dinamica intrinseca

⁵⁴ Cfr. M. SIEVERNICH, *o. c.*, 24; A.-M. DORN, *Schuld - was ist das? Versuch eines überblicks. Das Phänomen Schuld in Literatur, Psychologie, Verhaltensforschung, Jurisprudens, Philosophie und Theologie*, Donauwörth 1976, 417 ss.

⁵⁵ Così per es. Heinrich Heine e Friedrich Nietzsche (cfr. D. STERNBERGER, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, Frankfurt 1976, 288; F. NIETZSCHE, *Der Antichrist* [Kröners Taschenausgabe 77], Stuttgart 1939, 202 ss. [nr. 14 ss.] e 218 ss. [nr. 26 ss.]; M. SIEVERNICH, *o. c.*, 18; J. PIEPER, *o. c.*, 22 ss).

⁵⁶ *Gaudium et spes* 78.

⁵⁷ Cfr. Ger 2, 17-19; 16, 11; 17, 3; Bar 3, 12 ss.; 1 Sam 8,8; 1 Re 19, 10; cfr. B. HÄRING, *o. c.*, 46-48.

⁵⁸ Cfr. J. PIEPER, *o. c.*, 109. La psicologa Christa Meves scrive, che ritoccare il peccato per eliminarlo nella maggioranza dei casi non porta alla guarigione dell'uomo; sarebbe perciò più importante scoprire il tormento della sua coscienza (CH. MEVES, *Manipulierte Maßlosigkeit*, Freiburg 1971, 119).

⁵⁹ «Avete arato empietà e mietuto ingiustizia» (Os 10, 13); cfr. Gb 4, 8; Prv 20, 24; 22, 8).

alla quale il peccatore, volente o nolente, si abbandona⁶⁰. Questo l'AT lo ribadisce con fermezza, nello stesso momento però pone in risalto che Dio stesso può rompere ed effettivamente rompe questo circolo diabolico⁶¹. È significativo il fatto che il protoevangelo⁶², promessa della redenzione, fa parte della storia del peccato originale⁶³.

IV. La redenzione quale risposta di Dio al peccato

Il peccato non è soltanto un atto peccaminoso transitorio ma in un certo senso perdura. Secondo san Tommaso dall'atto peccaminoso procede la *macula*⁶⁴, una realtà negativa, una *privatio*⁶⁵, definita come opacità, macchia⁶⁶, *distantia a Deo*⁶⁷, oppure come stato di asservimento⁶⁸. Perciò il peccato costituisce una condizione dell'essere che si radica nel profondo, nel nucleo della persona, uno stato di colpevolezza, il *reatus* quale frutto interiore dell'atto peccaminoso⁶⁹. Ciò significa «l'essere in colpa» e «meritare la pena»⁷⁰; così l'assassino è colpevole dell'assassinio e nel contempo della morte: l'essere in colpa implica la *obligatio ad poenam*⁷¹, l'imputabilità.

Dal *reatus culpae* deriva il *reatus poenae* e in connessione col distacco interiore dall'atto peccaminoso, l'affermare questa condizione di colpevolezza si trasforma in castigo che è espressione della disponibilità al risarcimento dei danni causati⁷².

All'uomo si offre la possibilità di chiedere perdono, perché certo è in grado di poter prendere una decisione definitiva ma non sempre lo fa. Al contrario della decisione di un essere esclusivamente spirituale la sua in principio, non è irrevocabile. Potrà disapprovare il

⁶⁰ Cfr. Prv 14, 27; 14, 25; Rm 1, 24-32.

⁶¹ Cfr. Gn 3 ss; Is 28, 28 ss.

⁶² Gn 3, 15.

⁶³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, cit., 116-126.

⁶⁴ Cfr. *S. Th.*, I/II q. 87 a. 6.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, q. 86 a. 2 ad 1.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, q. 86 a. 2.

⁶⁷ *Ibidem*, q. 86 a. 2 ad 3: «*Actus peccati facit distantiam a Deo*».

⁶⁸ Cfr. *De malo*, q. 14 a. 2 ad 7.

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, q. 2, a. 2 ad 14.

⁷⁰ Cfr. *In Sent.*, II, dist. 42 q. 1 a. 2; *De malo*, q. 2 ad 14.

⁷¹ Cfr. *In Sent.*, II, dist. 42 q. 1 a. 2.

⁷² Cfr. J. PIEPER, *o.c.*, 106-113; W. BRUGGER, *o.c.*, 313 ss.

peccato o pentirsene⁷³ però il NO al proprio peccato — come dimostra la storia delle religioni e la comune esperienza — si dovrà incarnare nell'atto di autoaccusa in corrispondenza alla struttura psicofisica della persona⁷⁴. Dopodiché, quando la pena sarà accettata, o almeno quando si è disposti ad accettarla, il peccato potrà essere perdonato, in particolare da colui che da questo peccato è rimasto offeso.

Qui si fa palese cosa significhi la redenzione: Dio stesso prende su di sé la pena e perdona il peccatore, sia tutta l'umanità sia il singolo soggetto, in quanto essi si siano distaccati dai loro peccati. Ciò avviene nel mistero dell'Incarnazione e per mezzo della vita e della morte del «Logos» incarnato.

Peccato e redenzione sono dei termini di per sé inseparabili. Solo sullo sfondo del peccato e della realtà, la redenzione risulta comprensibile, come pure il carattere fondamentale del peccato si fa evidente soltanto al cospetto di Gesù crocifisso e del mistero della sua Incarnazione.

Gesù di Nazaret è il redentore dell'umanità: questa è nel modo più assoluto l'affermazione fondamentale del cristianesimo. È stato dichiarato che Egli è venuto per dare la Sua vita in riscatto per molti⁷⁵, che ha dato il Suo corpo e versato il Suo sangue per molti in remissione dei peccati⁷⁶, cioè per tutti nella misura in cui non siano rinchiusi in se stessi. Redenzione vuol dire riconciliazione dell'uomo con Dio. Perciò il NT caratterizza l'uomo redento come colui che è morto al peccato⁷⁷, che ha depresso l'uomo vecchio e ha rivestito l'uomo nuovo⁷⁸.

In contrasto con la schiavitù generata dal peccato nel NT sta la libertà dei figli di Dio⁷⁹ annunciata e proclamata dalla Buona Novella⁸⁰. Fine ultimo della redenzione è la libertà oppure il diventare figli di Dio. Libertà e unione filiale con Dio intesi quali termini sinonimi rivelano in modo più spiccato ciò che la lingua latina esprimeva molto

⁷³ Cfr. *S. Tb.*, II, q. 86 a. 1.

⁷⁴ Cfr. J. PIEPER, *o. c.*, 116-122.

⁷⁵ Cfr. Mt 20, 28; 10, 45.

⁷⁶ Cfr. Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 19 ss.

⁷⁷ Cfr. Rm 6, 10.

⁷⁸ Cfr. Ef 4, 22-24; Col 3, 9 ss.

⁷⁹ Cfr. Rm 8, 21; Gal 4, 24.31; 5, 1.

⁸⁰ *Gaudium et spes* 41.

significativamente⁸¹ nell'usare la stessa parola per «figlio» o «liberto»⁸². Gli schiavi del peccato⁸³ abbandonando Dio diventano preda della morte⁸⁴, ma sarà Dio ad accoglierli di nuovo⁸⁵.

La redenzione, e pure il peccato in prima istanza, sono eventi tra Dio e l'uomo, in senso verticale; e in seconda istanza lo sono in senso orizzontale. Questo secondo aspetto della redenzione nel pensiero contemporaneo è stato accentuato talvolta in modo così esagerato da far cadere in oblio l'aspetto originale, ossia la redenzione quale riconciliazione con Dio.

Tali tentativi sono da considerare nel contesto delle aspirazioni all'emancipazione e della critica sociale che ebbero inizio con Karl Marx e Sigmund Freud. Indubbiamente la teologia non dovrebbe sospettare aprioristicamente del *pathos* moderno della libertà, ma deve cogliere gli impulsi salienti del pensiero contemporaneo, ne deve riconoscere i lati positivi e ribadire che la redenzione nelle Sacre Scritture non va intesa quale liberazione del mondo stesso. Nel contempo però la teologia deve con fermezza ridimensionare le prospettive e affermare che il cristianesimo in quanto tale verrebbe falsificato se, prescindendo dal peccato, la redenzione fosse intesa soltanto come trasformazione di condizioni esteriori⁸⁶. In termini cristiani, la liberazione si riferisce anzitutto alla libertà interiore, al dominio del peccato. Essa intende una vita in comunione con Dio per mezzo di Cristo e della Chiesa, unione che da parte sua comporta certamente alcune conseguenze strutturali nel mondo.

Già la ragione e l'esperienza ci dovrebbero ammonire di non orizzontalizzare in modo ristretto il messaggio della rivelazione cristiana. Una trasformazione strutturale duratura potrà venire soltanto dall'interno in seguito ad un mutamento d'animo; in caso contrario saranno necessari coazione e impiego di forze esterne. Perciò risulta equivoco pretendere l'impegno alla liberazione di tutta l'umanità riferendosi al Vangelo⁸⁷.

⁸¹ J. RATHOFER, *o. c.*, 63.

⁸² Cfr. J. RATHOFER, *Freiheit und Sünde überlegungen zur Sprache der Verkündigung*, in AA. VV., *Erneuerung durch Buße*, cit., 63.

⁸³ Cfr. Rm 6, 16 ss.

⁸⁴ Cfr. Rm 6, 16.23.

⁸⁵ Cfr. J. RATHOFER, *o. c.*, 66-69.

⁸⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Instr. *Libertatis nuntius* 6 ag. 1984, VI.

⁸⁷ B. HÄRING, *o. c.*, 157; cfr. 137-142.

Il Vangelo non consente al cristiano l'ingiustizia e l'oppressione del prossimo ma volge lo sguardo sulle cause più profonde, cioè sull'egoismo e l'abuso del potere che si propagheranno sempre sotto nuove forme finché l'uomo non sia stato risanato nel suo intimo. La libertà cristiana, la cui origine è la redenzione, è conscia che non è l'averne ma l'essere il fine ultimo dell'uomo, che è l'attribuzione di un valore spirituale che incide sul valore e sulla scarsità dell'averne o non averne⁸⁸.

Il perdono di Dio presuppone la conversione dell'uomo che è atto umano e allo stesso momento atto di Dio⁸⁹. L'omelia di Pentecoste di san Pietro negli Atti culmina proprio nella esortazione: «Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei vostri peccati»⁹⁰. Dice sant'Agostino «*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te*». La conversione si presenta come tema importante anche nell'Apocalisse; in esso la conversione significa in parte la negazione voluta del male e l'annientamento della malvagità, in parte vuol dire affermare i valori prima negati e accostarsi a questi⁹¹; implica così una ristrutturazione della vita, l'inserirsi spiritualmente nel pensiero del redentore. Perciò anche il messaggio della penitenza fa parte di quello della redenzione e del peccato.

V. La minimizzazione del peccato e le sue conseguenze

Se si minimizza il peccato, il messaggio centrale del cristianesimo della redenzione diviene adombrato oppure addirittura liquidato⁹². Tale minimizzazione potrà avvenire in due modi: tramite l'attenuazione o la negazione del peccato in quanto voluto, ponendo in dubbio la libertà dell'uomo e la sua responsabilità; oppure tramite

⁸⁸ Cfr. J. RATZINGER, *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*, in *Erlösung und Emanzipation*, cit., 146-155; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, II, Münster 1974; J. SCHUMACHER, o. c., 129.

⁸⁹ Ger 17, 24; 31, 18; 1 Pt 2, 25; At 3, 11.

⁹⁰ At 2, 38.

⁹¹ Cfr. J. HESSEN, o. c., 186 ss.; M. SCHELER, o. c., 43.

⁹² J.H. NEWMAN intende tali minimizzazioni quali espressione dello spirito universale (cfr. *Pfarr und Volkspredigten [Predigten, Gesamtausgabe, IV]*, Stuttgart 1952², 114; *Zur Theologie und Philosophie des Glaubens [Ausgewählte Werke Newmans, VI]*, Mainz 1964, 113).

l'abrogazione del peccato stesso negando il male in quanto tale⁹³. Il primo si effettua di più all'interno della Chiesa, l'altro più nell'esterno⁹⁴, il risultato però è lo stesso.

Un dubbioso ottimismo riguardo alla salvezza che minimizza la crisi del cristianesimo non soddisfa le esigenze della rivelazione. Qui non si tratta di un più o di un meno di bontà, ma direttamente di salvezza e di perdizione. La salvezza del singolo individuo di per sé è in pericolo; infatti, finché l'uomo si trova *in statu viatoris* l'unione con Cristo per lui rimarrà perdibile: questa verità si riflette anche nelle orazioni della Chiesa.

Sono numerosi i cataloghi dei vizi nel NT i quali dimostrano che non pochi peccati escludono l'uomo dal regno di Dio. Il discorso del NT sul giudizio finale pone l'uomo davanti alla possibilità di un duplice esito sia della storia universale sia della storia personale. La possibilità di fallire esiste⁹⁵, ed infatti continuamente incontriamo nei Padri, i quali si riferiscono alle parole del Signore riguardo alla «porta stretta» e alla «via spaziosa» (Mt 7, 13 ss.), il pensiero delle due vie: quella della via verso la vita e quella della via verso la morte⁹⁶. Il discorso sul giudizio finale ha avuto un ruolo saliente nei profeti veterotestamentari; si rivela però quale rovescio della predicazione della *basileia* di Gesù e ciò nonostante che si sia messa in risalto la volontà misericordiosa di Dio che abbraccia tutti gli uomini⁹⁷. Le Scritture annunciano il Dio della misericordia ma nel contempo pure il Dio del giudizio. Oggettivamente la redenzione è sufficiente, tuttavia la salvezza del singolo rimane in pericolo.

In san Paolo si incontra sí una grande certezza riguardo alla salvezza, in quanto egli fonda la sua speranza sulla realtà delle opere di salvezza di Dio⁹⁸, nel contempo però non dà meno importanza al giudizio finale⁹⁹ e alla gravità della situazione della salvezza¹⁰⁰. Egli esor-

⁹³ Cfr. J. PIEPER, *o.c.*, 45 ss.

⁹⁴ Vedi sopra.

⁹⁵ Mt 7, 13 ss.; 25, 41; Gv 17, 12; Gd 13 ss.; Eb 10, 31; 1 Pt 4, 18; 2 Tm 2, 1; Lc 16, 19-31; etc.

⁹⁶ Cfr. Mc 16, 16; Gv 8, 24; Mt 7, 22; cfr. anche 1 Cor 6, 2; 15, 26; Rm 2, 5; 6, 2; 12, 19; Eb 9, 15; 6, 2; 1 Pt 4, 13; 2 Pt 1, 11; 2, 9; Gc 5, 9; Ap 20, 12; 22, 12.

⁹⁷ Cfr. 1 Tm 2, 4 ss.

⁹⁸ Cfr. Rm 5, 1-11; 8, 24-39.

⁹⁹ Cfr. 2 Cor 5, 10; Rm 14, 10.

¹⁰⁰ Cfr. 1 Cor 10, 1-13; Gal 6, 7 ss.; Col 3, 5 ss.

ta ad un salutare timore¹⁰¹ e minaccia l'iniquo con l'espulsione dal regno di Dio¹⁰².

Già Platone parla delle mancanze curabili ed incurabili¹⁰³. Anche le Scritture distinguono tra peccati gravi e peccati veniali, tra peccati mortali e peccati non mortali, visto che il codice morale abbraccia sfere di maggiore e minore importanza e che dalla parte dell'uomo c'è più o meno libertà e giudizio¹⁰⁴. Dal Concilio Tridentino la possibilità del peccato mortale¹⁰⁵, e con questa la possibile perdita della salvezza, fanno parte della fede.

Certamente i *peccata mortalia* sono in realtà meno frequenti di quanto sovente si sia pensato, in quanto non di rado non sono frutto di una precisa conoscenza e libera decisione come è stato messo in evidenza dalla psicologia, dalla sociologia e dalla etologia¹⁰⁶; inoltre non sono riconoscibili in quanto tali dall'esterno, sebbene esistano alcuni criteri oggettivi¹⁰⁷. Tuttavia il peccato mortale non potrà mai venire inteso come grande eccezione e percepito limitatamente quale «peccato col pugno alzato», quale ribellione voluta contro Dio. Ciò sarebbe anche in contrasto con la psicologia del delitto capitale e non verrebbe a soddisfare la serietà dell'annuncio del Regno. La caratteristica decisiva del peccato mortale è piuttosto l'aderire a dei beni creati che di per sé implica il distacco da Dio in quanto fine ultimo¹⁰⁸. Come si può riconoscere «l'opzione fondamentale» se non dalle singole centrali decisioni dell'uomo ed ai suoi dati¹⁰⁹?

La fede nella misericordia di Dio infine verrebbe privata del suo senso nel momento in cui l'uomo in ogni caso venisse salvato. Peccato, responsabilità personale e coscienza diventerebbero termini svuo-

¹⁰¹ Cfr. Fil 2, 12; Rm 11, 20 ss.

¹⁰² Cfr. 1 Cor 6, 9 ss.; Gal 5, 21; Ef 5, 5.

¹⁰³ Cfr. J. PIEPER, o. c., 85.

¹⁰⁴ Cfr. Mt 7, 3; 23, 24; Lc 16, 10; Rm 1, 29; 6, 13; 1 Cor 6, 9; Gal 5, 19; 1 Gv 1, 8; Gc 3, 2.

¹⁰⁵ Cfr. DS 1544.1577 ss.

¹⁰⁶ Cfr. K. RAHNER, *Bußandacht und Einzelbeichte, Ammerkungen zum römischen Erlaß über das Bußsakrament*, in «Stimmen der Zeit» 97 (1972) 365 ss.

¹⁰⁷ Cfr. J. PIEPER, o. c., 92 ss.

¹⁰⁸ Cfr. G. GRESHAKE, *Zur Erneuerung des Kirchlichen Bußwesens*, in A. EXELER - F.J. ORTKEMPER - G. GRESHAKE - R. WALTERMANN, *Zum Thema Buße und Bußfeier*, Stuttgart 1971, 114; A. ZIEGENAUS, o. c., 252 ss.

¹⁰⁹ Cfr. G. GRESHAKE, o. c., 114 ss.; A. ZIEGENAUS, o. c., 253ss.; A.M. DORN, o. c., 141 ss. e 152 ss.

tati se tutti raggiungessero la meta ugualmente; anche la *cura animarum* perderebbe così la sua ultima motivazione, almeno quella soprannaturale, e servirebbe soltanto ad un uso psicoterapeutico; la santificazione, la virtù e il martirio diverrebbero allora superflui, nonché il pregare per la grazia della perseveranza e per una serena ora della morte.

In ultima analisi tutto verte sulla questione del grado di libertà e di coscienza del soggetto umano. Certamente sarà infine possibile minimizzare ogni peccato per la complessità delle decisioni dell'uomo, però a scapito della sua emancipazione e delle sue virtù e ciò in fondo significa far ricadere la responsabilità su Dio¹¹⁰.

VI. Riassunto e conclusione

Al «mistero del male» corrisponde la «follia della croce». Il peccato ci rimanda al mistero della grazia ossia alla verità della redenzione per mezzo di Cristo, la quale a sua volta appartiene al *mysterium iniquitatis*. Che cosa sia la redenzione ce lo insegna il mistero del peccato e viceversa¹¹¹. La centralità della croce di Cristo ci rimanda alla gravità del peccato e al suo significato fondamentale nell'antropologia cristiana. Se si prescindesse da ciò il cristianesimo verrebbe ridotto ad una semplice speranza in un mondo migliore e diverrebbe allora «oppio dei popoli».

Alla luce della redenzione, però, il bene si rivela superiore al male. Nell'atto della nuova creazione per mezzo della grazia «il mondo è stato rinnovato in modo miracoloso», perché allora Dio stesso nella persona del Redentore si è intimamente unito a Lui. Come sta scritto in una delle collette di Natale del sacramentario di Leone Magno «laddove è abbondato il peccato ha sovrabbondato la grazia»¹¹². Questo significato positivo del peccato nel piano della salvezza di Dio, la Chiesa lo fa proprio nella liturgia parlando, nella vigilia di Pasqua, della *felix culpa*.

¹¹⁰ Cfr. A. ZIEGENAUS, *o. c.*, 257; J. GÖRRES, *Schuld und Schuldbewältigung in der Psychoanalyse*, in *Freiheit - Schuld - Vergebung*, W. Zauner - H. Erharter (Hrsg.), Österreichische Pastoraltagung 28-30 Dezember 1971, Wien 1972, 77.

¹¹¹ Cfr L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, *cit.*, 69-71, 192 ss.; M. SIEVERNICH, *o. c.*, 298.

¹¹² Rm 5, 20.

Il dramma dell'esistenza cristiana si svolge nella dialettica tra peccato e redenzione. Sopravvalutando in modo esagerato il potere del peccato nel piano di salvezza di Dio si svaluta il significato della redenzione e di conseguenza si giunge al pessimismo e al fatalismo. Se lo si minimizza ne risulta offuscata la realtà cristiana della salvezza e rimane distrutta la sua propria dinamica: le conseguenze sono l'indifferenza e il lassismo¹¹³.

L'uomo in quanto soggetto deve acquisire la redenzione in modo oggettivo. Anche sul redento il peccato esercita il suo potere tanto che egli è sempre in pericolo. Chi però si sforza di vivere una vita di penitenza potrà trovare la salvezza, dono della redenzione, per mezzo della grazia ed, anche, sarà in grado di conservarla e di moltiplicarla.

¹¹³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, o. c., 194-200.

LA RESPONSABILITÀ PERSONALE E LE DIMENSIONI SOCIALI DEL PECCATO

Dionigi TETTAMANZI

Sommario: I. Il peccato come «*actus personae*». - II. Peccato e opzione fondamentale - III. Le dimensioni sociali del peccato - 1. L'antisocialità del peccato - 2. Il peccato sociale - III. Conclusione: ritornare «al principio».

«Il peccato, in senso vero e proprio, è sempre un *atto della persona*, perché è un atto di un singolo uomo, e non propriamente di un gruppo o di una comunità... In ogni uomo non c'è nulla di tanto personale e intrasferibile quanto il merito della virtù o la responsabilità della colpa». Così l'esortazione apostolica postsinodale *Reconciliatio et paenitentia* (n. 16) afferma un aspetto essenziale, qualificante e decisivo del peccato: esso è sempre e solo *actus personae*.

Accingendoci ad analizzare questo aspetto del peccato, e intimamente connesso all'aspetto delle sue dimensioni sociali, non possiamo dimenticare o in qualche modo sottovalutare un dato fondamentale e originale della fede cristiana e della riflessione teologica sul peccato: questo è un *mysterium*, anzi, più precisamente è il *mysterium iniquitatis*, secondo la parola dell'apostolo Paolo (2 Ts 2, 7).

Ora, solo in questo «contesto», che insieme si offre e si ritrae alla nostra indagine ed esperienza umane, deve svilupparsi il tentativo teologico di analizzare i diversi elementi e le diverse dimensioni proprie del peccato, in particolare del peccato del cristiano.

I. Il peccato come «actus personae»

Possiamo partire, nelle nostre riflessioni sulla responsabilità personale del peccato, da una definizione assai generica, ma significativa, per cogliere alcuni elementi essenziali del peccato stesso: il peccato è *actus humanus malus*.

Così nel peccato s'incontrano e interagiscono due elementi essenziali, meglio co-essenziali: l'elemento «soggettivo» e l'elemento «oggettivo».

1) L'elemento soggettivo è l'*actus humanus*, l'atto dell'uomo in quanto uomo, nella sua identità e dignità di persona, ossia di essere cosciente e libero, di essere che in conoscenza e libertà «diviene ciò che è» (forse meglio sarebbe dire: diviene «chi» è)¹. Ora il realizzarsi dell'uomo avviene nella e mediante una decisione/scelta cosciente e libera, a partire dal «cuore» (in senso biblico, l'«io» profondo). In questa prospettiva senza libertà non si ha peccato vero e proprio: ci potrà essere limite, errore, disordine, ma non peccato².

È questa un'affermazione elementare, ma gravida di problemi, che esigono d'essere brevemente affrontati.

Il primo riguarda il *rapporto essenziale libertà-peccato*: tutto ciò che incide sulla libertà umana, nel senso o di diminuirla o di cancellarla, incide necessariamente sul peccato, sulla responsabilità personale del peccatore, nel senso di attenuarla o di eliminarla: il peccato, allora, non sarebbe mortale/grave, o non esisterebbe affatto.

Ma qui è da affrontarsi la questione teoretica, particolarmente acuta in un contesto filosofico-culturale dominato pesantemente dallo psicologismo e dal sociologismo, della reale esistenza, e per così dire della reale «consistenza», della libertà nell'uomo. Al riguardo è nota la posizione della dottrina della Chiesa, ancora una volta riesposta nei suoi termini essenziali nella citata esortazione

¹ Interessante e suggestiva è la interpretazione che san Tommaso dà dell'uomo come «immagine di Dio»: egli prende parte alla provvidenza divina in quanto, in fedeltà alla legge iscritta nel suo essere e nel suo dinamismo, provvede a se stesso e agli altri: «Fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens» (*Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 1).

² Prendiamo qui in considerazione la libertà. È evidente però che questa presuppone ed include la conoscenza.

Reconciliatio et paenitentia: «Quest'uomo può essere condizionato, premuto, spinto da non pochi né lievi fattori esterni, come anche può essere soggetto a tendenze, tare, abitudini legate alla sua condizione personale. In non pochi casi tali fattori esterni e interni possono attenuare, in maggiore o minore misura, la sua libertà, e quindi, la sua responsabilità e colpevolezza. Ma è una verità di fede, confermata anche dalla nostra esperienza e ragione, che la persona umana è libera. Non si può ignorare questa verità, per scaricare su realtà esterne — le strutture, i sistemi, gli altri — il peccato dei singoli. Oltre tutto, sarebbe questo un cancellare la dignità e la libertà della persona, che si rivelano — sia pure negativamente e disastrosamente — anche in tale responsabilità per il peccato commesso» (n. 16).

Il secondo problema riguarda *il grado di libertà* necessario perché *l'actus personae* sia un atto *veramente e pienamente umano*, tale quindi da originare il peccato mortale/grave³, che secondo la tradizione teologica costituisce il peccato in senso vero e proprio⁴.

Ora, secondo un orientamento che si è venuto sempre più affermando nel periodo successivo al Concilio Vaticano II, il grado di libertà richiesto perché si dia un peccato mortale/grave è esattamente quello proprio della cosiddetta «opzione fondamentale», al punto che si dà una obiettiva coincidenza tra l'opzione fondamentale negativa (*contra Deum*) e il peccato mortale/grave. È questo un tema, insieme delicato e di grande interesse teologico, che riprenderemo più avanti.

³ Usiamo indifferentemente i termini di peccato «mortale» o di peccato «grave», al di là della recente discussione sulla distinzione bipartita o tripartita del peccato. Cfr. D. TETTAMANZI, *Peccato mortale e peccato veniale*, in «La Rivista del Clero Italiano» (1975) 21-30.

⁴ È nota al riguardo l'insistenza con la quale san Tommaso ha sottolineato il carattere analogico del peccato veniale/leggero. Così, ad es., «Ad primum dicendum quod divisio peccati venialis et mortalis non est divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis: sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius. Et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale: sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis» (*Summa Theologiae* I-II, q. 88, a.1, ad 1).

2) L'elemento oggettivo è dato dal fatto che l'*actus humanus* è *malus*, ossia contraddice il valore morale, rifiuta il valore morale.

Si sa che la tradizione cristiana ha individuato e continua ad individuare questo valore morale – contraddetto/rifiutato dal peccato – nella legge di Dio. Celeberrima, al riguardo, è la definizione agostiniana: «*Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra aeternam legem*»⁵.

Analoga la descrizione fatta da sant'Ambrogio: «*Quid est peccatum, nisi praevaricatio legis divinae et caelestium inoboedientia praeceptorum?*»⁶.

Ma la stessa tradizione cristiana, costantemente nutrita alle sorgenti della parola di Dio, sa che la legge divina si risolve, ultimamente, nell'amore stesso che Dio ha per l'uomo: è la *legge dell'Alleanza*, è la legge che si fonda, testimonia e promuove il *rapporto interpersonale* tra Dio e l'uomo. In una sua catechesi sul peccato, Giovanni Paolo II, dopo aver rilevato che il peccato si oppone «all'ordine oggettivo della natura umana e del mondo», così precisa tale opposizione alla luce della legge divina rivelata: «L'uomo possiede allora una maggior consapevolezza di trasgredire una legge esplicitamente e positivamente stabilita da Dio. Ha dunque anche la consapevolezza di opporsi alla volontà di Dio e, in questo senso, di "disobbedire". Non si tratta solo della disobbedienza verso un principio astratto di comportamento ma verso il principio nel quale prende forma l'autorità personale di Dio: verso un principio nel quale si esprimono la sua sapienza e la sua Provvidenza. Tutta la legge morale è dettata da Dio a motivo della sua sollecitudine per il vero bene della creazione, ed in particolare per il bene dell'uomo. Proprio questo bene è stato iscritto da Dio nell'Alleanza, da Lui stretta con l'uomo: sia nella prima Alleanza con Adamo, sia nell'Alleanza del Sinai, per il tramite di Mosè e, da ultimo, in quella definitiva, rivelata in Cristo e stretta nel sangue della sua redenzione (cfr. Mc 14, 24; Mt 26, 28; 1 Cor 11, 25; Lc 22, 20)»⁷.

Ne deriva che la responsabilità personale del peccatore è sempre una responsabilità di una «persona» (l'uomo) di fronte e nei riguardi di un'altra «persona» (Dio). La coscienza di Davide peccato-

⁵ S. AGOSTINO, *Contra Faustum* 22, 27: PL 42, 418.

⁶ S. AMBROGIO, *De paradiso* 8, 39: PL 14, 292.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* del 29 ottobre 1986.

re si fa paradigmatica della coscienza di ogni peccatore: «Contro te, contro te solo ho peccato».

Solo in questo contesto personale/interpersonale può cogliersi adeguatamente l'*ordo moralis*, e di conseguenza può cogliersi adeguatamente l'elemento oggettivo dell'*actus humanus malus*⁸.

Parliamo del valore morale come dell'elemento «oggettivo», per sottolineare come l'uomo non crea il valore umano — non ne è né l'autore né il padrone —: tale valore, invece, è dato all'uomo. Più precisamente gli è dato come «dono» (espressione dell'amore di Dio) e come «compito» (espressione della libertà responsabile dell'uomo; ossia dell'amore dell'uomo che risponde all'amore di Dio). Ora tale elemento «oggettivo» trova la sua espressione, e quindi la sua testimonianza più forte, nel fatto che esistono atti intrinsecamente cattivi, atti cioè che sono cattivi *ex se*, per la loro stessa struttura significativa, tali quindi da non poter essere «redenti» (resi buoni) da nessuna buona intenzione e da nessuna buona circostanza.

Anche dall'elemento «oggettivo» del valore morale, che ultimamente rimanda a Dio e in un certo senso è Dio stesso, sorgono molteplici problemi teologici, ai quali si dovrà dare risposta. Ad esempio: è possibile che l'uomo, il quale conosce essere Dio il suo bene sommo, il suo fine ultimo, rifiuti liberamente Dio con il suo peccato? E il peccato sussiste sempre e solo quando l'uomo rifiuta direttamente ed esplicitamente Dio, oppure anche quando rifiuta direttamente ed esplicitamente un valore morale?

3) Abbiamo parlato di due elementi «co-essenziali» nel e del peccato in quanto *actus humanus malus*. È necessario rilevare, con estrema chiarezza e forza, l'*intrinseca e necessaria coordinazione* nell'agire morale, e più radicalmente nella persona stessa (che agisce), *tra soggettività e oggettività*. Siamo di fronte ad una realtà vivente unica, indivisa e indivisibile, come facilmente emerge dall'analisi adeguata di ciascuno dei due elementi: l'uno non può stare senza l'altro. Infatti, la soggettività di cui parliamo è la soggettività del-

⁸ Sul senso dell'*ordo moralis* merita d'essere citato un bellissimo testo dell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*: «Proprio perché rivela e propone il disegno di Dio creatore, l'ordine morale non può essere qualcosa di mortificante per l'uomo e di impersonale; al contrario, rispondendo alle esigenze più profonde dell'uomo creato da Dio, si pone al servizio della sua piena umanità, con l'amore delicato e vincolante con cui Dio stesso ispira, sostiene e guida ogni creatura verso la sua felicità» (n. 34).

l'uomo, ossia di una creatura, dunque di un essere che rimanda essenzialmente ed esistenzialmente (in modo costitutivo e dinamico) a Dio Creatore: è la soggettività dell'uomo la cui identità specifica è di essere «ad immagine di Dio». E l'immagine si definisce precisamente per il suo rapportarsi a Colui di cui è immagine. D'altra parte l'oggettività è quella data dal valore morale, ultimamente dal Valore supremo che è Dio stesso: ora, una simile oggettività, lungi dall'essere una minaccia o una mortificazione della soggettività dell'uomo, costituisce il fondamento stesso della sua esistenza e della sua promozione: potremmo dire che costituisce il «senso» o la «*ratio*» medesima di tale soggettività.

Mi pare che l'inscindibile rapporto, nell'*actus humanus malus*, tra la soggettività e l'oggettività si trovi affermato — in maniera ad un tempo semplicissima e straordinariamente profonda ed efficace — nel carattere propriamente «inter-personale» del peccato sopra rilevato: infatti, il peccato intacca la relazione interpersonale tra l'uomo e Dio, tra la creatura e il Creatore, tra il figlio (adottivo) di Dio e il Padre celeste.

II. Peccato e opzione fondamentale

È necessario ora riprendere l'analisi della responsabilità personale del peccato, riaffrontando i problemi accennati sopra, nel tentativo di offrirvi una risposta più organica e convincente.

Sotto il profilo teorico-sistematico il punto insieme più significativo e più bisognoso di adeguata chiarificazione è il rapporto tra peccato e opzione fondamentale, sul quale, com'è noto, si è ampiamente soffermata la recente riflessione teologico-morale. In un certo senso si può dire che l'orientamento comune dei teologi moralisti nel definire l'essenza del peccato mortale/grave, e conseguentemente nell'operarne la distinzione dal peccato veniale/leggero, consiste appunto nel ricorso alla categoria dell'opzione fondamentale.

Di qui la necessità di presentare, almeno sommariamente, il quadro delle recenti posizioni teologiche e di farlo seguire da una legittima o addirittura necessaria analisi critica.

1) Il quadro del rapporto tra peccato e opzione fondamentale non è identico né omogeneo presso i diversi teologi. Non è però

difficile, in un tentativo di sintesi, raccogliere attorno a tre affermazioni comuni le linee generali di questo quadro⁹.

La prima affermazione: il peccato mortale è l'opzione fondamentale negativa, ossia *contra Deum*. Più precisamente: *l'opzione fondamentale negativa, e soltanto questa, costituisce peccato mortale*. E questo al punto che si può dare peccato mortale anche in una «materia leggera». In tal modo il criterio ultimamente decisivo del peccato mortale non è dato dalla compresenza dei tre elementi classici (materia grave, piena avvertenza e deliberato consenso), bensì dall'intenzione-decisione della persona: se questa è «fondamentale» ossia è tale da far sì che la persona decida di se stessa totalmente o in quanto persona, origina un peccato mortale, anche se questo non si esprime e non si realizza dentro e attraverso una «materia grave».

La seconda affermazione: *è possibile un peccato mortale anche in «materia leggera»*. È un'affermazione già nota alla stessa tradizione, che parlava di peccato grave in materia leggera in seguito ad una scelta ispirata al *contemptus Dei* o al *contemptus legis*. L'affermazione ora viene fatta alla luce dell'esperienza morale spirituale del cristiano: questi «sente» che la sua scelta di accoglienza o di rifiuto di Dio, più precisamente la sua scelta fondamentale, può esprimersi e realizzarsi anche semplicemente entro e tramite una materia leggera: «Non mi sembra da escludere che, su di un piano assai elevato di perfezione morale e religiosa, la trasgressione di un comandamento in una cosa in sé di scarsa importanza (per esempio nel caso di una bugia comune, ma di cui si ha pienamente coscienza) venga così inevitabilmente sentita come contraddizione all'amore divino e legata a una sì forte resistenza della coscienza vigile, che ne risulti la convinzione giustificata di offendere gravemente Iddio. Non si potrebbe qui addurre a spiegazione una coscienza erronea»¹⁰.

La terza affermazione: *è possibile un peccato non mortale anche in materia grave raggiunta sì con pienezza di avvertenza e con-*

⁹ Si vedano, tra i primi, i contributi di M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, in «Gregorianum» (1960) 593-619; S. DIANICH, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali*, «La Scuola Cattolica» (1964) 203-220. In particolare cfr. H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg 1966; J.B. LIBANIO, *Peccato e opzione fondamentale*, Città di Castello 1977.

¹⁰ E. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, Brescia 1969, 438.

senso, ma senza quella «penetrazione» da parte della persona per cui l'atto viene riferito a Dio. «L'argomento principale a favore di questa possibilità sembra essere il seguente. Si dice che l'opzione fondamentale, che si colloca al centro della persona, solo progressivamente e lentamente giunge a occupare tutta la periferia della stessa persona umana. Secondo K. Rahner, ciò avverrebbe per una tensione esistente fra la persona umana e la natura: la persona soltanto gradualmente giunge a penetrare vitalmente tutti i settori della natura umana. Non sarebbe quindi impossibile che in una qualche zona della periferia non ancora occupata dall'opzione fondamentale, vi sia qualche focolaio — per dir così — in cui l'uomo impiega la sua intelligenza e la sua volontà nell'attuazione di un atto oggettivamente grave. Siccome però la sua intelligenza e la sua volontà, pur lucide, non sarebbero penetrate dall'opzione fondamentale, non avremmo un atto che toglie l'amicizia con Dio, lo priva della grazia santificante e gli merita l'inferno»¹¹.

2) Ora l'accettazione o meno di queste affermazioni sul rapporto tra peccato mortale e opzione fondamentale dipende dall'*analisi critica della categoria «opzione fondamentale»* come categoria interpretativa della realtà del peccato, in specie del peccato mortale. Ci si può addirittura chiedere se il ricorso a questa categoria sia veramente illuminante al fine della comprensione del peccato mortale o non risulti essere causa di confusioni e di equivoci. In realtà, la categoria "opzione fondamentale" potrebbe esporci ad un *duplice rischio*, di cui occorre essere consapevoli. Il primo rischio è dato dall'assunzione nell'ambito propriamente teologico di una categoria più specificatamente antropologica e psicologica, quale è appunto l'opzione fondamentale. È legittima tale assunzione? Ci sono delle condizioni da rispettare e quali? Il secondo rischio è dato dalla pretesa di voler chiarire l'essenza del peccato mortale con una categoria che a sua volta è particolarmente bisognosa di chiarificazione.

Ai due rischi accennati mi pare alluda l'esortazione *Reconciliatio et paenitentia*: «Senza dubbio si possono dare situazioni molto

¹¹ E. QUARELLO, *Libertà e peccato*, in AA.VV., *Libertà-liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, 70. L'A. cita come sostenitori di questa opinione — che personalmente non condivide — F.G. Heggen, K. Rahner, J. Fuchs.

complesse e oscure sotto l'aspetto psicologico, che influiscono sulla imputabilità soggettiva del peccatore. Ma dalla considerazione della sfera psicologica non si può passare alla costruzione di una categoria teologica, quale è appunto l'«opzione fondamentale», intendendola in modo tale che, sul piano oggettivo, cambi o metta in dubbio la concezione tradizionale di peccato mortale» (n. 17).

Una lettura attenta del passo citato dimostra che l'Esortazione non rifiuta in modo aprioristico e in termini assoluti il ricorso alla categoria dell'opzione fondamentale per definire il peccato mortale, ma sollecita un'interpretazione di questa categoria che non conduca né ad un cambiamento né ad una problematicizzazione della «concezione tradizionale» — la concezione, più precisamente, della dottrina della Chiesa, ancora una volta riproposta da *Reconciliatio et paenitentia* — sul peccato mortale.

Si tratta allora, non tanto di abbandonare la categoria dell'opzione fondamentale, quanto di riproporla nella sua «verità», nel suo vero significato così da evitare confusioni, equivoci e persino errori, che inevitabilmente si riflettono sull'adeguata definizione della responsabilità personale richiesta in ordine al peccato mortale.

In tal senso procediamo nell'analisi degli elementi strutturali dell'opzione fondamentale in ordine a coglierne il vero significato per la problematica del peccato. In questa sede ci restringiamo, com'è ovvio, ai dati essenziali¹².

a) Un primo elemento essenziale o strutturale dell'opzione fondamentale è dato dal «cuore» (in senso biblico), quale sorgente da cui scaturisce la scelta cosciente e libera della persona: l'«io» profondo dell'uomo, là dove l'uomo decide e dispone di se stesso in quanto uomo; è dunque, la decisione-disposizione che avviene, per usare la terminologia tradizionale, in piena avvertenza e con deliberato consenso. Potremmo dire: solo da un «cuore libero» può procedere la responsabilità personale necessaria al peccato mortale.

Ma di quale libertà dev'essere arricchito il cuore? Proprio su questo punto specifico s'incontrano delle interpretazioni dell'op-

¹² Per una visione generale sull'opzione fondamentale rimandiamo a F. HERAEZ, *La opción fundamental*, Salamanca 1978 (con bibliografia) e all'articolo di sintesi di D. TETTAMANZI, *L'opzione morale fondamentale*, in «La Rivista del Clero Italiano», 12 (1971) 36-47.

zione fondamentale che risultano problematiche. Non è necessaria, per il peccato mortale, una libertà *perfetta* (o perfettissima) quale alcuni sembrano esigere. È necessaria, e sufficiente, una libertà *vera*, e più precisamente una libertà *piena*. Infatti, una libertà perfetta non è, propriamente parlando, una realtà *umana* essenziale ed esistenziale: essenziale, perché l'uomo in quanto «creatura» possiede e vive una libertà vera e piena, ma d'una pienezza «umana», ossia propria di un essere che è ontologicamente e operativamente limitato. Quella dell'uomo non è, dunque, la libertà dell'angelo! Ed esistenziale, perché l'uomo è un essere «storico» anche nel senso dei condizionamenti interiori ed esteriori, sicché la sua libertà risulta essere «condizionata» e pertanto si configura come una libertà da liberare continuamente.

Pretendere, perché ci sia un vero e proprio peccato mortale, una libertà perfetta significa non solo esigere più di quanto la dottrina tradizionale della Chiesa ha giudicato essere necessario (la *piena* avvertenza e il *pieno* consenso), ma anche «falsificare» la struttura ontologica e il dinamismo operativo propri d'una libertà specificamente umana, ossia creaturale e condizionata.

Facendo riferimento al «cuore libero» possiamo anche comprendere l'inesattezza di un'altra interpretazione del peccato riletto con la categoria dell'opzione fondamentale: è l'interpretazione di chi ritiene possibile un peccato non mortale commesso in una materia grave raggiunta sì con «pienezza» di avvertenza e di consenso, ma non con quella «penetrazione» profonda da parte della persona per la quale rifiuta l'opzione fondamentale per Dio. Infatti, una simile interpretazione, che distingue fra «centro» e «periferia» della persona, comporta un'indebita divisione dell'unità profonda della persona stessa, in particolare del suo «cuore»¹³. Ma il «cuore», ossia l'«io» profondo della persona, è qualcosa di intimamente compatto e unitario, qualcosa di indiviso e di indivisibile.

b) Un secondo elemento essenziale o strutturale dell'opzione fondamentale ne indica l'orizzonte o lo spazio di espressione e di realizzazione: si tratta di una decisione/scelta che coinvolge, *investe «tutta» la vita*, e l'investe come qualcosa di unitario, o ancor meglio *come qualcosa di unificato e unificante* dalla stessa decisione/scelta,

¹³ Cfr. E. QUARELLO, *art. cit.*, 71.

intesa più precisamente come «intenzione» fondamentale (o progetto di vita o orientamento globale). Una simile decisione/scelta è «totale» *quoad intentionem*, ma *quoad executionem* questa «totalità» si rivela e si incarna *nei e attraverso i singoli atti particolari*. Non può essere diversamente, data la «storicità» di cui è connotato l'essere umano, che per sua natura/struttura è un essere che diviene entro e tramite tutta una serie di atti particolari o categoriali. Giustamente J. Fuchs scrive: «L'autoattuazione dell'io-soggetto in libertà fondamentale si compie sempre attraverso atti categoriali nei quali la persona in libertà di scelta si riferisce ad un oggetto distinto dalla persona come tale. La persona-spirito, nella sua libertà fondamentale, può realizzarsi solamente quasi uscendo da se stessa ed entrando nella pluralità dell'espansione di se stessa nello spazio e nel tempo, la quale (espansione) è il campo della libertà di scelta»¹⁴.

Si dà, per così dire, nell'unica indivisa e indivisibile realtà della persona che in conoscenza e libertà si realizza come persona, una *tensione dialettica* tra la totalità dell'intenzione e la particolarità dell'esecuzione.

In tal senso un'inadeguata interpretazione dell'opzione fondamentale tende a sfociare in letture unilaterali: da un lato, la sottolineatura della totalità intenzionale può portare ad una «vanificazione» della reale consistenza degli atti particolari; dall'altro lato, la sottolineatura della particolarità esecutiva (degli atti particolari in quanto esprimono e realizzano l'intenzione fondamentale) può portare a considerare i singoli atti particolari – sempre e in ogni caso – il «tutto» della persona. Si deve comunque riconoscere che nella rilettura più comune – entrata dal livello propriamente teologico a quello più immediatamente pastorale e pedagogico – è più facile cadere nella prima forma di unilateralità, come emerge da due modi secondo cui viene pensato il peccato mortale.

Per una prima tendenza *il peccato mortale coincide, praticamente, con il vizio*. Ma quest'ultimo non è, di per sé, un *actus*, bensì un *habitus operativus malus*, mentre la tradizione della Chiesa e la riflessione teologica hanno sempre interpretato il peccato mortale nei termini di un atto particolare, non invece di una tendenza od orientamento abituale: per quest'ultimo hanno riservato il termine

¹⁴ J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, Roma-Brescia 1970, 123.

di *vizio*, distinguendolo dal peccato, in perfetto parallelismo con il rapporto esistente tra virtù e atto buono.

Per una seconda tendenza il peccato mortale è da pensarsi come qualcosa di *coesteso all'intera vita* (quasi la somma di tutti i peccati), come qualcosa di *non definibile in modo puntuale*. In questa linea, F. Böckle, dopo aver affermato: «Quest'opzione negativa non è altro che lo "stato", meglio l'atteggiamento fondamentale del peccatore» (così la prima tendenza citata), scrive: «Il peccato è la corruzione dell'opzione fondamentale; ma anche qui sarebbe errato identificare semplicemente l'opzione fondamentale corrotta con le singole azioni, quindi con i peccati. Essa è piuttosto una conseguenza dei peccati singoli e a sua volta li genera. Le singole azioni devono quindi essere considerate come segni costitutivi dell'opzione fondamentale, in senso sia positivo che negativo: sono segni, cioè espressione di un atteggiamento in profondità; e sono costitutivi, cioè determinano e influenzano l'atteggiamento in direzione della sua conferma o del suo rinnegamento»¹⁵.

In realtà l'opzione fondamentale ha un rapporto necessario ed ineliminabile con gli atti particolari, come ricordava l'*Instrumentum laboris* del Sinodo del 1983: «Questa "opzione fondamentale" non è affatto riducibile ad una intenzione vuota di contenuti impegnativi ben determinati ad un'intenzione alla quale non corrisponda uno sforzo fattivo nei diversi obblighi della vita morale... Perciò l'orientamento fondamentale e globale della libertà umana esige di concretizzarsi in scelte concrete determinate» (n. 16).

Il problema è di precisare meglio la natura, e pertanto le implicazioni nell'ambito del peccato mortale, del rapporto tra opzione fondamentale e scelte particolari, tra – come dicevamo – la totalità intenzionale e la particolarità esecutiva. Occorre, al riguardo, prendere sul serio la storicità propria della persona che agisce, ed entro la storicità la sua libertà: se un orientamento di fondo non potesse essere superato da un singolo atto particolare della persona, non si avrebbe che questa alternativa: o l'orientamento di fondo condiziona a tal punto la persona da toglierle la libertà di esprimersi come riconferma o come superamento di tale orientamento, o il singolo atto particolare finisce per perdere la sua identità di espressione e realizzazione storica della libertà della persona.

¹⁵ F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, Brescia 1979, 122.

In realtà, l'opzione fondamentale si rivela e si concretizza nei e attraverso i singoli atti particolari della persona, al punto che *anche uno solo di questi atti* può divenire il «luogo» concreto nel quale si modifica radicalmente l'opzione fondamentale: nell'ipotesi da noi considerata, quella del peccato mortale, l'opzione fondamentale positiva si modifica in negativa. È lo stesso discorso che può e deve ripetersi per la conversione morale: questa è per sua intima natura una scelta «totale» *quoad intentionem*, ma *quoad executionem* la conversione si esprime e si realizza in una serie di atti penitenziali (contrizione, accusa dei peccati, riparazione, ecc...), e talvolta essa può esprimersi e realizzarsi anche in uno solo di questi atti penitenziali, al punto che proprio questo singolo atto diventa il «luogo» nel quale l'opzione fondamentale negativa si modifica — evidentemente con la grazia divina, alla quale l'uomo deve corrispondere — nell'opzione fondamentale positiva.

In modo sintetico ed incisivo l'esortazione *Reconciliatio et poenitentia* scrive: «L'orientamento fondamentale può essere radicalmente modificato da atti particolari» (n. 17).

Per cogliere la forza dell'atto particolare modificante l'opzione fondamentale è necessario interpretare in modo corretto la linea tradizionale che faceva riferimento al triplice e unitario criterio della materia grave, della piena avvertenza e del deliberato consenso. Non c'è dubbio che la recente rilettura del peccato mortale con la categoria dell'opzione fondamentale coglie in modo più adeguato i criteri della piena avvertenza e del deliberato consenso (purché non si cada nel pregiudizio di esigere, come abbiamo detto, una libertà perfetta). È piuttosto sulla «materia grave» che non sempre è stata data un'interpretazione capace di coglierne il significato specificamente morale.

Prescindendo dalla questione del «come» determinare la gravità della materia, ci restringiamo ora al problema del «senso» che assume la cosiddetta materia grave nel contesto dei criteri per determinare l'esistenza del peccato mortale. Ora, ci pare di poter dire che la materia grave non è solo *un dato* che s'impone all'uomo, il quale rimane passivo di fronte ad essa, o comunque del tutto libero di assumere nei riguardi di essa qualsiasi tipo di decisione personale, da quella più profonda e radicale a quella più superficiale.

È anche, e soprattutto, *un compito* che viene affidato all'uomo perché egli di fronte ad essa operi una scelta non superficiale,

bensì seria o grave: l'uomo cioè è chiamato dalla stessa materia grave ad assumere una decisione personale che, nella sua gravità, rispetti la gravità della materia.

In altri termini, la materia non è solo un «segno» (o, ancor meno, un «indizio») della decisione personale; in realtà la materia è da intendersi non semplicemente nel suo *esse physicum*, ma anche e propriamente nel suo *esse morale*: essa esprime e concretizza il rapporto interpersonale tra Dio che chiama e l'uomo che risponde.

Così la *materia è grave quando esprime e comunica una richiesta grave di Dio* e, di conseguenza (in quanto alla richiesta deve far seguito la risposta), quando sollecita l'uomo ad una presa di posizione grave della sua libertà di fronte a Dio. E l'uomo che conosce questa significazione propriamente «morale» della materia — cioè questa richiesta grave di Dio — e ciononostante agisce con una presa di posizione superficiale, di fatto (con questo impegno depauperato della sua responsabilità) finisce per decidere contro Dio¹⁶.

c) Un terzo elemento essenziale o strutturale dell'opzione fondamentale ne indica il *termine di riferimento*, e quindi la sua significazione ultima: essa è decisione/scelta che si elabora nel «cuore», che investe «tutta» la vita, e che la configura in termini o positivi o negativi *di fronte a Dio e al suo amore*. La scelta riguarda, ultimamente, Dio come Assoluto: proprio per questo, la scelta fondamentale è dilemmatica, non avendo altre possibilità di espressione e di realizzazione che o il «sì» o il «no» a Dio. Essa è, pertanto, *secundum Deum* o *contra Deum*.

Entro questa natura/destinazione intimamente religiosa o teologale dell'opzione fondamentale si pone il problema di sapere se *solo* il rifiuto diretto/esplicito di Dio si possa qualificare, come alcuni vorrebbero, come peccato mortale.

¹⁶ «Se è vero che la dottrina tradizionale sopravvaluta l'importanza dell'oggetto particolare della volontà, è anche altrettanto vero che la teoria più recente, come viene esposta da alcuni, lo apprezza troppo poco. Esso non è soltanto un segno, atto a far congetturare se l'uomo si sia impegnato totalmente o solo marginalmente nella sua decisione. L'oggetto su cui occorre decidere rappresenta per lui un richiamo in cui gli si rivela la sacrosanta volontà di Dio. Tramite l'oggetto importante, Dio stesso chiama ed obbliga a prendere una decisione seria e consapevole, adeguata all'importanza dell'oggetto; mentre nell'oggetto di minor rilievo in genere il richiamo di Dio non si fa sentire in modo così pressante e impegnativo». Così A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. I, Roma 1974, 513.

Una risposta chiara ed autorevole è stata data anche dall'esortazione *Reconciliatio et paenitentia*, che tra l'altro scrive: «Con tutta la tradizione della Chiesa noi chiamiamo *peccato mortale* questo atto, per il quale un uomo, con libertà e consapevolezza, rifiuta Dio, la sua legge, l'alleanza di amore che Dio gli propone, preferendo volgersi a se stesso, a qualche realtà creata e finita, a qualcosa di contrario al valore divino (*conversio ad creaturam*).

Il che può avvenire in modo diretto e formale, come nei peccati di idolatria, di apostasia, di ateismo; o in modo equivalente, come in tutte le disubbidienze ai comandamenti di Dio in materia grave. L'uomo sente che questa disubbidienza a Dio tronca il collegamento col suo principio vitale: è un *peccato mortale*, cioè un atto che offende gravemente Dio e finisce col rivolgersi contro l'uomo stesso con un'oscura e potente forza di distruzione (...).

Parimenti, si dovrà evitare di ridurre il peccato mortale ad un atto di "opzione fondamentale" – come oggi si suol dire – contro Dio, intendendo con essa un *esplicito e formale disprezzo di Dio* o del prossimo. Si ha, infatti, peccato mortale anche quando l'uomo, sapendo e volendo, per qualsiasi ragione sceglie qualcosa di gravemente disordinato. In effetti, in una tale scelta è già contenuto un disprezzo del precetto divino, un rifiuto dell'amore di Dio verso l'umanità e tutta la creazione: l'uomo allontana se stesso da Dio e perde la carità» (n. 17)¹⁷.

Se si tengono presenti due dati fondamentali: il primo, l'unità profonda tra l'amore di Dio e l'osservanza dei suoi comandamenti, come pure l'unità profonda tra il comandamento dell'amore di Dio e gli altri comandamenti¹⁸; il secondo, l'assolutezza come connotato originale dell'istanza etica in quanto tale (è un'assolutezza da interpretarsi come reale riflesso e vera partecipazione all'assolutezza proprie di Dio stesso, fondamento e sostegno dell'*ordo moralis*), si può comprendere come la *ratio peccati* si trovi non solo nel rifiuto diretto/esplicito del valore morale per antonomasia, ossia Dio stes-

¹⁷ Ritroviamo alcune espressioni della Dichiarazione *Persona humana*: «L'uomo pecca mortalmente non soltanto quando il suo atto procede dal disprezzo diretto di Dio e del prossimo, ma anche quando coscientemente e liberamente, per un qualsiasi motivo, egli compie una scelta il cui oggetto è gravemente disordinato. In questa scelta, infatti, ... è già incluso il disprezzo del comandamento divino: l'uomo si allontana da Dio e perde la carità» (n. 10).

¹⁸ In questo senso, com'è noto, si esprime la teologia giovannea.

so, ma anche nel rifiuto di qualsiasi valore morale. È peraltro in questa linea che sempre si è espressa la tradizione cristiana: si pensi, ad esempio, alla dottrina agostiniana del *frui* e dell'*uti* e a quella tomistica del peccato come *aversio a Deo per conversionem ad creaturam*¹⁹.

III. Le dimensioni sociali del peccato

L'affermazione della responsabilità personale del peccato, mentre ne qualifica un aspetto fondamentale e decisivo – quello appunto «personale», proprio del singolo uomo nella sua unicità e irripetibilità di persona –, è la strada legittima e necessaria per coglierne anche le dimensioni sociali.

Occorrerebbe *in primis* sottolineare le dimensioni personali del peccato, nel senso di rilevarne *le risultanze negative su chi pecca*: in tal senso il peccato è «alienazione» da se stessi (cfr. Sal 57/58, 4: *alienati sunt peccatores ab utero*), è una *minutio hominis* (come insegna il Concilio Vaticano II: *Peccatum autem minuit ipsum hominem, a plenitudine consequenda eum repellens*)²⁰, è «schiavitù» (secondo la parola del Signore Gesù: «Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato» (Gv 8, 34)²¹. L'esortazione *Reconciliatio et paenitentia* scrive al riguardo: «Atto della persona, il peccato ha le sue prime e più importanti conseguenze nel peccatore stesso: cioè, nella relazione di questi con Dio, che è il fondamento stesso della vita umana; nel suo spirito, indebolendone la volontà ed oscurandone l'intelligenza» (n. 16).

D'altra parte l'essenziale natura sociale della persona conduce a ritrovare nel peccato, e in modo inscindibile da quelle personali, le dimensioni sociali.

Volutamente usiamo il termine al plurale, non solo per affermare che tali dimensioni sono numerose (a livello quantitativo), ma anche per rilevare che tali dimensioni sono varie (a livello qualitati-

¹⁹ Si vedano i contributi sulla dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso offerti da M. HUFTIER, in AA.VV., *Théologie du péché*, (a cura di P. Delhay), Tournai 1960, 363-452.

²⁰ *Gaudium et spes*, 13.

²¹ Sul peccato come «alienazione» rimandiamo a GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* del 12 novembre 1986.

vo). In particolare la «socialità» può intendersi in rapporto alle *conseguenze* che derivano dal peccato della persona: è la direzione che va *dal peccatore alla società* (alla comunità ecclesiale e alla società civile); ma può intendersi anche in rapporto al *soggetto* che commette il peccato: è la direzione che va *dalla società* (comunità ecclesiale e società civile) – intesa come soggetto o protagonista responsabile di peccato – *alla società*. Nel primo senso preferiamo parlare di «antisocialità» del peccato (e parallelamente di «antiecclesialità» del peccato); nel secondo senso ci sembra più appropriato parlare di «peccato sociale».

Non prendiamo in considerazione un tema tipicamente teologico, quello dell'antiecclesialità del peccato del cristiano (è *vulnus et nocumentum Ecclesiae*) e dell'eventuale «peccato ecclesiale» (esiste il peccato «della» Chiesa? Esiste la «Chiesa peccatrice»?); ci restringiamo a rilevare solo come nel recente dibattito sul peccato collettivo (negli anni immediatamente dopo la seconda guerra mondiale) e del peccato sociale o strutturale (negli anni del Concilio e ancor più del post-Concilio, in particolare sotto l'influsso della «teologia della liberazione») non abbia trovato adeguato spazio la riflessione teologico-morale sulle dimensioni specificamente ecclesiali del peccato del cristiano: è una lacuna grave²².

Ci limitiamo, in questa sede, ad offrire alcune veloci chiarificazioni sull'antisocialità del peccato e sul peccato sociale, seguendo le preziose indicazioni dell'esortazione *Reconciliatio et paenitentia*.

1. L'antisocialità del peccato

Che il peccato, il peccato del singolo uomo, abbia delle conseguenze negative sulla società, ossia nei rapporti interpersonali e, tramite questi, nelle strutture e istituzioni del tessuto sociale, risulta dal duplice e simultaneo fatto del peccato colto sia nel soggetto che lo compie sia nel contenuto da cui è costituito.

Il soggetto è la persona, ossia un «io» aperto al «tu», un essere quindi dalla nativa ed insopprimibile vocazione-missione comunitaria: si tratta di una vocazione-missione stampata nell'essere stesso della persona, che si esprime e si realizza nell'*agire* della persona

²² Cfr. D. TETTAMANZI, *La dimensione ecclesiale e sociale del peccato del cristiano*, in «La Scuola Cattolica» (1979), 489-544.

stessa: siamo così di fronte ad una dimensione sociale insieme ontologica ed operativa, costitutiva e dinamica. Come giustamente scriveva P. Ricoeur: «Il peccato viene commesso 'nel' cuore ma nel punto in cui hanno la loro fonte le relazioni 'con' gli altri. Per questo, il peccato è indivisibilmente iniquità 'nella' persona e lesione 'della' comunità umana»²³.

Se dal soggetto passiamo all'oggetto troviamo riconfermata l'antisocialità del peccato: il peccato come rifiuto di Dio è *rottura dell'Alleanza*, non solo nel rapporto che essa istituisce tra l'uomo e Dio (meglio tra Dio e l'uomo) ma anche nel rapporto istituito tra uomo e uomo, e tra questi e il mondo. In altri termini, il peccato in quanto «opzione fondamentale negativa» si qualifica come «egoismo» e pertanto comporta il rifiuto della «comunione» (della comunione con Dio e della comunione con gli altri uomini).

E proprio perché *in se stesso* il peccato è egoismo, le sue *conseguenze* si possono riassumere nell'*incapacità ad amare*: in questa è ravvisabile la conseguenza più disastrosa per il tessuto sociale.

Sarebbe oltremodo interessante seguire il pensiero di San Tommaso in tema di peccato nella sua essenza e forma di «egoismo». Tale egoismo si situa nell'*operatio* (atto) prima ancora che nell'*actio* (azione), perché il peccato in quanto *operatio* fa del peccatore un egoista nell'animo (nel «cuore» in senso biblico)²⁴. E come l'amore è *forma virtutum*, così l'egoismo è *forma vitiorum*: in tal senso l'egoismo genera, informa, plasma tutta una serie di «atteggiamenti» interiori che «mediano» sotto aspetti diversi l'egoismo quale realtà spirituale onnicomprensiva. Di questi atteggiamenti interiori alcuni hanno un rapporto più immediato con l'egoismo, sicché risultano più «disgregatori» del tessuto sociale. Costituiscono, infatti, delle spinte più immediate ad esprimersi e ad incarnarsi in «comportamenti» (*actiones*) antisociali. In questo senso l'Aquinate ricorda l'odio: *Si quid culpae est in exterioribus peccatis quae contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio*²⁵. E aggiunge l'invidia come tristezza del bene altrui, che associata all'ambizione spiega la maggior parte dei conflitti sociali²⁶.

²³ R. RICOEUR, «Morale sans péché» ou «péché sans moralisme»? in «Esprit» (1954) 304.

²⁴ Cfr. SAN TOMMASO, *De veritate*, q. 7, a. 6, in c.

²⁵ SAN TOMMASO, *Summa Theologiae* II-II, q. 34, a. 4.

²⁶ SAN TOMMASO, *Summa Theologiae* II-II, q. 36, a. 1.

Da quanto abbiamo sinora detto si possono trarre due importanti rilievi: il primo è che la dimensione antisociale del peccato è qualcosa di «*intrinseco*» e come tale di inestirpabile dal peccato, precisamente perché è peccato (nel duplice senso sopra riferito, in rapporto al soggetto che lo compie e in rapporto al contenuto che lo costituisce). Ne deriva che non si dà peccato che non comporti, sempre e in ogni caso, un significato sociale, meglio antisociale. Potremmo persino dire che: come non c'è peccato che non sia *contra Deum*, così non c'è peccato che non sia *contra proximum* (rimandiamo all'unità inscindibile, sopra ricordata, tra il comandamento dell'amore di Dio e il comandamento dell'amore dei fratelli). Il secondo rilievo è che la dimensione antisociale del peccato è sì «*intrinseca*» ad ogni peccato perché peccato, ma nello stesso tempo può essere particolarmente presente ed operante in *alcuni peccati determinati*: sono quei peccati il cui oggetto diretto ed esplicito è il rifiuto dei diversi «beni» (diritti) del prossimo.

Alla luce dei due rilievi fatti si possono comprendere le prime due accezioni che del termine «peccato sociale» ritiene legittime e necessarie l'esortazione *Reconciliatio et paenitentia*. Leggiamo:

«Parlare di *peccato sociale* vuol dire, anzitutto, riconoscere che, in virtù di una solidarietà umana tanto misteriosa e impercettibile quanto reale e concreta, il peccato di ciascuno si ripercuote in qualche modo sugli altri. È, questa, l'altra faccia di quella solidarietà che, a livello religioso, si sviluppa nel profondo e magnifico mistero della *comunione dei santi*, grazie alla quale si è potuto dire che "ogni anima che si eleva, eleva il mondo"²⁷. A questa *legge dell'ascesa* corrisponde, purtroppo, la *legge della discesa*, sicché si può parlare di una *comunione del peccato*, per cui un'anima che si abbassa per il peccato abbassa con sé la Chiesa e, in qualche modo, il mondo intero. In altri termini, non c'è alcun peccato, anche il più intimo e segreto, il più strettamente individuale, che riguardi esclusivamente colui che lo commette. Ogni peccato si ripercuote, con maggiore o minore veemenza, con maggiore o minore danno, su tutta la compagine ecclesiale e sull'intera famiglia umana. Secondo questa prima accezione, a ciascun peccato si può attribuire indiscutibilmente il carattere di peccato *sociale*.

²⁷ L'espressione è dovuta alla scrittrice francese ELISABETH LESEUR, *Journal et pensées de chaque jour*, Paris 1918, 31.

Alcuni peccati, però, costituiscono, per il loro oggetto stesso, un'aggressione diretta al prossimo e — più esattamente, in base al linguaggio evangelico — al fratello. Essi sono un'offesa a Dio, perché offendono il prossimo. A tali peccati si suole dare la qualifica di *sociali*, e questa è la seconda accezione del termine. In questo senso è sociale il peccato contro l'amore del prossimo, tanto più grave nella Legge di Cristo, perché è in gioco il secondo comandamento, ch'è «simile al primo»²⁸. È egualmente sociale ogni peccato commesso contro la giustizia nei rapporti sia da persona a persona, sia dalla persona alla comunità, sia ancora dalla comunità alla persona. È sociale ogni peccato contro i diritti della persona umana, a cominciare dal diritto alla vita, non esclusa quella del nascituro, o contro l'integrità fisica di qualcuno; ogni peccato contro la libertà altrui, specialmente contro la suprema libertà di credere in Dio e di adorarlo; ogni peccato contro la dignità e l'onore del prossimo.

Sociale è ogni peccato contro il bene comune e contro le sue esigenze, in tutta l'ampia sfera dei diritti e dei doveri dei cittadini. *Sociale* può essere il peccato di commissione o di omissione, da parte di dirigenti politici, economici, sindacali, che, pur potendolo, non s'impegnano con saggezza nel miglioramento o nella trasformazione della società secondo le esigenze e le possibilità del momento storico; come pure da parte di lavoratori, che vengono meno ai loro doveri di presenza e di collaborazione, perché le aziende possano continuare a procurare il benessere a loro stessi, alle loro famiglie, all'intera società» (n. 16).

Possiamo concludere l'analisi di questa prima dimensione sociale del peccato, la sua antisocialità, ricordando due modalità di realizzazione, sempre sottolineate dalla tradizione cristiana e dalla riflessione teologico-morale, di particolare gravità: tale gravità è data dal fatto che si dà «occasione» oppure «aiuto» agli altri a peccare; e si sa che il male morale è il più grave male che può essere inferto al prossimo. Alludiamo allo *scandalo* e alla *cooperazione al male altrui*: con lo scandalo si dà agli altri «occasione» di peccare, con la cooperazione si dà agli altri «aiuto» nel compiere il male morale. Vogliamo soltanto rilevare come oggi, diversamente dal passato, lo scandalo e la cooperazione al male nel contesto d'una società sempre più organizzata (in particolare nel campo economico e politico)

²⁸ Cfr. Mt 22, 39; Mc 12, 31; Lc 10, 27s.

assumano *forme collettive*: così, tra le forme di seduzione collettiva, registriamo la propaganda atea organizzata di alcuni Stati totalitari, l'istigazione all'odio contro un altro popolo o razza o classe sociale, la corruzione morale attraverso gli strumenti della comunicazione sociale; lo stadio poi fortemente organizzato delle varie «produzioni» moderne proprie dell'età tecnologica impone (!) forme di cooperazione al male, che superano il rapporto da singolo a singolo per assumere una dimensione di massa²⁹.

2. Il peccato sociale

Com'è noto, il dibattito sull'esistenza o meno di un peccato sociale vero e proprio, *avente* cioè *come soggetto responsabile la società come tale*, ha avuto, in questi ultimi tempi, due momenti particolarmente caldi: il primo, all'indomani della seconda guerra mondiale, in seguito alla decisione delle forze alleate di occupazione in Germania, le quali avevano stabilito che anche la sola appartenenza ad un gruppo o ad una comunità dichiarati criminali poteva dar diritto ai vincitori di inquisire o perfino di condannare per i crimini di guerra (così la sentenza di Nürberg del 1944 dichiarava che il corpo delle SS doveva essere considerato come un'organizzazione criminale); il secondo momento, nel periodo postconciliare, è segnato dall'influsso esercitato dalla «teologia politica» e ancor più dalla «teologia della liberazione».

Si sa che il primo momento del dibattito, con opportune distinzioni tra aspetto giuridico e aspetto morale³⁰, si è risolto, salva qualche eccezione³¹, nel senso di negare l'esistenza di un peccato «collettivo», in quanto la colpa morale è formalmente e strettamente personale³². Il secondo momento è, in qualche modo, tuttora

²⁹ Cfr. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, Alba 1977, vol. III, 383-384.

³⁰ Si veda B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. I, 122; A. GÜNTHÖR, *op. cit.*, vol. I, 484.

³¹ Così R. EGENTER, *Gemeinschaft oder Straftatung*, in «Theologie der Zeit» (1947) 114-136.

³² Rimandiamo, tra gli altri studi, a P. SIMON, *Gibt es eine Kollektivschuld?*, Hochland 1937, 295-505; C. GERMAIN, *Le problème de la responsabilité criminelle de tout un peuple*, «Revue Dominicaine» (1945) 338-353; Y. CONGAR, *Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives*, in «Vie Intellectuelle» (1950) 257-284; FR. KÖNIG, *Kollektivschuld und Erbschuld*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» (1950) 40-65.

aperto. Diciamo «in qualche modo», perché taluni Autori continuano a discutere oppure si dichiarano apertamente a favore del peccato «sociale» e «strutturale», nonostante alcune autorevoli chiarificazioni apportate dallo stesso Magistero della Chiesa³³.

In quest'ultima direzione, e proprio in risposta ad una certa «teologia della liberazione», l'Istruzione *Libertatis nuntius* della Congregazione per la Dottrina della Fede (6 agosto 1984) dice: «Non si può restringere il campo del peccato, il cui primo effetto è quello di introdurre il disordine nella relazione tra l'uomo e Dio, al cosiddetto peccato sociale. In realtà solo una retta dottrina sul peccato permette d'insistere sulla gravità dei suoi effetti sociali» (IV, 14). E ancora: «Neppure è possibile localizzare il male principalmente e unicamente nelle cattive 'strutture' economiche, sociali e politiche, come se tutti gli altri mali trovassero in esse la loro causa, sicché la creazione di un 'uomo nuovo' dipenderebbe dall'instaurazione di diverse strutture ingiuste e generatrici di ingiustizia, che occorre avere il coraggio di cambiare. Frutto dell'azione dell'uomo, le strutture, buone e cattive, sono delle conseguenze prima di essere delle cause. La radice del male risiede dunque nelle persone libere e responsabili, che devono essere convertite dalla grazia di Gesù Cristo, per vivere e agire come creature nuove, nell'amore del prossimo, nella ricerca efficace della giustizia, nella padronanza di se stesse e nell'esercizio della virtù» (IV, 15).

Di particolare importanza per la chiarificazione del «peccato sociale» è l'esortazione *Reconciliatio et paenitentia*, la quale dopo aver riferite le prime due legittime accezioni secondo cui può essere inteso il peccato sociale, così prosegue: «La terza accezione di peccato sociale riguarda i rapporti tra le varie comunità umane. Questi rapporti non sempre sono in sintonia col disegno di Dio, che vuole nel mondo giustizia, libertà e pace è tra gli individui, i gruppi, i popoli. Così la lotta di classe, chiunque ne sia il responsabile e, a volte, il codificatore, è un *male sociale*. Così la contrapposizione ostinata dei blocchi di Nazioni e di una Nazione contro l'altra, dei gruppi contro altri gruppi in seno alla stessa Nazione, è pure un

³³ Su queste chiarificazioni si veda J.M. IBANEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación, lucha de clases*, Madrid 1985, 169-180; vedi, inoltre, come analisi critica dei teologi della liberazione, A. BERTULETTI, «Peccato sociale»: una categoria controversa, in «Teología» (1985) 40-58.

male sociale. In ambedue i casi, ci si può chiedere se si possa attribuire a qualcuno la responsabilità morale di tali mali e, quindi, il peccato. Ora si deve ammettere che realtà e situazioni, come quelle indicate, nel loro generalizzarsi e persino ingigantirsi come fatti sociali, diventano quasi sempre anonime, come complesse e non sempre identificabili sono le loro cause. Perciò, se si parla di *peccato sociale*, qui l'espressione ha un significato evidentemente analogico. In ogni caso, il parlare di *peccati sociali*, sia pure in senso analogico, non deve indurre nessuno a sottovalutare la responsabilità dei singoli, ma vuol essere un richiamo alle coscienze di tutti, perché ciascuno si assuma le proprie responsabilità, per cambiare seriamente e coraggiosamente quelle nefaste realtà e quelle intollerabili situazioni.

Ciò premesso nel modo più chiaro e inequivocabile, bisogna subito aggiungere che non è legittima e accettabile un'accezione del *peccato sociale*, pur molto ricorrente ai nostri giorni in alcuni ambienti,³⁴ la quale nell'opporre, non senza ambiguità, *peccato sociale* a *peccato personale*, più o meno inconsapevolmente conduca a stemperare e quasi a cancellare il *personale*, per ammettere solo colpe e responsabilità *sociali*. Secondo tale accezione, che rivela facilmente la sua derivazione da ideologie e sistemi non cristiani – forse accantonati oggi da coloro stessi che ne erano già i sostenitori ufficiali – praticamente ogni peccato sarebbe sociale, nel senso di essere imputabile non tanto alla coscienza morale di una persona, quanto ad una vaga entità e collettività anonima, che potrebbe essere la situazione, il sistema, la società, le strutture, l'istituzione.

Orbene la Chiesa, quando parla di *situazioni* di peccato o denuncia come *peccati sociali* certe situazioni o certi comportamenti collettivi di gruppi sociali più o meno vasti, o addirittura di intere Nazioni e blocchi di Nazioni, sa e proclama che tali casi di *peccato sociale* sono il frutto, l'accumulazione e la concentrazione di molti *peccati personali*. Si tratta dei personalissimi peccati di chi genera o favorisce l'iniquità o la sfrutta; di chi, potendo fare qualcosa per evitare, o eliminare, o almeno limitare certi mali sociali, omette di farlo per pigrizia, per paura e omertà, per mascherata complicità o

³⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione su alcuni aspetti della «Teologia della liberazione» *Libertatis nuntius* (6 agosto 1984), IV, 14-15: AAS 76 (1984) 885s.

per indifferenza; di chi cerca rifugio nella presunta impossibilità di cambiare il mondo; e anche di chi pretende di estraniarsi dalla fatica e dal sacrificio, accampano speciose ragioni di ordine superiore. Le vere responsabilità, dunque, sono delle persone.

Una situazione — e così un'istituzione, una struttura, una società — non è, di per sé, soggetto di atti morali; perciò, non può essere, in se stessa, buona o cattiva.

Al fondo di ogni *situazione di peccato* si trovano sempre persone peccatrici. Ciò è tanto vero che, se tale situazione può essere cambiata nei suoi aspetti strutturali e istituzionali per la forza della legge o — come più spesso avviene, purtroppo — per la legge della forza, in realtà il cambiamento si rivela incompleto, di poca durata e, in definitiva vano e inefficace — per non dire controproducente — se non si convertono le persone direttamente o indirettamente responsabili di tale situazione» (n. 16)³⁵.

In questa sede vorremmo, da un lato proporre, in un contesto pluralistico e talvolta contraddittorio secondo cui viene usato il termine «peccato sociale», una nostra chiarificazione terminologica e concettuale; e dall'altro lato, giustificare l'impossibilità di un vero e proprio peccato sociale.

a) *Per una chiarificazione terminologico-concettuale.* Stante la diversità, spesso rilevante, secondo cui viene usato dai vari Autori il termine di «peccato sociale», risulta necessario, anzi pregiudiziale alla discussione, tentare di chiarire in modo rigoroso il contenuto proprio e specifico del cosiddetto «peccato sociale». Si potrebbe parlare di peccato sociale in un duplice senso: *in senso lato*, il peccato sociale corrisponde esattamente a quella che abbiamo chiamato l'antisocialità del peccato (di ogni peccato e in specie di alcuni particolari peccati); *in senso stretto*, il peccato sociale si specifica a partire dal *soggetto* che lo compie, ossia non la singola persona (o le singole persone in quanto singole) ma un'entità sociale definita. È il peccato di *più persone in quanto sono associate* tra di loro, e associate in una ben determinata entità sociale (il gruppo, la classe sociale, il popolo, un blocco di Nazioni). Ora, se parliamo di «peccato» sociale, il soggetto in questione è da intendersi come soggetto «libero

³⁵ Si vedano ora, nella stessa linea, le precisazioni apportate sulle «strutture di peccato» dall'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (30 dicembre 1987), n. 36.

e responsabile». In sintesi, definiamo il peccato sociale come *il peccato della società come tale con una responsabilità propriamente collettiva*.

È utile, se non addirittura necessaria, un'ulteriore distinzione tra il peccato sociale in senso stretto *come atto* e il peccato sociale in senso stretto *come stato*, ossia tra il *comportamento* responsabile negativo della società e le *conseguenze permanenti* di tale comportamento. È in quest'ultimo senso che si potrebbe parlare anche di «strutture di peccato» o di «situazioni di peccato». Non mancano Autori che usano indifferentemente i termini di «struttura di peccato» e di «peccato strutturale» (o peccato istituzionalizzato), oppure che preferiscono questo secondo termine. Ci limitiamo qui ad osservare come in questo che viene chiamato «peccato strutturale» la problematica generale del peccato sociale in senso stretto diviene più complessa e si fa più acuta, in quanto il soggetto responsabile non sarebbe una qualche società «umana», ma, in ultima analisi, una realtà «non specificamente umana» quale la struttura, l'istituzione, il sistema, la situazione.

b) *La nostra risposta*. Assumendo il termine-concetto di «peccato sociale» in senso stretto, così come l'abbiamo precisato, poniamo ora *il problema antropologico e teologico* della possibilità o meno di un peccato sociale in senso non semplicemente analogico ma vero e proprio, di un peccato il cui soggetto responsabile e colpevole è la società come tale.

Alla luce delle preziose indicazioni dell'esortazione *Reconciliatio et paenitentia*, ci sembra del tutto giustificata l'esclusione della possibilità stessa di un peccato sociale in senso stretto. Ciò risulta, tra l'altro, da una serie di ragioni alle quali brevemente accenniamo.

È da rilevarsi, anzi tutto, *il necessario rapporto tra il peccato e la libertà della persona*. Se il peccato è inteso nella sua valenza specifica di male *morale*, e non semplicemente come un qualsiasi male o errore o limite o disordine oggettivo, esso non può non fare riferimento alla causa della moralità stessa, ossia all'uomo nel suo agire cosciente e libero. In altri termini, il peccato è *actus humanus* (e non *actus hominis*), ed è *actus humanus* precisamente perché ha come suo autore la persona con la sua *ratio* e la sua *voluntas*. È dunque un gesto «personale» (*actus personae*) e soltanto un gesto «per-

sonale». In tal senso attribuire il peccato all'ambiente, alla situazione, all'istituzione, alla struttura, al sistema significa negare la connotazione «personale» del peccato stesso, proprio perché né l'ambiente né la situazione né l'istituzione né la struttura né il sistema, in quanto non godono di conoscenza e di libertà, sono persone.

È da rilevarsi, inoltre, la *dimensione relazionale*, propria della persona e, di conseguenza, della libertà della persona stessa. Essendo non solo una *facultas* ma una dimensione costitutiva della persona, la libertà umana si esprime e si realizza nei rapporti interpersonali: questi possono dirsi *rapporti tra libertà*. Ma di quale tipo sono tali rapporti?

È da escludere, evidentemente, un rapporto di *causa/effetto*, nel senso che la libertà di una persona possa «causare» la libertà di un'altra persona (che, in tal modo, verrebbe «costretta» a peccare). Se così fosse, la prima libertà considerata non sarebbe rispettosa della seconda nella sua natura di persona libera, e quest'ultima – venendo meno proprio come libertà – non potrebbe qualificarsi come soggetto responsabile e colpevole: un peccato, effetto d'una costrizione, potrà anche essere un male, ma non certo un male *morale*, ossia un peccato vero e proprio.

Il rapporto in questione è piuttosto da intendere nel senso dell'*occasione*, che può ostacolare o favorire la libertà della singola persona (delle singole persone). Infatti, in quanto libertà della persona, ossia di un essere essenzialmente sociale, essa si configura *insieme* come *libertà interpellante ed interpellata*: è la mia libertà che interpella la libertà degli altri, e che da questa è interpellata; è la libertà degli altri che interpella la mia libertà, e che da questa è interpellata. Libertà interpellata e interpellante significa che il rapportarsi delle libertà personali tra loro non si pone semplicemente come un *dato*, ma anche e precisamente come un *compito* che viene affidato alla libertà personale nel suo concreto esprimersi e realizzarsi. La mia libertà non può non «provocare» quella degli altri, così come non può non «reagire» a quella degli altri: dunque non può non *assumere responsabilmente lo stesso rapporto* con la libertà altrui.

Il concetto di «occasione» ci sembra sostanzialmente equivalente alla categoria di «situazione» usata da P. Schoonenberg nella

³⁶ Come felicemente scrive il Concilio Vaticano II, «vera autem libertas eximium est divinae imaginis in homine signum» (*Gaudium et spes*, 17).

spiegazione ch'egli dà del peccato originale. L'occasione agisce nel senso di «provocare» la libertà o le libertà personali, ossia – per essere più precisi e completi – nel duplice senso di *favorirne* o di *ostacolarne* l'esercizio concreto. Ciò può comprendersi analizzando il fenomeno dell'«esempio», come ancora rileva P. Schoonenberg nella sua spiegazione del peccato: l'atto libero peccaminoso si configura come «cattivo esempio», che tende all'oscuramento dei valori e delle norme, e quindi all'indebolimento della volontà libera chiamata e a realizzarli. Nella stessa linea si può riprendere il tema tradizionale dello «scandalo».

È da rilevarsi, poi, nell'ambito della relazionalità «occasionale» tra le libertà personali un caso particolare, che a nostro parere risulta interessare direttamente la problematica del peccato sociale: è il caso della *cooperazione al male*. Infatti, le diverse libertà personali (che reciprocamente s'interpellano e sono tra loro «occasionate» nell'esprimersi e nel realizzarsi), come possono «dissociarsi» tra loro, così possono tra loro «associarsi»: possono cioè *liberamente «convergere»*, anzi possono *liberamente «unificarsi»* mediante la cooperazione al male. Per questa via ci si potrebbe trovare di fronte a gruppi o classi sociali, a popoli, a blocchi di Nazioni che danno vita a comportamenti collettivi o solidali, che – se sono ovviamente nell'ambito del male – possono denominarsi propriamente peccati sociali: anzi, solo in questi precisi casi è legittimo parlare di peccato sociale nel senso di un peccato vero e proprio. In questi casi, infatti, il soggetto responsabile (o la pluralità dei soggetti responsabili) non è il gruppo/classe semplicemente perché gruppo/classe (non il popolo perché popolo, non il blocco di Nazioni perché blocco di

³⁷ Scrive P. Schoonenberg: «Tutte le influenze che passano da una persona libera all'altra persona libera facendo appello ad essa, possono essere assommate sotto il termine di situazione. Il mio agire libero mette sempre l'altro in una situazione che lo richiama al bene o al male, che gli offre aiuto o gli toglie tale aiuto, gli presenta valori o lo distoglie da essi. Tale situazione determina la sua libertà, non nel senso che lo obblighi a compiere una buona o cattiva azione, ma nel senso che lo obbliga a reagire ad essa, per il bene o per il male, o a tralasciare una reazione come risposta della propria libera decisione. Quindi, quello che io produco non è la reazione altrui, ma la situazione in cui egli *deve reagire* mediante una libera decisione. A causa della mia libera azione (e anche a causa di innumerevoli altre cause non libere) un'altra persona viene a trovarsi in una certa situazione. La situazione è la catena che unisce una libera decisione ad un'altra, per cui la storia può essere definita come la interazione delle decisioni e delle situazioni...» (P. SCHOONENBERG, *La potenza del peccato*, Brescia 1970, 164-165).

Nazioni), bensì il gruppo/classe, ecc. *in quanto formato da singole persone libere che liberamente cooperano al male morale*. Ma, come si vede, anche in questi casi ciò che è decisivo per il realizzarsi del peccato in senso proprio è sempre e solo la libertà della persona, le libertà delle persone! Come scrive l'esortazione *Reconciliatio et paenitentia*: «Al fondo di ogni situazione di peccato si trovano sempre persone peccatrici» (n. 16).

IV. Conclusione: ritornare «al principio»

Terminiamo con un accenno ad una prospettiva teologica, che potrebbe suggerire la ripresa e la riproposizione dell'intero argomento: la responsabilità personale e le dimensioni sociali del peccato. È la prospettiva segnalata da Giovanni Paolo II nella sua catechesi del 29 ottobre 1986: per decifrare la «verità» sul e del peccato dell'uomo occorre ritornare al principio, perché solo il peccato del *primo* uomo può spiegare il peccato di *ogni* uomo: «In un certo senso anche il peccato 'attuale', appartenente alla vita di ogni uomo, diventa pienamente comprensibile in riferimento a quell'inizio, a quel peccato del primo uomo». Ora il ritorno al principio s'impone per una duplice e fondamentale ragione: «E non solo perché quello che il Concilio di Trento chiama 'fomite del peccato' (*fomes peccati*), conseguenza del peccato originale, è nell'uomo la base e la fonte dei peccati personali. Ma anche perché quel 'primo peccato' dei progenitori rimane in una certa misura il 'modello' di ogni peccato commesso dall'uomo personalmente». Circa poi la forza esemplare del primo peccato, il Papa rileva che esso «era in se stesso anche un peccato personale». In tal senso i singoli elementi della sua essenza o struttura significativa si ritrovano in qualche modo in ogni altro peccato dell'uomo. E particolarmente evidenti si fanno, allora, gli elementi da noi ricordati.

La responsabilità personale, in primo luogo. Il peccato originale, come emerge luminosamente dal Genesi (capitolo terzo), è stato un «abuso della libertà» dell'uomo, che si è eretto contro Dio e ha bramato di conseguire il suo fine al di fuori di Dio (cfr. *Gaudium et spes*, 13). L'abuso della libertà è consistito, dunque, nel negare la verità di Dio Creatore e, conseguentemente, nel negare la

verità dell'uomo creatura: all'adorazione, come senso ultimo del vivere umano, l'uomo peccatore sostituisce l'idolatria.

Le dimensioni sociali, in secondo luogo: sempre secondo la splendida testimonianza biblica, il peccato originale sviluppa una serie di risultanze negative sull'intera umanità, mediante quel processo di «disgregazione» galoppante che coinvolge e rovina tutte le relazioni interpersonali, da quelle della coppia Adamo-Eva a quelle della famiglia (si pensi all'uccisione di Abele da parte del fratello), da quelle della famiglia a quelle del gruppo e della comunità intera (si pensi alla torre di Babele).

A suo modo il peccato attuale, ogni peccato attuale riprende e ripropone la struttura del peccato originale, sia come abuso di libertà sia come sorgente di disgregazione sociale.

Pagina bianca

THE SANCTITY OF HUMAN LIFE, MARRIAGE, AND THE FAMILY IN THE THOUGHT OF POPE JOHN PAUL II

William E. MAY

Contents: I. *Conceived in Dignity, Called to Dignity* - II. *Marriage: Life-Giving, Person-Affirming, Love-Enabling* - III. *Marriage, Grace, and Sanctifying Love*.

«No unwanted baby ought ever to be born» is the slogan of proponents of contraception and abortion. «No human being ought ever to be unwanted» is the truth proclaimed by the Catholic Church in the name of Jesus Christ. This truth is central to the thought of Pope John Paul II.

It is at the heart of the study on human love and sexuality that he published, as Karol Wojtyła, under the title *Love and Responsibility*, and it is an underlying theme of his Apostolic Exhortation, *Familiaris Consortio*, in which he challenges the Christian family to «become more and more what it is, that is to say, a community of life and love»¹.

Before looking at the indispensable role that Christian marriage and the Christian family can and must play if society is to be shaped so that within it human beings will be wanted, it is first worthwhile to call to mind the reasons why human beings *ought* to be wanted and why human beings as moral agents *ought* to want, that is, to love, other human beings.

¹ Pope JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* (November 22, 1981), n. 17.

I. Conceived in Dignity, Called to Dignity

On his first visit to the United States in 1979 Pope John Paul II gave a stirring homily on the Mall of that nation's capital on October 7, 1979. In this homily, appropriately called «'Stand Up' for Human Life»², and time and time again during his pontificate the Holy Father has eloquently proclaimed the preciousness of human life which, «even if weak and suffering, is always a splendid gift of God's goodness»³. By challenging us to «stand up» for human life, our Holy Father voices anew the age-old teaching of the Church that every human being is an irreplaceable person, a being of moral worth. The Church firmly teaches that every human being is precious⁴. When, as Karol Wojtyła, our present Pontiff affirmed that a «human being is beautiful and may be revealed as beautiful to another human being»⁵, he was simply reasserting the sublime truth that the Church sees as divinely revealed in Scripture: every human being is an image, an icon or living representative of the all-holy and all-loving God (Gn 1.26). Indeed, every human being is in truth a «word» spoken by God Himself, the «created word» that the «uncreated Word» became (Jn 1.1, 14) precisely to show us how deeply God loves us and cherishes us (1 Jn 4.9-10).

Moreover, the Church teaches clearly that human life, from its inception, is to be respected and loved⁶, a truth about human existence firmly set forth by Karol Wojtyła when he said, «a child, even an unborn child, cannot be denied personality in its most

² Pope JOHN PAUL II, «Stand up for Human Life», *Origins: NC Documentary Service* 9.18 (October 18, 1979) 279-281.

³ *Familiaris Consortio*, n. 30.

⁴ On this point see the excellent anthology, *Yes to life*, edited by the Daughters of St. Paul (Boston: St. Paul Publications, 1983) which provides citations from the *Didache* to Pope John Paul II on the dignity and sanctity of every human life.

⁵ KAROL WOJTYŁA (Pope John Paul II), *Love and Responsibility*, trans. H. J. Willetts (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1981), 79.

⁶ Pope PIUS XI, *Casti Connubii*, in *Official Catholic Teachings. Love and Sexuality*, edited by Odile Liebard (Wilmington, N.C.: McGrath Publications, 1982), 43-44; Pope PIUS XII, Discourse to the St. Luke Union of Italian Doctors, *Discorsi e radiomessaggi di sua Santità Pio XII* 6 (1949) 191-192; Pope JOHN XXIII, *Mater et Magistra*, in *The Pope Speaks* 7 (1961) 331; *Gaudium et Spes*, n. 51, cf. n. 27; Pope PAUL VI, *Humanae Vitae*, n. 14.

objective ontological sense»⁷. Every living human body, as Pope John Paul II has stressed, «expresses» a person⁸ and of every living human body it has been written, «Does a woman forget her baby at her breast, or fail to cherish the son of her womb? Yet even if they forget, I will never forget you. See, I have branded your name on the palm of my hands» (Is 49.15-16; cf. Ps 139.13-14; Lk 1.41-42).

Human life is bodily life, living flesh. This means, as Pope John Paul II reminds us repeatedly, that to be a human being is to be a sexed being. As a result, «sexuality... is by no means something purely biological, but concerns the innermost being of the human person as such»⁹. For in the beginning «God created man in his own image... *male* and *female* he created them» (Gn 1.27). Every human body is inescapably a male or female person, and every human being, whatever its age or sex or race or condition, is a *person* and hence a being that *ought* to be wanted.

When we come into existence we *are*, by virtue of our being made in the image of God, persons and hence beings of moral worth. And we are, precisely as beings endowed with the capacity for conceptual thought, radically capable of determining our lives by freely choosing to conform our choices and actions to the truth¹⁰. A baby (born or preborn) does not, of course, have the *developed* capacity for deliberating and choosing freely, but it has the *natural* capacity to do so because it is human and personal in nature¹¹. Yet when we come into existence we are *not yet* the beings we are called to be. For we are summoned to give to ourselves, with the help of God's grace, the added dignity of persons who are *true* to the image of God within us. In fact, it is precisely so that we can, with God's help, give to ourselves this further di-

⁷ WOJTYLA, *Love and Responsibility*, 26.

⁸ POPE JOHN PAUL II, *The Original Unity of Man and Woman* (Boston: St. Paul Publications, 1981), 74-76.

⁹ POPE JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 11; cf. *Gaudium et Spes* n. 51; «Man's sexuality and the faculty of reproduction wondrously surpass the endowments of lower forms of life».

¹⁰ WOJTYLA, *Love and Responsibility*, 214; cf. *Gaudium et Spes*, nn. 12, 14, 15.

¹¹ On this see ROBERT JOYCE, «When Does a Person Begin?» in *New Perspectives on Human Abortion*, edited by Thomas W. Hilgers, M.D. Dennis Horan, and Davis Mall (Frederick, Md.: University Publications of America, 1981), 345-356, esp. 347.

gnity of being true to His image within us that He has gifted us with the capacity for free choice (cfr. Sir 15.11-21). We achieve this dignity to which we are called by freely choosing to shape inwardly our choices and actions and our lives in accordance with the Truth. Such is the constant teaching of the Church, beautifully summarized at Vatican Council II, particularly in *Dignitatis Humanae* and *Gaudium et Spes*¹², and succinctly stated by Karol Wojtyła when he affirmed that «Freedom is an attribute of the human person, not in the form of absolute independence, but as *self-dependence comprising dependence on the truth*... This freedom finds its most striking expression in conscience, whose proper and entire function consists in making action dependent upon truth»¹³.

As moral agents, we have the moral obligation to seek the truth and to conform our choices and actions to it¹⁴. «We must, therefore», as Wojtyła has said, «demand from a person, as a thinking individual, that his or her ends should be genuinely good, since the pursuit of evil ends is contrary to the rational nature of the person... Indeed, the purpose of education... is just that: a matter of seeking true ends, i.e., real goods as the ends of our actions»¹⁵.

But the human person is, as such, a surpassing good, in whom are meant to flourish all the goods of human existence, the goods, as Vatican Council II and the Church's liturgy instruct us¹⁶, of «life and truth, holiness and grace, justice, love, and peace». Precisely because the human person is as such a good of transcendent value, Karol Wojtyła proposed and developed in his *Love and Responsibility* what he termed the «personalist» norm. «This norm», he wrote, «in its negative aspect states that the person is the kind of good which does not admit of use and cannot be treated as an object of use and as such the means to an end. In its positive form the personalist norm confirms this: the person is a good towards which the only proper and adequate attitude is

¹² *Dignitatis Humanae*, nn.2, 3; *Gaudium et Spes*, nn. 15-17. For a brilliant synthesis of the teaching of Vatican II on this matter see JOHN M. FINNIS, «The Natural Law, Objective Morality, and Vatican Council II», in *Principles of Catholic Moral life*, edited by William E. May (Chicago: Franciscan Herald Press, 1981), 113-150, esp. 117-121.

¹³ WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, 291 note 8 (emphasis added).

¹⁴ *Dignitatis Humanae*, n. 3.

¹⁵ WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, 27.

¹⁶ *Gaudium et Spes*, n. 38; Preface for the Feast of Christ the King.

love»¹⁷. Moreover, «it is not enough just to want to affirm the other person for the consequent act to become also an act of love. It is necessary, in addition, for the action undertaken with the intention of affirming another person to be objectively suited to the role which the agent's intention assigns to it»¹⁸.

Human beings, then, are persons who *ought* to be wanted, to be loved, and human persons, in order to secure for themselves the further dignity of being true to the image of God within them, must respond freely to the surpassing goodness of human persons by refusing to treat them as objects and by acting toward them in ways that objectively embody love. This whole matter is well summed up by Pope John Paul II: «God inscribed in the humanity of man and woman the vocation, and thus the capacity and responsibility, of love and communion. Love is therefore the fundamental and innate vocation of every human being»¹⁹.

II. Marriage: Life-Giving, Person-Affirming, Love-Enabling

If human beings are to be wanted and loved as they ought to be, and if they are to succeed in shaping their lives by choosing freely in accordance with the truth and thereby realize their vocation to love even as they have been and are loved by God in Christ, God's plan for human life, and the role of marriage and the family within that plan, must be recognized and put into effect²⁰.

God is the author of human life. But He chooses to give life to us not immediately from Himself as exclusive cause, but through the causality of human persons, one a female, the other a male. Whenever human life is given it is a splendid gift of God and as such is of priceless value. Not for nothing did Augustine

¹⁷ WOJTYLA, *Love and Responsibility*, 41. Cf. *Gaudium et Spes*, n. 35: «Here then is the norm for human activity: that it harmonize with the authentic good of the human race, in accordance with God's will and design, and enable men as individuals and as members of society to pursue and fulfill their total vocation».

¹⁸ WOJTYLA, *Love and Responsibility*, 292, note 11.

¹⁹ Pope JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 11.

²⁰ This is the theme developed in *Familiaris Consortio*, nn. 11-16.

the manichee call the son born to him and his unnamed mistress – a child, be it noted, unwanted when conceived but whose personhood, once manifest, compelled love – Adeodatus, «given by God»²¹. Yet in God's plan children are not meant to be given life in the random copulation of unwed males and females but rather in the loving embrace of husband and wife. The reason, as Augustine the Catholic so beautifully put it centuries ago when meditating on the «creation accounts» in the early chapters of Genesis – the stories, Pope John Paul II reminds us, of our «beatifying beginnings»²² – is that «children are to be begotten lovingly, nourished humanely, and educated religiously», i.e., in the knowledge and love of the one true God²³. When unmarried individuals generate human life they do not, as shall be seen later, do so «lovingly». In addition, while they do indeed «reproduce» themselves they do not truly procreate, i.e., participate rightly in God's loving act of creating new human life. They do not do so because they are not capable of caring properly for the person to whom they give life. History and human experience bear eloquent yet tragic witness to this. Of all living creatures, the newborn human person is the most vulnerable and helpless. It needs a home where it can take root and grow, something that unmarried individuals simply cannot provide²⁴.

As a human reality that has God as its author, from whom it has received, as Edward Schillebeeckx has noted, «its intrinsic conditions»²⁵, marriage has as its *raison d'être* the generation and education of children. This is the constant and firm teaching of the Church, a point emphasized again and again by *Gaudium et Spes*, Pope Paul VI, and most recently Pope John Paul II²⁶. Marriage and children go together. Not only are children the «crowning

²¹ St. AUGUSTINE, *Confessions*, Bk 4, c. 2. n. 2.

²² Pope JOHN PAUL II, *Original Unity of Man and Woman*, 109.

²³ St. AUGUSTINE, *De genesi ad litteram*, 9.7.

²⁴ I recognize that unmarried individuals can at times care properly for their children, and parents who become single because of widowhood or abandonment or other causes seek heroically in many instances to provide for their children. Yet nothing can supply the home that living spouses are capable of giving to their children.

²⁵ EDWARD SCHILLEBEECKX, *Marriage: Human Reality and Saving Mystery* (New York: Sheed & Ward, 1965), 24.

²⁶ *Gaudium et Spes*, nn. 48, 40; Pope PAUL VI, *Humanae Vitae*, n. 8; Pope JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 28.

glory» of marriage ²⁷, marriage actually capacitates a man and a woman to give life lovingly and procreatively. Husband and wife, precisely because they are spouses and thus able to give to one another what non-spouses cannot give, namely conjugal or spousal love, are led by their love for one another «to the reciprocal ‘knowledge’ which makes them ‘one flesh’». Yet their spousal love, Pope John Paul II continues, «does not end with the couple, because it makes them *capable* of the greatest gift, the gift by which they become cooperators with God for giving life to a new human person. Thus the couple, while giving themselves to one another, give not just themselves but also the reality of children, who are a living reflection of their love, a permanent sign of conjugal unity and a living and inseparable synthesis of their being a father and a mother»²⁸.

Parenting, moreover, is not limited to the loving begetting of human life. The life begotten needs a home where it can be nurtured and educated. Marriage again is the abiding reality that enables spouses to meet their parental responsibilities and allows their spousal love «to become for the children the visible sign of the very love of God, ‘from whom every family in heaven and on earth’ (Eph. 3.15) is named»²⁹.

Marriage, in short, is the necessary condition for giving life lovingly and procreatively. A man and a woman united in marriage not only can *want* the children to whom they can give life, they are also capacitated, by virtue of their being *married*, to love those children by educating them, by opening their minds to the authentic goods of human existence, the goods of truth and life, of holiness and grace, of peace, justice, and friendship. Christian spouses, moreover, as will be shown later, are by virtue of their baptism capable of giving to their children a redeeming and sanctifying love.

Husbands and wives are given the capacity by their marriage itself to participate in God’s plan of human existence. But why is marriage the necessary condition for attaining this great good?

²⁷ *Gaudium et Spes*, n. 48.

²⁸ Pope JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 14.

²⁹ *Ibid.*

How does it, and it alone, make men and capable of giving life lovingly, nourishing it humanely, and educating it religiously?

Husbands and wives can do this because they have *already*, by giving themselves to one another in marriage, freely chosen the «intimate communion of life and love willed by God Himself»³⁰ for respecting truly the irreplaceable and nonsubstitutable personhood of human beings. They have already freely chosen to shape their lives in accordance with the truth, with the personalistic norm that requires that persons never be regarded as means or as objects of enjoyment but as beings toward whom the only adequate response is love. For what makes a man and a woman *husband* and *wife*, spouses, is their free act of what *Gaudium et Spes* correctly called «irrevocable personal consent»³¹ to be married persons. This act's inner character as a self-determining free choice was beautifully disclosed in Adam's exclamation, «This at last is bone of my bones and flesh of my flesh... For this reason shall a man leave father and mother and cleave to his wife, and the two shall become one flesh» (Gn. 2.23-34). For, as Pope John Paul II has perceptively noted, a man leaves mother and father, to whom he pertains by nature, to cleave by choice to his wife and she to him³². Before this act of irrevocable personal consent the man and the woman are separate individuals, replaceable and substitutable in each other's lives. But in and through this act they make each unique and utterly irreplaceable³³. They give to themselves a new and lasting identity; he becomes *her husband*, she becomes *his wife*, and together they become *spouses*. Forswearing all others, they freely give themselves wholly and exclusively to one another and by so doing bring into being the beautiful reality of marriage. This reality, far from being a legalistic or extrinsic limitation upon their freedom or an empty formality, is, as Pope John Paul II affirms, «an interior requirement of the covenant

³⁰ *Ibid.*, n. 11.

³¹ *Gaudium et Spes*, n. 48.

³² Pope JOHN PAUL II, *Original Unity of Man and Woman*, 81-82.

³³ Here the words of the German Protestant theologian, HELMUT THIELICKE, are pertinent. He wrote: «Not uniqueness establishes the marriage, but the marriage establishes the uniqueness». *The Ethics of Sex* (New York: Harper & Row, 1963), 108.

of conjugal love which is publicly affirmed³⁴ as unique and exclusive in order to live in complete fidelity to the plan of God»³⁵. Marriage is the gift and fruit³⁶ of a freedom dependent on truth³⁷, for it is brought into existence by the free choice of the man and the woman to affirm and accept the truth of each other's irreplaceable personhood.

A man and a woman marry by giving themselves irrevocably to one another, but they also pledge to one another a unique kind of friendship and of love, one that is exclusive in nature and open to the sharing of the whole of their lives with each other and to the sharing of the gift of life itself with children. Regarding this Karol Wojtyła correctly observed, common «Love between two people is quite unthinkable without some common good to bind them together... Man's capacity for love depends on his willingness consciously to seek a good together with others, and to subordinate himself to that good for the sake of others, or to others for the sake of that good»³⁸.

And again, «love... is conditioned by the common attitude of people toward the same good, which they choose as their aim, and to which they subordinate themselves»³⁹. This principle is true of every form of human love, for love requires objective goods that friends will for each other. But in marriage the truth of this principle is revealed in a special and unique way, insofar as marriage, as Wojtyła continued, «is one of the most important areas where this principle is put into practice». For in marriage, and in marriage alone, two people, a man and a woman, are united in such a way that they become in a sense «one flesh», i.e., the common subject, as

³⁴ Until the Council of Trent in the sixteenth century the Church recognized the validity of clandestine marriages so long as true and free consent to the reality of marriage was given. Yet because of the grave social evils of clandestine marriages, the Church forbade them. At Trent the Council Fathers decided that in the future Roman Catholics could give valid consent to marriage only in the presence of the parish priest (or his delegate) and two witnesses.

³⁵ Pope JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 11.

³⁶ Here the remarks of St. AUGUSTINE in *Confessions* Bk 13, c. 26, n. 41 are significant: «The gift is the thing itself given.. but the fruit is the good and right will of the giver». Compare this with KAROL WOJTYŁA's remarks in *Love and Responsibility*, 49: «Love... is given its definitive shape by acts of the will at the level of the person».

³⁷ WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, 291 note 8.

³⁸ *Ibid.*, 28-29.

³⁹ *Ibid.*, 30.

it were, of sexual life. How is it possible to ensure that one person does not then become for the other... nothing more than the means to an end, i.e., an object used exclusively for the attainment of a selfish end? To exclude this possibility they must share the same end (objective good). Such an end, where marriage is concerned, is procreation, the future generation, a family, and, at the same time, the continued ripening of the relationship between two people, in all the areas of activity which conjugal life includes... *These objective purposes of marriage create in principle the possibility of love and exclude the possibility of treating a person as a means to an end and as an object of use*⁴⁰.

In short, in marrying a man and a woman not only give to themselves the irrevocable identity of husband and wife but they also pledge to one another the goods of marriage recognized by the Church as the goods of progeny and steadfast fidelity⁴¹. Their marriage itself is one of the goods of marriage, namely, its indissoluble unity or *sacramentum*: this is the good that marriage *is*⁴² and is the good that makes the further goods of marriage possible. But in marrying, the man and the woman commit themselves to these further goods and take upon themselves the obligation to respect them in their life together and to bring them into being by their choices and actions⁴³.

These truths are beautifully and concretely made evident in the marital or conjugal act. This act, as Vatican Council II taught, uniquely expresses and perfects conjugal love⁴⁴ for in it husband

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Pope Pius XI, *Casti Connubii*, in *Official Catholic Teaching*, 26-317. Pius wrote: «under the three goods of marriage set forth by St. Augustine is contained a splendid summary of the whole doctrine of Christian marriage». *Gaudium et Spes*, n. 48, refers to the «benefits and ends» that God had in view in establishing marriage, and in footnote 1 to this paragraph refers to the teaching of St. AUGUSTINE on the threefold good of marriage in his *De bono conjugali* PL 40.375-376, to the teaching of St. THOMAS on the same subject in *Summa Theologiae* Supplement to the Third Part., q. 49, a. 3, ad 1, and to the teaching of PIUS XI in *Casti Connubii*.

⁴² An excellent commentary on the teaching of St. Thomas that the sacrament is the good that marriage is is provided by Germain G. GRISEZ, «Marriage: Reflections Based on St. Thomas Aquinas and Vatican Council II», *The Catholic Mind* 64 (June, 1966) 4-19.

⁴³ On this see my own *Sex, Marriage, and Chastity* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1981), 39-47.

⁴⁴ *Gaudium et Spes*, n. 49.

and wife become «one flesh» and are open to the marital goods of human life in its transmission and of exclusive marital love and fidelity. When spouses choose to unite in this way, they choose to come to «know» one another in an intimate and unforgettable way, and they choose to do so as nonsubstitutable and irreplaceable persons precisely because they have already made one another nonsubstitutable and irreplaceable in their lives by their act of marital consent. Their choice, therefore, is the choice to unite in an act that is truly, as Pope John Paul II says, «the sign and the fruit of a total personal self-giving»⁴⁵. Sexual union, as a marital act, thus unites two persons who want each other and who can be secure in the trust that they are wanted and will be wanted «for better, for worse, in sickness and in health, until death». Their choice, in short, is guided not by blind passion or mindless sentiment but by truth, by the certain knowledge that they are indeed recognized by one another as persons toward whom the only adequate and proper response is love.

Contrast this beautiful act of oblation, betrothal love between spouses and the sexual union of unmarried individuals. When the latter «have sex», they do not do so as irreplaceable and nonsubstitutable persons but as individuals who are *in principle* replaceable and substitutable, disposable. There may indeed be some sentimental affection between them, but as Karol Wojtyła has clearly shown, (in company with all who think clearly and deeply about the matter), it is foolish and tragic to confuse affectionate sentimentality with authentic love⁴⁶. When nonmarried individuals choose to «have sex», they are joined not as irreplaceable spouse/persons but as bodies to be possessed, as providers of what is desired here and now, as objects of enjoyment. Their choice, is not rooted in the truth that human persons are irreplaceable and nonsubstitutable, for they refuse to affirm and accept the irreplaceable personhood of one another. Thus their choice to become «one flesh» is, as Pope John Paul II pointedly notes, «a lie». It is a lie because those who choose to act in this way are not in truth one flesh, the single subject, as it were, of sexual activity, but

⁴⁵ Pope JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 11.

⁴⁶ See WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, 109-114 for a superb discussion of the difference between love and affection and sentiment.

rather two separate individuals. They are not united by their free and irrevocable choice of one another. As our Holy Father remarks, «if the person were to withhold something or reserve the possibility of deciding otherwise in the future» – and this is precisely the case when nonmarried individuals choose to copulate – «by this very fact he or she would not be giving totally»⁴⁷. Not for nothing did the New Testament use the term *porneia*, fornication, lewd conduct, to designate what today is euphemistically called «pre-marital» or «non-marital» sex⁴⁸. The choice to act in this way is a choice that fails the test of truth, that sets aside the personalistic norm by refusing to recognize and accept the irreplaceable dignity of the human person. In acts thus chosen, persons are *not* wanted, *not* loved. How starkly such acts contrast with the beauty of marital coition.

III. Marriage, Grace, and Sanctifying Love

Marriage not only enables a man and a woman, now husband and wife, to give life procreatively to new human persons and to give to one another a special and unique sort of human love, it also enables them to be mediators of Christ's sanctifying and redemptive love. For marriage is a sacrament or living and effective sign of the grace that God wills to extend to us through His only begotten Son, Jesus Christ. It is important here, I believe, to call to mind a remarkable passage from Pope Leo XIII's encyclical *Arcanum divinae sapientiae*, written in 1880. In that encyclical on marriage, issued 101 years prior to *Familiaris Consortio*, Leo wrote as follows: «Since marriage has God for its author, and since it has been even from the beginning a shadowing forth of the incarnation of the Word of God, therefore there is in it something sacred and religious, not adventitious but innate, not received from men but implanted by nature. Wherefore, Innocent III and Honorius

⁴⁷ Pope JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 11.

⁴⁸ On this see JOSEPH JENSES, O.S.B., «Does Porneia Mean Fornication? A reply to Bruce Malina», *Novum Testamentum*, 20 (1978) 161-184.

III, our predecessors⁴⁹, were enabled to say, not unjustly nor rashly, that the sacrament of marriage exists both among the faithful and among, infidels (understood not pejoratively but simply descriptively)⁵⁰.

What Leo meant in saying this was that the human reality of marriage, which is called into being by God Himself and is endowed by Him, as *Gaudium et Spes* insists, «with various benefits and ends in view»⁵¹, is in itself a fitting sign of the union that God wills to exist between Himself and His people, of the grace-filled mystery of Christ's indissoluble union with His bride, the Church⁵². As such, marriage is inwardly receptive of the covenant of God's grace, and through the will of God and the redemptive death and resurrection of Jesus Christ it has actually been integrated into the economy of salvation. The marriages of non-Christians are indeed, in a very real sense, open to integration within the mystery of salvation and are thus in an implicit sense «sacraments» of grace. But when baptized men and women give themselves to one another in marriage, the mystery of Christ's grace-filled, sanctifying, and redemptive spousal union with the Church is explicitly manifested and efficaciously made present in the world so long as the spouses themselves do not place any obstacles in the way.

When Christian men and women marry they do so as persons who are already, through baptism, united with Christ and with His body, the Church (cfr. 1 Co 6.15-20). By means of their baptism, as Pope John Paul II states, «men and women are definitively placed with the new and eternal covenant, in the spousal covenant of Christ with the Church. And it is because of this indestructible insertion that the intimate community of conjugal life and love, founded by the creator, is elevated and assumed into the spousal charity of Christ sustained and enriched by his redeeming power»⁵³. As a result, their marriage is «a real symbol of that new and eternal covenant sanctioned in the blood of Christ. The Spirit

⁴⁹ INNOCENT III (1198-1216), HONORIUS III (1216-1227).

⁵⁰ Pope LEO XIII, *Arcanum Divinae Sapientiae*, in *Official Catholic Teachings: Love and Sexuality*, n. 9, p. 9.

⁵¹ *Gaudium et Spes*, n. 48.

⁵² See *Hosea*, Chapters 1-3.

⁵³ Pope JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, n. 13.

which the Lord pours forth gives a new heart, and renders man and woman capable of loving one another as Christ has loved us. Conjugal love reaches that fullness to which it is interiorly ordained, conjugal charity, which is the proper and specific way in which the spouses participate in and are called to live the very charity of Christ, who gave himself on the cross»⁵⁴.

In other words, Christian marriage is a sanctifying and redemptive reality by virtue of the grace of God made visible in Christ Jesus. Christian spouses, therefore, cooperate with God not only by giving love of a special kind to one another and by giving life to their children but also by being for one another and for their children and even for the entire human community, sources of sanctifying and redemptive love. Their marriage, and the family based upon it, is indeed a domestic Church, and their life together is a life that is capable of participating in the saving mission of Christ and His Church⁵⁵.

Christian spouses, precisely by reason of their indestructible union with Christ through baptism, «are for one another and for the children witnesses to the salvation in which the sacrament makes them sharers. Of this salvation marriage, like every sacrament, is a memorial, actuation, and prophecy»⁵⁶.

God's original plan for human life, so beautifully and dramatically portrayed in the initial chapters of Genesis, was spoiled by the sinful choices of human persons. Because of sin the human family was disunited, beset by difficulties, inwardly wounded. Human sinfulness led to the alienation of husband from wife, of children from parents, of persons from one another, of human beings from God. The human family, God's «wanted ones», «his people» became, as the prophet Hosea dramatically symbolized through his marriage, «not wanted», «not my people». Yet in His boundless mercy God willed to reconcile His people to himself and to one another. Through his Son Jesus Christ He accomplished this work of reconciliation, for with St. Paul we are confident that «neither death nor life, no angel, no prince, nothing that exists, nothing still to come, not any power, or height or depth, nor any created

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, Part III, Section 4, nn. 49-64.

⁵⁶ *Ibid.*, n. 13.

thing, can ever come between us and the love of God made visible in Christ Jesus our Lord» (Rom 8.38-39).

Through the marriage of baptized persons, the human family disunited through sin can once more, as Pope John Paul II insists, be «reconstituted in its unity»⁵⁷. The Christian family, brought into being by the irrevocable gift of Christian spouses of themselves to one another, thus has the mission of mediating Christ's sanctifying and redemptive love to the world. Precisely because it participates in the salvific efficacy of Christ's redemptive love, it can enable its members to shape their choices and actions in accordance with the truth; it can enable spouses and children to recognize and accept the personalistic norm, to refuse to consider other human persons as objects of use or of enjoyment and to be willing to want them and to love them by willing efficaciously for them the goods of human existence, the goods of «life and truth, holiness and grace, justice, love, and peace»⁵⁸. The mission of the Christian family can thus truthfully be summarized as that of making the world safe for human beings and of bringing into existence a society in which no human person will ever be unwanted.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 15.

⁵⁸ See *Gaudium et Spes*, n. 38; Preface for the Feast of Christ the King.

Pagina bianca

LA SCIENZA DI CRISTO NEL CONCILIO VATICANO II: EBREI 4, 15 NELLA COSTITUZIONE DOGMATICA «DEI VERBUM»

José Antonio RIESTRA

Sommario: I. Il periodo antipreparatorio del Concilio - II. Il periodo preparatorio - III. Il *textus prior* - IV. Il *textus emendatus* - V. Il *textus denuo emendatus* - VI. L'esame dei modi.

I. Il periodo antipreparatorio del Concilio

Il 17 maggio 1959, Giovanni XXIII, che il 25 gennaio aveva manifestato l'intenzione di convocare un Concilio ecumenico, nomina una Commissione antipreparatoria, presieduta dall'allora Segretario di Stato Cardinale Domenico Tardini. Il periodo antipreparatorio del Concilio si svolse nei mesi successivi, fino al 5 giugno 1960. Durante tale periodo, le Sacre Congregazioni Romane, i vescovi e i superiori degli ordini e delle congregazioni religiose furono invitati ad esprimere i loro voti e proposte. Anche alle università, agli atenei ecclesiastici ed alle facoltà teologiche fu rivolto l'invito a preparare studi documentati su temi a loro giudizio di particolare importanza.

Numerose furono le proposte riguardanti la Cristologia: soprattutto sul primato di Cristo, sulla regalità, sulla soddisfazione, ecc. Non furono poche quelle attinenti al nostro argomento, tenuto conto che ben sette vescovi fecero delle proposte¹, il che mette

¹ Nell'«Appendix voluminis II, Pars I», p. 126, della «Series I» (Antepreparatoria) dove si trova lo «Analyticus conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt» vengono citati mons. Tarcisio V. Benedetti, vescovo di Lodi e mons. Giuseppe Gawlina, Arcivescovo titolare di Madito. Ma purtroppo quello che riportano i loro voti non sembra faccia riferimento al nostro tema (cfr. A.D., Series I, vol. II, pars 3, pp. 343-348 e 865-870 rispettivamente). Utilizzeremo le seguenti abbre-

in risalto l'importanza di questo tema nell'insieme delle proposte più diverse.

L'allora Congregazione del Sant'Uffizio presentò uno «Schema pro Concilio Oecumenico». Nella parte relativa alla Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, trattando di Cristo, Capo del suo Corpo Mistico, elencava tra le «praecipua doctrinae catholicae principia tuenda et confirmanda, quae magis hodie labefectari videntur²: «*Psychologismus christologicus* (de scientia, praesertim de *visione beatifica* et conscientia Christi: quaestio de "Ego" Christi; cf. damnatum librum *Seiller* et Enc. *Sempiternus Rex*). Via psychologica ad quemdam *Humanismum christologicum* inclinatur, qui Nestorianismum redolet»³.

Alcuni vescovi chiesero che il Concilio affrontasse il tema della coscienza umana di Cristo. Così mons. Benigno Luciano Migliorini, arcivescovo-vescovo di Lanciano e di Ortona fece questa proposta: «3. *De Christi conscientia humana*. Inter quaestiones magis agitatae de natura humana Christi, nuper acris exarsit controversia de unitate psychologica Salvatoris. Cum haec quaestio nobis satis implexa videatur et maximum momentum habere videatur pro vita christiana, valde optandum erit si infallibile Ecclesiae Magisterium de hac re suam mentem clare aperiat»⁴. Ugualmente, mons. Francesco Minerva, vescovo di Lecce, chiedeva: «Humanitas Christi (cf. Litt. Encycl. *Sempiternus Rex* Christus diei VIII mensis sept. anni MCMLI) etiam psychologica via ac ratione altius investigetur, ad scholasticas dirimendas contentiones»⁵. E mons. Johannes B. Neuhäusler, vescovo ausiliare di Monaco di Baviera: «Praeterea hae quaestiones dogmaticae enucleandae erunt: num humanae naturae Iesu psychologica conscientia sui propria fuerit?»⁶. Mons. Pietro Parente, Arcivescovo di Perugia, riteneva che tra le questioni da trattare ci fosse «integram recentem theoriam de psychologia Christi ad trutinam revocare, attentam personalitatis constitutione ontologica»⁷.

viature per quanto riguarda i documenti del Concilio: A.D.: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I (Anteparaepraetoria) et Series II (Praeparaetoria)*, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960-1969; A.S.: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970-1980: indicheremo il *Volume* con numeri romani e la *Parte* con numeri arabi.

² A.D., Series I, vol. III, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ A.D., Series I, vol. II, pars 3, p. 330.

⁵ *Ibid.*, p. 337.

⁶ A.D., Series I, vol. II, pars 1, p. 695.

⁷ A.D., Series I, vol. II, pars 3, p. 529.

Nel campo accademico soltanto la Facoltà di Teologia della Università di Friburgo (S.) fece riferimento ampiamente al nostro argomento, e lo fece lungamente. Dopo aver citato l'Enciclica *Sempiternus Rex* di Pio XII, ed aver insistito sull'opportunità che il Concilio riaffermasse la dottrina tradizionale sull'unità di Cristo⁸, continua: «Item controversiae modernae in luce posuerunt munus et momentum in psychologia humana Christi visionis beatificae qua Iesum gavisum esse iam in terris communiter docetur in Ecclesia, et in memoriam theologorum revocatum est a Decreto S. Officii diei 5 iulii 1918, dumvero contra hanc doctrinam, etsi certam, traditionalem et theologice necessariam, haud parvae insurgunt difficultates ex exegesi textuum evangelicorum in quibus apparent progressus in cognitione Christi, et forsitam etiam aliqualis ignorantia.

Unde perutile videretur esse si Sacrum Concilium sua auctoritate sanciretur id quod communiter docetur in Ecclesia, nempe:

Animam Christi gavisum esse visione beatifica iam in terris, ita ut Christus, ante mortem et resurrectionem suam, et iam a conceptione sua mirabili in sinu Beatae Virginis, fuerit simul viator et comprehensor,

ita tamen ut licentia detur admittendi istam transcendentalem et perfectissimam scientiam visionis non exclusisse, tamdiu Christus in terris vigeat, imperfectiones, et perfectibilitatem per viam experientiae et auditus, aliae scientiae, experimentalis nempe, sub cuius influxu Iesus loquebatur et agebat inter homines»⁹.

Per quanto riguarda il nostro argomento, come riassumere questa prima fase antipreparatoria del Concilio? Si può senz'altro affermare che in questa fase il tema più considerato fu quello della psicologia, della scienza e coscienza di Cristo. Era un tema allora particolarmente sentito. Non a caso durante gli anni precedenti vi era stata una polemica tra mons. Parente e P. Galtier sulla psicologia di Cristo, che aveva dato origine a moltissimi interventi da parte di diversi teologi. Tra tutti i temi cristologici presentati durante il periodo antipreparatorio, questo tema occupa uno dei primi posti. È interessante osservare come nel voto della Facoltà di Teologia di Friburgo si faccia riferimento alla visione beatifica di Cristo come ad una dottrina certa, tradizionale e teologicamente necessaria, come ad una dottrina «communiter» insegnata nella Chiesa.

⁸ Cfr. A.D., Series I, vol. IV, pars 2, pp. 786-787.

⁹ A.D., Series I, vol. IV, pars 2, pp. 787-788.

Tale interesse avrebbe potuto far pensare che si trattasse di un argomento degno di essere chiarito dal Concilio. Invece non fu così. Il che, a mio parere, non indica che questo argomento sia stato considerato come privo di importanza dottrinale. Infatti gli argomenti che non poterono essere sottoposti all'attenzione del Concilio, furono molti, come, in questa fase, ad esempio la Regalità di Cristo, o durante lo svolgimento delle Congregazioni Generali, la soddisfazione di Cristo, ecc. Bisogna però anche tenere presente il desiderio espresso da diverse personalità di non portare al Concilio argomenti ancora oggetto di discussione fra i teologi.

II. Il periodo preparatorio

Come è noto, il 5 giugno 1960, Giovanni XXIII, col Motu proprio «Superno Dei nutu» istituisce oltre alla Commissione Centrale dallo stesso Papa presieduta, 10 Commissioni e 2 Segretariati, dando così inizio al periodo preparatorio del Concilio¹⁰. Una di queste Commissioni fu la Commissione Teologica, con il Cardinale Alfredo Ottaviani presidente¹¹, e P. Sebastiano Tromp segretario¹².

Il 2 luglio 1960 Giovanni XXIII fece pervenire a mons. Pericle Felici, Segretario generale della Commissione Centrale Preparatoria, gli argomenti che desiderava assegnare allo studio delle Commissioni Preparatorie, sulla base delle indicazioni pervenute durante il periodo antipreparatorio¹³. Alla Commissione Teologica furono assegnati cinque argomenti: *De fontibus revelationis*, *De Ecclesia Catholica*, *De ordine supernaturali praesertim in re morali*, *De Matrimonio* e *De Doctrina sociali*¹⁴.

Il tema della scienza di Cristo a cui erano state chiuse le porte dell'Aula Conciliare, fece un ingresso inaspettato, in modo certamente più modesto ma non meno interessante, tramite la discussione e lo sviluppo degli argomenti che portarono alla stesura della Costituzione dogmatica «*Dei Verbum*».

¹⁰ Cfr. A.D., Series I, vol. I, pp. 93-96.

¹¹ Cfr. «L'Osservatore Romano», 6/7-6-60.

¹² Cfr. «L'Osservatore Romano», 20/21-6-60.

¹³ Cfr. A.D., Series II, vol. II, pars 1, pp. 407-408.

¹⁴ Cfr. A.D., Series II, vol. II, pars 1, pp. 408-409.

Infatti, la Commissione teologica preparò, tra gli altri, uno Schema della Costituzione «De fontibus Revelationis». Il presidente della suddetta Commissione, card. Ottaviani, presentò lo Schema alla Commissione Centrale Preparatoria il 9 novembre 1961, durante la seconda riunione plenaria. P. Tromp, presente in qualità di Segretario della Commissione Teologica, riferì sulla redazione dello Schema, su indicazione dello stesso Cardinale che preferì non leggerla personalmente a causa del cattivo stato dei suoi occhi. Il giorno successivo, 10 novembre, alcuni membri della Commissione Centrale fecero diverse osservazioni alle quali rispose il card. Ottaviani. Dopo la votazione, il cardinale ringraziò i presenti e promise di emendare il progetto secondo i desideri ivi espressi¹⁵.

Nello Schema proposto non vi è nulla che riguardi espressamente il nostro argomento. Il punto dove però questo verrà sviluppato si trova nel capitolo 2: «De S. Scripturae inspiratione, inerrantia et compositione litteraria». Concretamente il paragrafo 14, sulla «divina condescensio» dice: «[*Divina condescensio*]. Quae omnia, singulis hagiographis suo tempore ac genio propria, salva igitur rerum veritate ac moralitate, novam manifestamque statuunt aeternae Sapientiae condensationem in verbo suo divino humanis signis ac litteris vestiendo proferendoque hominibus, sicut olim in Unigenito Patris Verbo, qui, humanae infirmitatis assumpta carne, per omnia nobis assimilari voluit praeter peccatum (cf. Hebr. 4, 15)^[11]»¹⁶. E viene addotta la citazione di «Pius XII, Encycl. *Divino afflante*, DENZ. 2294; EB 559»¹⁷.

¹⁵ Cfr. A.D., Series II, vol. I, pars 1, pp. 437-438.

¹⁶ O.c., p. 526.

¹⁷ O.c., p. 527. Il testo citato dallo «Enchirion Biblicum» è questo: «Sicut enim substantiale Dei Verbum hominibus simile factum est quoad omnia absque peccato^[2], ita etiam Deiverba, humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore: quod quidem utpote providentis Dei *synkatábasin* seu “condensationem”, iam Sanctus Ioannes Chrysostomus summis laudibus extulit, et in Sacris Libris haberi iterum iterumque asseveravit^[3]». La citazione 2 rimanda a: *Hebr* 4, 15; e la n. 3 a: Cf. ex. gr. *In Gen.* 1, 4 (PG 53, 35); *In Gen.* 2, 21 (*ibid.*, 121); *In Gen.* 3, 8 (*ibid.*, 135); *Hom 15 in Ioan*, ad I, 18 (PG 59,97s.): Pontificia Commissio de Re Biblica, *Enchiridion Biblicum*, 4^a ed., D'Auria-Arnoldo, Neapoli-Romae 1961, p. 223. La citazione fatta di DENZ. 2294 non serve per quanto riguarda le nuove edizioni dello «Enchiridion Symbolorum», dalla edizione 32^a, patrocinata da K. Rahner e curata da A. Schönmetzer, in poi, in quanto proprio questo testo viene saltato: cfr. la editio XXXII: DENZ. 3829 (2294), p. 756.

Alla formazione della Costituzione «Dei Verbum» contribuì anche lo Schema «De deposito fidei pure custodiendo», che nei suoi capitoli 4° e 5° trattava sulla Rivelazione e la fede, e sul progresso nella dottrina. Furono presentati alla Commissione Centrale, nella sua terza riunione plenaria, il 22 gennaio 1962¹⁸. Ma non riguardano il nostro argomento.

I due schemi furono rielaborati sulla base delle osservazioni fatte. Il 13 luglio 1962 il Papa Giovanni XXIII approvò questi schemi¹⁹, che con altri furono inviati il 23 luglio ai Padri Conciliari²⁰. Tra gli schemi inviati, vi era lo «Schema Constitutionis Dogmaticae De Fontibus Revelationis». Il tema della divina condiscendenza continua ad essere presente nel capitolo 2, intitolato «De Scripturae Inspiratione, Inerrantia et Compositione Litteraria», al paragrafo 14. La redazione di questo paragrafo è stata però in seguito modificata: «[Divina condescensio]. Quae omnia, salva iugiter Dei veritate et sanctitate, manifestam statuunt aeternae Sapientiae condescensionem in verbo suo divino humanis signis ac litteris vestiendo profere quoque hominibus, sicut olim in Unigenito Patris Verbo, quod, humanae infirmitatis assumpta carne, per omnia nobis assimilari voluit praeter peccatum (cf. Hebr. 4, 15) et ignorantiam»²¹. Riguardo al nostro tema è da segnalare l'inaspettata inclusione dell'ignoranza tra le cose nelle quali Cristo non avrebbe voluto assimilarsi a noi.

Cosa sia avvenuto tra il 10 novembre 1961 e il 13 luglio 1962 non è noto, perché non sono disponibili gli atti della sottocommissione per gli emendamenti, che era una delle quattro sottocommissioni costituite in seno alla Commissione Centrale Preparatoria²². Duran-

¹⁸ Cfr. A.D., Series II, vol. II, pars 2, pp. 20-21 e 320-330.

¹⁹ Cfr. *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Series Prima, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1962, p. 5.

²⁰ Cfr. V. CARBONE, *Gli schemi preparatori del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, «Monitor Ecclesiasticus» 96 (1971) 54, nota 9; cfr. anche, dallo stesso autore, *Genesi e criteri della pubblicazione degli Atti del Concilio Vaticano II* «Lateranum N.S.» 4 (1978) 579-595.

²¹ *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Series Prima, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1962, p. 14. Dopo la citazione di Ebrei 4, 15 continua a rimandarsi in nota alla Enciclica «Divino afflante» di Pio XII.

²² Il metodo di lavoro della sottocommissione per gli emendamenti fu brevemente spiegato dal Presidente, il card. Confalonieri, il 5 novembre 1962, nella 13ª Congregazione Generale, nel primo periodo conciliare: tutte le osservazioni della

te la discussione che ebbe luogo il 10 novembre 1961 in sede della Commissione Centrale Preparatoria dello Schema «De Fontibus Revelationis» presentato dalla Commissione teologica, soltanto 4 interventi riguardavano il n. 14 e nessuno affrontò il tema delle caratteristiche della natura umana assunta dal Verbo²³.

L'inclusione però dell'ignoranza di Cristo diede luogo a diverse reazioni durante l'iter dello Schema. Evidentemente, nel contesto della Costituzione, e persino dello stesso n. 14, si tratta di un punto marginale. È interessante osservare però come da questo momento fino alla fine della stesura definitiva della «Dei Verbum» questa aggiunta indurrà i Padri Conciliari a fare commenti ed annotazioni, evidenziando così che, sebbene fosse un tema secondario, era anche tanto importante da non passare inosservato.

Nel periodo trascorso tra l'invio dei diversi schemi (23 luglio 1962) e l'inizio del Concilio, i Padri Conciliari poterono prendere visione degli schemi e far pervenire alla Segreteria Generale le loro osservazioni. Per quanto riguarda il nostro argomento, ben cinque Padri fecero delle osservazioni. Il R. P. Dom Christopher Butler, Presidente della Congregazione Benedettina d'Inghilterra, faceva notare che: «Et ignorantiam. Omniscientia mentis humanae Iesu a magisterio ordinario nunc certe docetur. Sed nunquam ut dogma solemniter definita est (quantum scio). Definitio vix necessaria videtur et citatio Scripturae antecedens posset stare sine additamento. Sine additamentum hoc retinebitur, opus est aliqua explicatione, quare haec veritas non repugnet iis quae in S. Scriptura dicuntur de progressu scientiae pueris Iesu et de ignorantia Iesu diei Parusiae»²⁴. Mons.

Commissione Centrale Preparatoria, sistematicamente raccolte, venivano trasmesse al Cardinale Presidente della specifica Commissione preparatoria che aveva elaborato lo Schema presentato e discusso, il quale dopo averle esaminate insieme a tre membri scelti della Commissione preparatoria, doveva segnalare alla sottocommissione per gli emendamenti quali osservazioni erano da recepire e quali da rigettare, adducendone le motivazioni. Poi i Cardinali membri della sottocommissione esaminavano sia le osservazioni dei membri della Commissione Centrale Preparatoria sia le risposte date dalla Commissione che aveva presentato lo Schema, e decidevano nei casi dove c'erano dei contrasti «prudenter et scienter»: cfr. A.S. I/2, pp. 106-108.

²³ Si tratta delle «animadversiones» dei Card. Julius Döpfner e Valerian Gracias, e dei voti del Card. Joseph Frings e del Rev.mo P. Agostino Sèpinski, Ministro Generale dei Frati Minori (O.F.M.): cfr. A.D., Series II, vol. II, Pars 1, pp.539, 540, 556 e 582 rispettivamente

²⁴ A.S., *Appendix*. Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 123.

André M. Charue, vescovo di Namur, scriveva: «Secundo, admitto quod S. Synodus de perfecta scientia Christi loquatur, ac proinde de eius immunitate ab omni errore. Arbitror autem locum ad hoc non esse in constitutione de S. Scriptura, sed potius ubi de Verbo incarnato agitur. Revera difficultates quae hac in re occurrunt ad Christum pertinent, non qua Scripturas inspirantem, sed qua divinam veritatem revelantem. Tertio, mentio peccati a quo Christus immunis est venit e citato textu epistolae ad Hebraeos. Ad immunitatem autem ab ignorantia, sola Scriptura difficultatem gignere posset cum dicitur in *Marc*, XIII, 32, Filium nescire diem aut horam quam Pater in sua potestate posuerit. Contextus adaequatus est proinde tractatus theologicus de Verbo incarnato²⁵. Mons. Jean-Julien Weber, Arcivescovo-vescovo di Strasburg, diceva: «Ad textum *Hebr.* 4, 15 adiungitur: “et ignorantiam” (lin.18). Melius esset scribere: “et errorem”, quia non constat necessario de scientia universalis humanitatis Christi (cf. *Mc.* 13, 32)»²⁶. L’ausiliare di Augsburg, Mons. Joseph Zimmermann, vescovo titolare di Cerinia, si chiedeva: «Ad p. 14, lin. 18: “et ignorantiam». Cum Apostolus “per omnia praeter peccatum” scribat, ignorantia vero peccatum non sit, addita “ignorantia” nonne Apostolo implicite error vel ignorantia imputatur?»²⁷.

A queste osservazioni bisogna aggiungere un’altra di Mons. Weber, fatta per iscritto durante il primo periodo conciliare: «7. Tandem, in art. 14, lin. 18, omittantur verba: “et ignorantiam” quae neque in Epistola ad Hebraeos ibi citata (*Hebr.* 4, 15), neque in textu Pii XII, de quo sumpta sunt (EB 559) inveniuntur, et ad rem non pertinent»²⁸. In sintesi si può affermare che i Padri ritenevano che fosse molto interessante trattare della scienza di Cristo, ma che questo non fosse il luogo più adatto. Alcuni di essi opinavano che il Magistero insegnasse «certe» l’onniscienza di Cristo, e che il Signore godesse d’immunità dall’errore. Un’altro invece era d’accordo sull’immunità di errore, ma pensava che non fosse chiaro che il Magistero si fosse pronunciato sull’esistenza della scienza universale di Cristo. Facevano però presente che nel caso questo argomento venisse affrontato dal Concilio, era ne-

²⁵ *O.c.*, p. 139.

²⁶ *O.c.*, p. 335.

²⁷ *O.c.*, p. 339. Un altro Padre inviò delle osservazioni sul n. 14 dello Schema — si tratta di mons. Maurice Roy, Arcivescovo di Quebec —, ma riguardano soltanto la problematica precisa della condiscendenza divina: cfr. *ibid.*, p. 294.

²⁸ A.S. I/3, p. 368.

cessario spiegare alcuni brani della Sacra Scrittura che sembrano contraddire questa dottrina, concretamente Lc 2, 52 e Mc 13, 32.

Il Concilio era stato aperto da Papa Giovanni XXIII l'11 ottobre 1962. Lo Schema «De fontibus revelationis» era al secondo posto sull'agenda del Concilio, e fu presentato ai Padri Conciliari il 14 novembre 1962, nella 19^a Congregazione Generale, dal Card. Ottaviani. È noto quanto sia stato travagliato l'iter della Costituzione «Dei Verbum»²⁹. Fin dall'inizio infatti vi fu un grande contrasto tra alcuni Padri, in modo particolare sul modo di trattare il tema dei rapporti tra Sacra Scrittura e Tradizione. Proprio per questo, il 20 novembre 1962, durante la 23^a Congregazione Generale, fu proposto di votare sulla convenienza o meno d'interrompere la discussione dello Schema³⁰. Non essendo stata raggiunta la maggioranza necessaria di due terzi³¹, la discussione avrebbe dovuto proseguire, ma il giorno successivo, il 21 novembre 1962, per espresso desiderio del Papa, fu sospeso lo studio dello Schema e nominata una Commissione Mista, formata da membri della Commissione Dottrinale e del Segretariato per l'unità dei Cristiani, sotto la presidenza del Card. Alfredo Ottaviani e del Card. Agostino Bea, allo scopo di continuare lo studio del «De fontibus revelationis»³². Dei 104 interventi che avevano avuto luogo durante le 6 Congregazioni Generali dedicate alla discussione dello Schema, soltanto uno, quello redatto da Mons. Weber, già riportato, riguardava il nostro tema.

²⁹ Per la cronologia e la genesi di questa Costituzione, cfr. L. PACOMIO, *Dei Verbum. Genesi della Costituzione sulla Divina Rivelazione*, Marietti, Casale Monferrato 1971, pp. 10-16; U. BETTI, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, in AA.Vv., *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, 4^a ed., LDC, Torino-Leumann 1967, pp. 13-68; B.D. DUPUY, *Historique de la Constitution*, in AA.Vv., *La Revelation Divine*, tome I, Du Cerf, Paris 1968, pp. 61-117; J. FEINER, *La contribution du Secrétariat pour l'unité des chrétiens à la Constitution dogmatique sur la Révélation divine*, op. cit., tome I, pp. 119-153; hanno certa utilità, per quanto riguarda la cronologia, i primi tre «Annexes»: op. cit., tome II, pp. 569-576. Utile pure la *Einleitung*, di J. RATZINGER al Commento alla Costituzione «Dei Verbum», pubblicato in L.T.K., 2^a ed.: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, teil II, Herder, Freiburg 1967, pp. 498-503; cfr. pure, G. RUIZ, *Historia de la Constitución Dei Verbum*, in AA.Vv., *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Editorial Católica, Madrid 1969, pp. 3-99.

³⁰ Cfr. A.S. I/3, p. 220.

³¹ Cfr. A.S. I/3, pp. 254-255.

³² Cfr. L'Osservatore Romano, 25-XI-1962

III. Il *textus prior*

La Commissione Mista, divisa a sua volta in 5 Sottocommissioni – tante quanti erano i capitoli da rifare³³ – redisse un nuovo Schema, chiamato «De divina Revelatione», integrato da un Proemio e 5 capitoli, per un totale di 26 paragrafi. Il 23 aprile 1963 Giovanni XXIII approvò l'invio di questo nuovo Schema ai Padri³⁴, che avvenne nel mese di maggio³⁵. È il cosiddetto “*textus prior*”³⁶.

Dopo la morte di Giovanni XXIII, avvenuta il 6 giugno 1963, il 29 settembre 1963 ha inizio il secondo periodo del Concilio durante il quale, come abbiamo detto, non venne discusso questo Schema, perchè già troppo sovraccaricato con i dibattiti riguardanti lo Schema della futura Costituzione «Lumen Gentium». Anzi, si pensava che il nostro Schema sarebbe stato abbandonato. Ma il 4 dicembre 1963, il nuovo Papa, Paolo VI, nel discorso della sessione conclusiva del secondo periodo conciliare chiese che si continuasse lo studio dello Schema sulla Rivelazione³⁷. Il 3 gennaio 1964 il Segretario Generale del Concilio comunicava al Card. Ottaviani, Presidente della Commissione Dottrinale, che la Commissione Cardinalizia di Coordinamento dei lavori conciliari desiderava che lo

³³ Cfr. U. BETTI, *op. cit.*, p. 34

³⁴ Cfr. A.S. III/3, p. 782. L'elaborazione di questo testo non fu semplice. Infatti il nuovo testo fu elaborato tenendo conto dello Schema *De fontibus revelationis*, dei capitoli 4 e 5 dello Schema *De deposito fidei pure custodiendo*, e delle osservazioni inviate nel frattempo dai Padri, e che abbiamo già segnalato sopra. Ma non c'era accordo per quanto riguardava i rapporti esistenti fra Sacra Scrittura e Tradizione. Il 30 gennaio 1963 la Commissione Cardinalizia di Coordinamento dei lavori conciliari, istituita il precedente 17 dicembre 1962 (cfr. U. BETTI, *op. cit.*, p. 34, n. 37, approva l'operato della Commissione Mista, cioè la redazione del Proemio e i capitoli II e V, e chiede alla Commissione Dottrinale del Concilio di elaborare un nuovo testo sul punto controverso affinché sia accettato dalla Commissione Mista (cfr. G. CAPRILE [cur.], *Il Concilio Vaticano II*, vol. II: *Il primo periodo 1962-1963*, Ediz. «La Civiltà Cattolica», Roma 1968, p. 327). Alla fine, la Commissione Mista fu in grado di terminare i suoi lavori nel marzo 1963 (cfr. A.S., III/3, p. 132), ed il marzo 1963 la Commissione Cardinalizia di Coordinamento approva il nuovo Schema (cfr. G. CAPRILE, *op. cit.*, vol. II, p. 376), che fu inviato ai Padri conciliari verso la seconda metà di maggio 1963, come era stato loro annunciato in una circolare a firma del Segretario di Stato Card. Amleto Cicognani, del 30 aprile 1963 (cfr. G. CAPRILE, *op. cit.*, vol. II, p. 410).

³⁵ Cfr. A.S. III/3, p. 109.

³⁶ Cfr. A.S. III/3, p. 69.

³⁷ Cfr. A.A.S. 56 (1964) 36

Schema «De Revelatione» fosse presentato ai Padri durante la terza sessione conciliare, rivisto però secondo le osservazioni inviate nel frattempo per iscritto dai Padri³⁸.

Prima dell'inizio della 3^a sessione del Concilio (14 settembre 1964) i Padri fino al 31 gennaio 1964 poterono inviare le osservazioni scritte allo Schema redatto dalla Commissione Mista e che era stato loro spedito verso la seconda metà del maggio 1963³⁹.

Il nostro argomento viene sviluppato nel capitolo terzo, n.13 del nuovo «Schema Constitutionis dogmaticae “De divina Revelatione”»: «13. [*Dei condescensio*]. Quae omnia, salva semper Dei veritate et sanctitate, manifestam statuunt aeternae Sapientiae admirabilem “condescensionem”, qua Dei verba humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Unigenitum Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est, “absque peccato” (*Hebr 4, 15*)»⁴⁰.

Se si confronta questo testo con quello iniziale inviato ai Padri il 23 luglio 1962, si rileva un cambiamento nella redazione: dall'iniziale formulazione «quod (Verbum), humanae infirmitatis assumpta carne, per omnia nobis assimilari voluit praeter peccatum et ignorantiam», si è passati a quella attuale in cui risalta di più il motivo «in facto esse» che quello «in fieri» dell'Incarnazione del Verbo. Ma ciò che immediatamente si nota è che nel «Textus prior» è sparito il «et ignorantiam».

Per quanto riguarda il nostro argomento, a questo nuovo progetto di Schema furono fatte soltanto due osservazioni⁴¹. La prima era di mons. John Dooley, Arcivescovo titolare di Macra: «*Cap. II, art. 13, p. 10: immediate post verba “...facta sunt” (p. 10, lin. 8), addantur verba “absque errore”, et sic legatur: “...Dei verba humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, absque errore, sicut olim Unigenitum Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est, “absque peccato” (Hebr 4, 15)*»⁴². Non veniva data nessuna spiegazione per questo cambiamento.

³⁸ A.S. III/3, p. 109.

³⁹ Cfr. A.S. III/3, p. 109.

⁴⁰ A.S. III/3, p. 786. La citazione n. 8 del testo rimanda a: Pius XII, Litt. Encycl. «Divino afflante Spiritu», 30 sept. 1943: Denz. 2294.

⁴¹ A.S. III/3, p. 93.

⁴² A.S. III/3, p. 829.

Un gruppo di 5 Padri conciliari francesi⁴³ chiedevano: «Cap. II (...) § 13 placet iuxta modum, scil. ut in fine huius paragraphi restituatur ultimum verbum quod ponebatur in fine paragraphi 14 prioris schematis, videlicet: "...ignorantia". *Ratio additionis*: de fide est Christum, saltem ratione scientiae suae visionis, nullam habuisse ignorantiam proprie dictam»⁴⁴.

IV. Il textus emendatus

Il 7 marzo 1964 fu costituita nell'ambito della Commissione Dottrinale una Sottocommissione per rivedere lo Schema «De Revelatione»⁴⁵. Il 26 giugno 1964 la Commissione di Coordinamento approva lo schema della Costituzione «De Divina Revelatione», che dopo l'approvazione del Papa, il 3 luglio 1964⁴⁶, viene stampato ed inviato ai Padri⁴⁷. È il cosiddetto «textus emendatus». Il nostro argomento viene ora trattato al n. 13, nel capitolo III: «De Sacrae Scripturae Divina Inspiratione et Interpretatione»⁴⁸. Lo Schema venne discusso durante la terza sessione del Concilio (14 settembre 1964 – 21 novembre 1964), fra il 30 settembre e il 6 ottobre, durante le Congregazioni Generali 91^a-95^a.

In questo nuovo testo, sul nostro tema si dice: «13. [*Dei condescensio*]. Quae omnia, salva semper Dei veritate et sanctitate, manifestam statuunt aeternae sapientiae admirabilem condescensionem, qua Dei verba humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermone assimilata facta sunt, sicut olim *Aeterni* (A) Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est (B)»⁴⁹.

Come si può osservare l'«absque peccato» (Hebr 4, 15) pre-

⁴³ Si tratta di mons. Pierre de la Chanonie, vescovo di Clermont; mons. Marcel Lefebvre, arcivescovo titolare di Sinnada di Frigia; mons. Auguste Grimoult, vescovo titolare di Massimianopoli di Palestina; mons. Xavier Morilleau, vescovo titolare di Colonia di Cappadocia; Rev.mo P. Giovanni Prou, Superiore Generale delle Congregazione Benedettina di Francia.

⁴⁴ A.S. III/3, p. 890.

⁴⁵ Cfr. A.S. III/3, p. 123.

⁴⁶ Cfr. A.S. III/3, p. 69.

⁴⁷ Cfr. U. BETTI, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁸ Cfr. A.S. III/3, pp. 89-90.

⁴⁹ A.S. III/3, p. 90. Le lettere (A) e (B) rinviano a le stesse lettere nella «Relatio» che riferisce su questo n. 13: cfr. *ibid.*, p. 70 in calce.

sente nel «textus prior» è sparito. Il motivo addotto dal relatore che si occupò del cap. III, n. 13 – il perito Aloys Grillmeier, S. J.⁵⁰ – fu: «Omittitur referentia ad *Hebr* 4, 15, cum verbis “absque peccato”, quia tertium comparationis hic datum non est. Ideo citatio hoc loco non est ad rem. Cf. E/451 et E/350»⁵¹.

Per quanto riguarda il nostro argomento, al «textus emendatus» furono fatte diverse proposte di modifica. Una arrivò per iscritto prima che avesse inizio la discussione in Aula, dato che il fascicolo che conteneva sia il testo della Commissione Mista – il «textus prior» nella prima colonna, sia il nuovo testo approvato dalla Commissione Dottrinale – il «textus emendatus» – nella seconda colonna, era stato inviato ai Padri nel mese di luglio di 1964⁵². Perciò alcuni Padri fecero in tempo a far pervenire le loro osservazioni prima dell'inizio della terza sessione conciliare. La prima a cui ci siamo riferiti fu fatta dal Patriarca Antiocheno dei Maroniti, S. B. Paolo Pietro Meouchi. Dice: «On a bien fait de supprimer la citation de *Hebr* 4, 15. Ce n'est pas sa place ici»⁵³.

Durante la discussione in Aula, che si svolse come abbiamo detto nelle 91^a - 95^a Congregazioni Generali nessun Padre parlò in Aula sul nostro tema. Pervenne però per iscritto un emendamento del Rev.mo P. Giocondo M. Grotti, Prelato nullius di Acre e Purus che diceva: «N. 13, p. 28, linn. 40-41. Numquid Verbum nobis factum est simile «quoad omnia?» Numquid blasphemabat atque inhonesta peragebat? Bene reintroduceretur «absque peccato», nam ea

⁵⁰ Cfr. A.S. III/3, p. 123.

⁵¹ A.S. III/3, p. 93. E/451 et E/350 indicano il numero di protocollo assegnato dalla Segreteria Generale a due Emendamenti al n. 13 proposti da alcuni Padri: si tratta concretamente di quelle due osservazioni di cui abbiamo riferito sopra: quella di mons. Dooley, e quella del gruppo dei Padri francesi. Si può anche osservare un altro cambiamento, e cioè la sostituzione dell'«Unigenitum Patris Verbum» del «textus prior» per il «Aeterni (A) Patris Verbum» del «textus emendatus». Era stato mons. Ermenegildo Florit, arcivescovo di Firenze, a proporre per iscritto questo emendamento: «locutio “Unigenitum Patris Verbum” est inusitata. Cum verba “Unigenitum Patris” suggerat idem “Filii” melius diceretur vel: “Aeternum Patris Verbum” vel: Unigenitum Patris *Filius*»: A.S. III/3, p. 834. Nella redazione approvata però l'aggettivo eterno qualifica il Padre.

⁵² Cfr. U. BETTI, *Storia della Costituzione dogmatica Dei Verbum*, in AA.VV., *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, 4^a ed., L.D.C., Torino-Leumann 1967, p. 45.

⁵³ A.S. III/3, pp. 935-936.

quae lin. 34 dicuntur, non evidenter referri debent etiam ad allatum exemplum»⁵⁴.

Riassumendo questo travagliato periodo della stesura dei due Schemi, si potrebbe dire che in un primo momento — le osservazioni al «textus prior» — si insiste soprattutto per reintrodurre la tematica riguardante la scienza di Cristo: un Padre vuole che si aggiunga un «absque errore», ma non adduce alcuna motivazione. Altri Padri invece premono per la reintroduzione del «absque ignorantiam», e adducono una motivazione: è di fede che Cristo, per lo meno a motivo della sua scienza di visione, non ebbe ignoranza alcuna propriamente detta.

Si potrebbe tuttavia affermare che l'intervento di mons. Doo-

⁵⁴ A.S. III/3, p. 464. L'ultima allusione fa riferimento al «salva semper Dei veritate et sanctitate» del testo. Sul n.13, nel suo insieme, si ebbero invece diversi interventi. L'unico in Aula fu quello di mons. Aníbal Muñoz Duque, Arcivescovo di Nueva Pamplona. Nel testo iscritto del suo intervento, non in quello pronunciato, fatto anche a nome della Conferenza episcopale colombiana (cfr. A.S. III/3, p. 362) tra l'altro si chiede: «Linn. 33-34: "salva semper Dei veritate et sanctitate" omittantur. Ratio: sensum grammaticalem turbant; male sonant, quasi homo non possit acceptare simpliciter et humiliter donum Dei»: A.S. III/3, p. 363. Questa proposta era stata pure avanzata in diversi emendamenti scritti. Così mons. Alberto Devoto, vescovo di Goya dice: «In cap. III, n. 13, linn. 13-14, verba "...salva semper Dei veritate et sanctitate..."», simpliciter auferantur. Ratio huius omissiois. Quamvis, prima facie, haec verba reverentiam erga Deum exhibere videantur, revera tamen prorsus in hoc loco inutilia et innecessaria sunt. Tota enim integra Sacra Scriptura magnum et praeclarum donum Dei est, et humanae imperfectionis auctoris sacri contra Domini veritatem et sanctitatem nullo modo attentant, siquidem ipse Deus suum Verbum transmitti ita voluit»: A.S. III/3, p. 455. Anche un gruppo di 7 Padri conciliari dell'America Latina — si trattava di mons. Alberto Devoto, vescovo di Goya; mons. Antonio Quarracino, vescovo di Nueve de Julio; mons. Jorge Kemerer, vescovo di Posadas; mons. Enrico Angelelli, vescovo titolare di Listra; mons. Jerónimo José Podestà, vescovo di Avellandare; mons. Vicente Zazpe, vescovo di Rafaela; mons. Eduardo Pironi, vescovo ausiliare di La Plata: cfr. A.S. III/3, p. 509 — chiedeva la stessa cosa: «e) Cap. 3, n. 13 (p. 28, linn. 34 ss.): Verba: salva semper Dei veritate et sanctitate, superflua sunt cum de se subintelligantur et ideo speciem prae se gerant artificii cuiusdam»: A.S. III/3, p. 509. Mons. Gregorio Modrego y Casaús, arcivescovo-vescovo di Barcellona, chiedeva invece: «In n. 13, incisus: "salva semper Dei veritate et sanctitate" dilucidior evaderet si transponeretur ad finem. Scil.: "Quae omnia manifestam statuunt ...etc ... quoad omnia simile factum est, salva semper Dei veritate et sanctitate". Notio "condescendentia", cum non omnibus facilis evadat in suo pleno sensu (ad mentem, scil.S.Ioannis Chrysostomi), fulcienda esset citatione alicuius "fontis" (v.g., Litt. Enc. *Divino afflante Spiritu*, e quibus, sine dubio, deducta est)»: A.S. III/3, p. 478. Mons. Pablo Gúrpide, vescovo di Bilbao, chiedeva: «6. Materia n.13 ponenda est in initio capitii»: A.S. III/3, p. 467.

ley segna un punto di svolta per la stesura di questo paragrafo, come risulterà più chiaro nelle successive fasi della redazione. Infatti, questo Padre cambia l'impostazione del problema: non si tratta più dell'ignoranza o dell'errore *in Cristo*, ma nella Scrittura. In questo modo si recupera il senso originale che la problematica aveva nell'Enciclica «Divino afflante Spiritu» di Pio XII, dove si paragonava il fatto che il Verbo, dopo l'Incarnazione è divenuto simile in tutto agli uomini tranne che nel peccato, al fatto che nelle Sacre Scritture la parola di Dio, espressasi con parole umane, è divenuta simile in tutto al linguaggio umano, tranne che nell'errore. Basta confrontare il testo dell'Enciclica con il n. 14 del «textus prior» per rendersi conto quanto l'Enciclica segua questa linea.

In questo senso sembra un po' radicale ma poco risolutiva la risposta data dal relatore. Radicale, perché il problema viene risolto alla radice, cioè togliendo anche la citazione che era stata all'origine di tutta la discussione: l'«absque peccato» di Hebr 4, 15⁵⁵. Poco risolutiva, in quanto non dà una vera risposta al problema sollevato.

In un secondo momento — le osservazioni al «textus emendatus» —, gli emendamenti si limitano ad approvare o contestare la decisione di togliere l'«absque peccato». Sembra che il nostro argomento sia sparito dall'orizzonte conciliare.

V. Il *textus denuo emendatus*

In base alle osservazioni fatte in Aula o pervenute per iscritto, la Sottocommissione competente⁵⁶ ritoccò il «textus emendatus» e la Commissione Dottrinale, dopo aver rivisto i lavori fatti dalla Sottocommissione⁵⁷ fu in grado di distribuire ai Padri il nuovo «Schema De Constitutione Dogmatica De Divina Revelatione» durante la 127^a Congregazione Generale, 20 novembre 1964, alla

⁵⁵ In realtà il «tertium comparationis» non è che mancasse, ma era stato tolto quando si redasse il «textus prior», come bene aveva indicato mons. Dooley. Del resto il paragone permane: il Verbo che assume la natura umana, Iddio che adopera le parole umane. In questo senso la decisione presa ci sembra che impoverì il testo.

⁵⁶ Cfr. A.S. IV/1, p. 358.

⁵⁷ Cfr. A.S. IV/1, p. 380; U. BETTI, *op. cit.*, p. 53.

vigilia della chiusura del terzo periodo conciliare⁵⁸: è il cosiddetto "textus denuo emendatus".

Il fascicolo dato ai Padri sotto il nome di «Schema de Constitutionis Dogmatica de Divina Revelatione», conteneva nella colonna di sinistra il precedente «textus emendatus» chiamato ora «Textus prior», e nella colonna di destra quello appena elaborato, che noi abbiamo chiamato «textus denuo emendatus», ma che nel fascicolo viene denominato «textus emendatus».

Il nostro argomento continua ad essere trattato nel capitolo terzo, «De Sacrae Scriptura Divina Inspiratione et de eius Interpretatione», nel n. 13 che ora dice: «13. [Dei condescensio]. In Sacra Scriptura ergo manifestatur (A) aeternae sapientiae admirabilis "condescensio", "ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperatione usus sit, nostrae naturae providentiam et curam habens" (B). Dei enim verba humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeternis Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est»⁵⁹.

Tra la terza e la quarta sessione del Concilio arrivarono alcune osservazioni sul tema che stiamo esaminando. Mons. John J. Krol, arcivescovo latino di Philadelphia dice, riguardo all'ultimo paragrafo del testo appena riportato: «Pag. 23, n. 13, linn. 1-6. Haec sententia uti iacet haeretice intelligi potest, duplici autem modo: 1) potest intelligi tamquam comportaret verba Sacrae Scripturae posse erronea esse, ut saepe fit in locutione humana; 2) potest etiam intelligi tamquam comportaret peccatum posse de "Aeterni Patris Verbo" praedicari. Error prior potest dici contextus exclusus, eo quod non possumus de errore altero dicere. Proponitur, ergo, ut "absque peccato" ex Epistola ad Hebraeos 4, 15 inseratur post "factum est" sub fini paragraphi»⁶⁰. Mons. Luigi Carli, vescovo di Segni, dice, anche sullo stesso paragrafo: «Ad n. 13. Pag. 23, linn. 1-6. Sic compleantur, uti recte habebatur in primitivo schemate: "Dei enim verba humanis linguis expressa, quoad omnia, *excepto errore*, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum,

⁵⁸ Cfr. A.S. IV/1, p. 336 in calce.

⁵⁹ A.S. IV/1, pp. 356-357. La citazione del testo rinvia: S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Gen.* 3, 8: P. G. 53, 135: *Attemperatio graecae dicitur synkatábasis.*

⁶⁰ A.S. IV/2, p. 974.

humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est “*absque peccato*” (*Hebr 4, 15*) *Ratio* additamenti: *a*) verba addita sunt in fonte *EB 559*; *b*) sine ipsis non essent vera quae dicuntur: est ergo limitatio necessario exprimenda»⁶¹.

Mons. Paul Philippe, arcivescovo titolare di Eracleopoli Maggiore, sempre riguardo allo stesso paragrafo, dice: «N. 13, p.23, linn. 2-6. Addatur: “... quoad omnia humano sermonis assimilia facta sunt, *excepto errore*, sicut olim Aeterni Patris Verbum humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est, “*absque peccato*” (*Hebr 4, 15*). *Ratio*: textus schematis (pag. 23, linn. 1-6) desumptus est e Litteris Encyclicis Pii XII *Divino Afflante* (*EB 559*), ubi verba quae addimus inveniuntur, et quidem haud sine ratione. Immo necessaria sunt, nam non potest dici, *nisi excipiat peccatum*, Verbum incarnatum hominibus *quoad omnia* simile factum esse, sicut non potest dici verba Dei humano sermoni, *in quo error plerumque invenitur, quoad omnia* assimilia facta esse, nisi error excludatur»⁶².

Anche mons. Antonio Santin, vescovo di Trieste e Capodistria, insiste sullo stesso argomento: «N. 13, p. 23, linn. 2 et 6. Citatio sit integra: “quoad omnia *excepto errore*” et “simile factum est *absque peccato*” (*Hebr 4, 15*)»⁶³. Un gruppo di 10 Padri conciliari⁶⁴ chiedeva pure: «*Ibid* (p. 23, lin. 6). Post ultima verba (“...quoad omnia simile factum est”) addatur referentia: “(cf. *Hebr 2, 17; 4, 15*)”»⁶⁵.

Nella «*Relatio*» del capitolo III, preparata anche in questa fase dal perito Padre A. Grillmeier⁶⁶, per quanto riguarda il nostro tema non vi è alcun riferimento. Nemmeno nella «*Relatio de N. 13*» si di-

⁶¹ A.S. IV/2 p. 959.

⁶² A.S. IV/2, p. 980.

⁶³ A.S. IV/2, p. 983

⁶⁴ Si trattava dei Cardinali Albert G. Meyer, arcivescovo di Chicago e Paul M. Richard, arcivescovo di Bordeaux; di mons. Tulio Botero Salazar, arcivescovo di Medellín; mons. Paul Gouyon, arcivescovo di Rennes; mons. Jean Zoa, arcivescovo di Yaounde; mons. André Bontemps, vescovo di S. Jean de Maurienne; mons. Jacques Eugène L. Ménager, vescovo di Meaux; mons. Richard Claire, vescovo titolare di Tadamata; mons. Eduars Schick, vescovo titolare di Aradi, ausiliare di Fulda; e del Rev.mo P. Leone Volker, Superiore Generale dei Missionari d’Africa (Padri Bianchi): cfr. A.S. IV/2, p. 996.

⁶⁵ A.S. IV/2, p. 997.

⁶⁶ Cfr. A.S. IV/1, p. 358.

ce alcunché, così come niente si trova nello «elenchus animadversionum, quae accipi non potuerunt» o tra le «emendationes propositae post laborem S/C II absolutum»⁶⁷. Nemmeno vi è alcun accenno nella Relazione introduttiva di mons. Jan van Dodewaard, la «Relatio super capp. 3-6 textus emendati schematis Constitutionis "De Divina Revelatione"»⁶⁸.

VI. L'esame dei modi

All'inizio della quarta sessione del Concilio (14 settembre-8 dicembre 1965) ebbero luogo le votazioni dei diversi capitoli dello Schema «denuo emendatus». Si svolsero tra il 20 e il 22 settembre, durante le 131^a-133^a Congregazioni generali. Queste votazioni rivelarono l'esistenza di un elevato numero di voti «iuxta modum», che riguardavano soprattutto i tre punti più discussi: i rapporti tra Scrittura e Tradizione, l'inerranza biblica e la storicità dei Vangeli. In concreto, per quanto ci riguarda, messo a votazione il 21.IX.65, il capitolo III ottenne su 2109 votanti 1777 placet, 6 non placet e 324 placet iuxta modum. 2 voti furono nulli⁶⁹. Tutti i modi espressi nelle votazioni furono trasmessi alla Commissione Dottrinale, a cui aspettava studiarli, giudicarli e decidere in merito. A questo scopo si costituì in seno alla Dottrinale una Commissione tecnica, composta da mons. Charue, mons. van Dodewaard e dal Segretario della Commissione Dottrinale⁷⁰. Terminato questo lavoro, che non fu facile e che vide un intervento personale del Santo Padre⁷¹, il fascicolo contenente lo studio dei modi fu distribuito ai Padri conciliari il 25 ottobre 1965⁷². Il 29 ottobre, durante la 155^a Congregazione Generale si ebbero dopo le

⁶⁷ Cfr. A.S. IV/1, pp. 360-361.

⁶⁸ Cfr. A.S. IV/1, pp. 380-381.

⁶⁹ Cfr. A.S. IV/2, p. 10. Previamente i nn. 12-13 del capitolo III, messi a votazione, avevano ottenuto su 2064 votanti 2029 placet e 28 non placet. 4 Padri votarono indebitamente placet iuxta modum e 3 voti furono nulli: cfr. A.S. IV/1, p.597.

⁷⁰ Cfr. A.S. IV/5, p. 706

⁷¹ Cfr. G. CAPRILE, *op. cit.* vol. 5: *Quarto Periodo 1965*, Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma 1969, pp. 325-340.

⁷² Cfr. A.S. IV/5, pp. 77 e 681.

Relazioni del Card. Florit e di mons. van Dodewaard, le votazioni sui modi e sull'intero Schema⁷³. Constatato l'esito positivo delle diverse votazioni, la promulgazione della Costituzione fu fissata per il 18 novembre 1965. Quel giorno, nella 8ª sessione pubblica del Concilio, presente Paolo VI, ebbe luogo la votazione finale del testo definitivo della Costituzione dogmatica «Dei Verbum», che, dopo la votazione, venne promulgata dal Papa⁷⁴.

Per quanto ci riguarda, ci sono due modi che trattano il nostro argomento. Uno chiedeva: «37 - Pag. 234, lin. 2: Unus Pater postulat ut expungantur verba “quod omnia”. Praeterea petit ut mutetur verbum “infirmittatis”, in linn. 3-4, quia etiam de infirmitate morali intelligi posset». La risposta data dice: «R. - Auferantur verba quoad omnia tum lin. 2, tum lin. 5, quia parallelismus non nimis stringendus est. - “Humanae infirmitatis caro” evidenter intelligitur de natura passibili»⁷⁵. L'altro modo diceva: «38 - Pag. 23, linn. 3-6: 14 Patres rogant ut in primo membro addatur: *absque errore*, dum 19 Patres postulant ut in altero membro addatur *absque peccato*, vel praeterea ut addatur: “salva semper Dei veritate et sanctitate”; cf. *Hebr.* 2, 17 et 4,15». Si risponde: «R. - Admissa *solutione simpliciore* Modi praecedentis, his propositionibus iam provisum est»⁷⁶. In questo senso si è pronunciata anche la Relazione «De modis a Patribus propositis et a commissione doctrinali expensis circa capita 3-6», di mons. van Dodewaard: «Num 13. Pag 23 deleta sunt verba “quoad omnia” tum lin. 2, tum lin. 5, quia parallelismus aliter nimis stringeretur»⁷⁷.

Come si può costatare sia nelle osservazioni al «textus emendatus» sia nei «modi» due sono le correnti ormai chiaramente delineatesi. Una, che continua ad insistere per il recupero del genuino senso del paragone tra la Scrittura e la natura assunta dal Verbo; l'altra, lasciando da parte questo paragone insisteva sulla necessità di aggiungere l'«*absque peccato*» per salvaguardare l'impeccabilità

⁷³ Sugli emendamenti del capitolo III, su 2189 votanti ci furono 2154 placet, 31 non placet e 4 voti nulli. La votazione sull'intero Schema vide su 2115 votanti 2081 placet, 27 non placet e 7 voti nulli: cfr. A.S. IV/5, pp. 752 e 753.

⁷⁴ Questa votazione su 2350 votanti vide 2344 placet e 6 non placet: cfr. A.S. IV 6, pp. 597-609 e 687.

⁷⁵ A.S. IV/5, p. 713.

⁷⁶ A.S. IV/5, p. 713.

⁷⁷ A.S. IV/5, p. 743

del Verbo incarnato. La risposta data rimase su posizioni minimaliste: questa volta vennero tolti i due «quoad omnia», per non restringere troppo il paragone⁷⁸.

Furono perciò due le correzioni ammesse al n. 13. La prima stabilisce così l'inizio di questo numero: «Pag. 22, linn. 37-39: In Sacra Scriptura ergo manifestatur, *salva semper Dei veritate et sanctitate*, aeternae Sapientiae admirabilis condescensio ...»⁷⁹. La seconda modifica in questo modo l'ultimo paragrafo del n. 13: «Pag. 23, linn. 1-6: Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermone assimilata facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est»⁸⁰. Ambedue le modifiche restarono nel testo, che non subì ulteriori variazioni dopo le votazioni⁸¹, e che fu solennemente promulgato dal Papa il 18 novembre 1965⁸². Il testo promulgato, nel n. 13, fu perciò questo: «In Sacra Scriptura ergo manifestatur, salva semper Dei veritate et sanctitate, aeternae Sapientiae admirabilis *condescensio* “ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperazione usus usit, nostrae naturae providentiam et curam habens”^[11]. Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermone assimilata facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est»⁸³.

Dopo quanto esposto, riteniamo si possa desumere che il tema della scienza di Cristo fu chiaramente presente nella fase antipreparatoria e preparatoria del Concilio. Dagli interventi fatti nel corso

⁷⁸ Lo stesso Padre che nel suo voto aveva chiesto che fossero tolti i due «quoad omnia», chiedeva pure che fosse cambiata l'espressione «humanae infirmitatis caro» perché poteva essere intesa d'una debolezza morale. La risposta data, a nostro avviso, non risolse il quesito: dire che la carne dell'umana debolezza va evidentemente intesa della natura passibile, è rimanere sul punto di partenza del «modus», a meno che non si tenga conto dell'anima di Cristo. Proprio per questo quel Padre fece quella richiesta, che certamente non contemplava la natura divina di Cristo.

⁷⁹ A.S. V/5, p. 715.

⁸⁰ *ivi*.

⁸¹ Cfr. A.S. IV/5, pp. 749-751.

⁸² Cfr. A.S. IV/6, p. 603.

⁸³ *Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II: Constitutiones, decreta, declarationes*, Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, p. 436; cfr. anche A.A.S. 58 (1966) 824. La citazione¹¹ riporta in calce: S. IOANNES CHYSOSTOMUS, *In Gen.* 3, 8 (hom. 17, 1): PG 53, 134. *Attemperati o graece «synkatábasis».*

del Concilio, si può affermare, che al meno per quanto riguarda i Padri che parlarono sull'argomento, l'esistenza della scienza di visione era per alcuni di fede, per altri una dottrina insegnata «certe» dal Magistero. Soltanto un Padre ritenne che non risultasse la scienza universale in Cristo. Tutti erano comunque concordi nell'asserire che non si potesse parlare di errore nel Cristo. Allo stesso tempo, furono fatte presenti le note difficoltà di alcuni testi evangelici.

Risulta ugualmente chiaro che durante il Concilio nella redazione che si andava profilando dell'attuale n. 13 si teneva sempre più conto dell'originaria tematica, più consona all'argomento generale della Costituzione Dogmatica, ossia quello della Enciclica «Divino afflante Spiritu». Allo stesso tempo, però, ci sembra che si possa parlare, a causa di una relativa tendenza minimalistica, di un depauperamento di questa problematica. Forse fu il prezzo da pagare per evitare di affrontare tematiche che sembravano ancora premature.

Pagina bianca

ECCLESIALITÀ DEL PRESBITERO¹

Antonio MIRALLES

Sommario: I. *Impostazione del tema.* - II. *Le due coordinate che definiscono il sacerdozio dei presbiteri: sacerdozio di Cristo e missione apostolica.* III. *Ecclesialità derivante dalla partecipazione al sacerdozio di Cristo* - IV. *Ecclesialità derivante dalla partecipazione alla missione apostolica dei vescovi.*

I. Impostazione del tema

Parlare di ecclesialità del presbitero significa dare una risposta alle domande: che cosa è la Chiesa per il presbitero? Che cosa è il presbitero per la Chiesa? E dare una risposta, considerandole come un problema specifico, ossia, prescindendo dalla risposta alle stesse domande riferite alla sua condizione di battezzato, che ha in comune con gli altri cristiani.

L'Apostolo chiama Timoteo «uomo di Dio»², e giustamente questo appellativo è esteso ad ogni sacerdote. Possiamo anche affermare che è uomo della Chiesa: della Chiesa e per la Chiesa. Senza di essa il presbitero è inconcepibile come tale³. In quanto uomo è possibile comprenderlo prescindendo dalla Chiesa, poiché la grazia presuppone la natura; ma come presbitero, no. Perciò,

¹ Conferenza tenuta a Madrid il 24 nov. 1987, nel ciclo «Balance sinodal del Post concilio» organizzato dal Capitolo dei Canonici della Cattedrale, dal Centro de Cultura Teológica e dall'Ateneo di Teología di Madrid.

² Cfr. 1 Tm 6, 11.

³ «Dentro de un organismo vivo ni siquiera los miembros más destacados pueden tener autonomía. Baste recordar la conocida doctrina paulina de 1 Cor 12, 14-30. De ahí que los presbíteros deban ser considerados *en y para* la Iglesia. Nadie puede ser presbítero para sí mismo. Toda la razón de ser de los presbíteros, tal como el Concilio los considera, hay que buscarla a la luz de la doctrina sobre la misión de la Iglesia (N. LOPEZ MARTINEZ, *El Presbiterado en la misión de la Iglesia*, in *Teología del Sacerdocio*, 7, Aldecoa, Burgos 1975, 33).

chiedersi della ecclesialità del presbitero è come indagare sul nucleo stesso della sua esistenza, è come domandarsi che cosa è il frutteto per l'albero o la musica per il pianoforte.

Fin dagli inizi del cristianesimo, prima ancora che la distinzione tra presbiteri e vescovi fosse terminologicamente stabilita, i presbiteri erano già ordinati in funzione della comunità costituita in chiesa, a beneficio dei discepoli; così Paolo e Barnaba — narrano gli Atti degli Apostoli — nella loro prima missione apostolica si preoccuparono di costituire dei presbiteri per i discepoli in ciascuna delle chiese⁴.

Essere per la Chiesa implica una proiezione sia universale che individuale della propria esistenza, poiché la Chiesa è simultaneamente universale e particolare, anche se non allo stesso modo. È universale perché così lo postulano gli elementi di unità che la definiscono: «Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti»⁵. È particolare perché la Cattolica — come la chiama sant'Agostino — si rende presente in chiese particolari, che a loro volta contribuiscono ad integrarla.

Queste due dimensioni sono presenti anche nel presbitero, e diventano via obbligata per la comprensione teologica del presbiterato. Si rende, perciò, necessario mantenere un giusto equilibrio, che non divida né impoverisca il binomio universale-particolare. Equilibrio, attualmente in modo particolare necessario, perché, a volte come reazione ad un concetto di chiesa particolare, anticamente diffuso, povero di elementi sacramentali e di comunione e ricco, fino all'eccesso, di elementi di pura organizzazione amministrativa, si cade in un localismo esacerbato, fino agli eccessi di vera eterodossia.

È eterodosso, in effetti, concepire la Chiesa universale come un semplice insieme di chiese particolari o come una federazione, come recentemente ha denunciato Giovanni Paolo II⁶. E' anche etero-

⁴ «Et cum ordinassent illis per singulas ecclesias presbyteros» (Act. 14, 23).

⁵ Ef 4, 4-6.

⁶ «La 'dimensione verticale' della comunione ecclesiale ha un significato profondo nella comprensione del rapporto delle Chiese particolari con la Chiesa Universale. È importante evitare una visione puramente sociologica di tale rapporto. 'Nelle (Chiese particolari) e a partire (da esse) esiste la sola e unica Chiesa Cattolica' (*Lumen Gentium* 23), ma questa Chiesa Universale non può essere concepita come l'insieme delle chiese particolari, o come una federazione di chiese particolari» (Discorso ai membri

dosso, come ha affermato la Congregazione per la Dottrina della Fede, sostenere che la comunità particolare che si riunisce in nome di Cristo è sufficiente a se stessa; fino al punto che si giunge ad attribuirle tutti i poteri che il Signore ha voluto concedere alla Chiesa⁷, tra questi quello di «designare il proprio presidente e animatore e di conferirgli tutte le facoltà necessarie per la guida della comunità stessa, compresa quella di presiedere e consacrare l'Eucaristia»⁸. In questo modo la comunità locale appare come il vero tramite tra la fonte del ministero, Cristo, e i soggetti che lo esercitano.

Questi estremismi, che vanno oltre il limite di tolleranza compatibile con la fede cattolica, mettono in guardia dal seguire movimenti contrapposti che oscillano tra particolare e universale. La Chiesa è, allo stesso tempo, universale ed incarnata nella chiesa particolare; e lo stesso avviene per il sacerdozio: si è sacerdote della Chiesa cattolica e, allo stesso tempo, si fa parte di un presbiterio particolare, con incarichi pastorali specifici e con il cuore in una comunità cristiana concreta, che bisogna servire con il proprio ministero.

Per poter raggiungere questo equilibrio, mi è sembrato una buona scelta metodologica seguire da vicino, nello svolgimento del tema dell'ecclesialità del presbitero, i documenti dell'ultimo Concilio, che sino ad ora sono l'esposizione dottrinale più completa del Magistero della Chiesa sul sacerdozio ministeriale.

II. Le due coordinate che definiscono il sacerdozio dei presbiteri: sacerdozio di Cristo e missione apostolica

Due coordinate sembrano definire il sacerdozio dei presbiteri nei documenti del Concilio: da una parte, la partecipazione al sacerdozio eterno di Cristo; dall'altra, la partecipazione alla missione apostolica trasmessa ai vescovi. Lo affermava, con un'espressione

della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti d'America, 16.IX.1987, n. 3: «L'Osservatore Romano», 18.IX.1987, 4).

⁷ «I fautori delle nuove opinioni affermano che ogni comunità cristiana, per il fatto stesso che si riunisce nel nome di Cristo e perciò beneficia della sua presenza indivisa (cfr. Mt 18, 20), è dotata di tutti i poteri che il Signore ha voluto accordare alla Sua Chiesa» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Sacerdotium ministeriale*, 6.VIII.1983, II.1: «L'Osservatore Romano», 9.IX.1983, 4).

⁸ *Ibidem*, II.3.

efficace, la commissione conciliare incaricata di redigere i successivi schemi del decreto *Presbyterorum Ordinis* sul ministero e la vita dei presbiteri: «Più propriamente si dice che i presbiteri partecipano al sacerdozio dello stesso Cristo e alla missione del vescovo»⁹.

La commissione conciliare poté sintetizzarlo in questo modo, perché, partendo dal n. 28 della costituzione dogmatica *Lumen gentium* dedicato ai presbiteri, si sviluppò, nell'elaborazione del decreto *Presbyterorum Ordinis* promulgato un anno dopo, un profondo lavoro di riflessione teologica, che portò ad integrare in un binomio inseparabile, da una parte, la consacrazione, che salvaguardava l'indelebilità del sacerdozio, il suo carattere ontologico e il suo potere di agire *in persona Christi Capitis*, e dall'altra, la missione, che metteva in evidenza il ruolo insostituibile del presbitero nella missione evangelizzatrice della Chiesa¹⁰.

Il n. 2 del decreto *Presbyterorum Ordinis* è forse la testimonianza più evidente di questo processo di approfondimento teologico. La consacrazione sacerdotale è fatta salva, sia perché la potestà sacerdotale dell'ordine viene definita, come in passato aveva fatto il Concilio di Trento, per i suoi atti più nobili ed elevati: offrire il Sacrificio e perdonare i peccati¹¹; sia perché è indicato esplicitamente il carattere dell'ordine, unitamente alla configurazione a Cristo Sacerdote e l'agire come in persona di Cristo Capo¹². Anche la missione propria dei presbiteri risulta fondata sulla missione di Cristo, per

⁹ «Aptius tamen dicitur Presbyteros participare sacerdotium ipsius Christi atque missionem Episcopi» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, vol. IV, pars VI, 396).

¹⁰ Sull'impegno di armonizzare questi due aspetti della teologia del presbiterato, si veda la testimonianza di Mons. del Portillo, che fu segretario della commissione conciliare incaricata di redigere il decreto *Presbyterorum Ordinis*, nel libro *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ares, Milano s. d., pp. 12-14; 21-24.

¹¹ «Ma lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però 'non tutte le membra hanno la stessa funzione' (Rom. 12, 4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e che in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale» (PO 2b).

¹² «Il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù della unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo» (PO 2c).

la partecipazione alla missione apostolica trasmessa ai vescovi, e al servizio della più ampia ed unica missione della Chiesa¹³.

Queste due dimensioni, che nell'insegnamento del Concilio caratterizzano il sacerdozio dei presbiteri, non sono tra loro indipendenti, come se solo per la loro coincidenza in un soggetto dessero luogo al presbiterato; invece, si deve dire che la missione apostolica è sacerdotale e anche che il sacerdozio serve per continuare la missione di Cristo. E' opportuno, comunque, distinguere bene queste due dimensioni, per meglio cogliere l'ecclesialità del presbitero. Da una parte, il fatto che l'origine del sacerdozio dei presbiteri sia immediatamente Cristo definisce in modo decisivo la posizione del soggetto del presbiterato in rapporto alla Chiesa. In effetti, il loro sacerdozio non deriva dalla comunità dei credenti, che delegherebbe ad un suo soggetto l'ufficio di presidente, e neppure è una partecipazione di quello del vescovo. D'altra parte, affermare che la missione degli Apostoli come pastori della Chiesa, trasmessa ai vescovi, è pure missione dei presbiteri, anche se in grado subordinato, concretizza e chiarisce le modalità di esercizio del ministero presbiteriale¹⁴.

III. Ecclesialità derivante dalla partecipazione al sacerdozio di Cristo

a) *Partecipazione, specifica e diversa, al servizio del sacerdozio comune dei fedeli*

Il decreto *Prebyterorum Ordinis* considera la partecipazione specifica al sacerdozio di Cristo di coloro che hanno ricevuto l'ordine sacro nel contesto sacerdotale di tutto il Popolo di Dio¹⁵. E' importante

¹³ «Pertanto, dopo aver inviato gli apostoli come egli stesso era stato inviato dal Padre, Cristo, per mezzo degli stessi apostoli, rese partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, la cui funzione ministeriale fu trasmessa in grado subordinato ai presbiteri, affinché questi, costituiti nell'ordine del presbiterato, fossero cooperatori dell'ordine episcopale, per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo» (PO 2b).

¹⁴ Una buona sintesi del dibattito teologico in corso sui temi fondamentali del sacerdozio ministeriale, e concretamente sul presbiterato, è fornita da ANDRÉ DE HALLEUX, *Ministère et sacerdoce*, «Revue théologique de Louvain», 18 (1987) 289-316.

¹⁵ Opportunamente, dopo il proemio, il capitolo I, sul presbiterato nella missione della Chiesa, sintetizza in poche parole la natura sacerdotale di tutto il Corpo misti-

non perdere di vista questa impostazione dottrinale e tenere presente che il sacerdozio gerarchico non monopolizza la partecipazione al sacerdozio di Cristo. Questa è dottrina pacificamente accettata e nel dibattito teologico non si mette in dubbio il sacerdozio comune dei fedeli; oserei dire che spesso però si dimentica che caratteristica specifica del sacerdozio gerarchico è il servizio¹⁶. Servizio, non solo nel senso di disposizione d'animo — questo di solito è messo in rilievo —, ma nel senso ancor più radicale di elemento essenziale dell'essere e dell'agire del sacerdozio ministeriale.

In effetti, l'esercizio del sacerdozio reale di tutto il Popolo di Dio ha bisogno della mediazione del sacerdozio gerarchico, che agisce «affinché l'oblazione dei popoli sia accetta, santificata nello Spirito Santo»¹⁷. Con queste parole, che il decreto cita, l'Apostolo Paolo indicava la finalità del suo ministero tra i gentili, e lo faceva con termini chiaramente sacri e sacerdotali, definendo se stesso *leitourgós Iêsoû Christoû* e descrivendo la sua azione come *hierourgoûnta tò euaggélion* ossia, amministrava sacerdotalmente il Vangelo di Dio e così offriva il mondo pagano a Dio come sacrificio accetto¹⁸.

Il Concilio con audace coerenza attribuisce la stessa finalità al ministero dei presbiteri, affinché i membri del Popolo di Dio possano offrire se stessi come «sacrificio vivente, santo e gradito a Dio»¹⁹. E possono farlo, perché è proprio «attraverso il ministero

co: «Nostro Signore Gesù, 'che il Padre santificò e inviò nel mondo' (Gv 10, 36) rende partecipe tutto il suo corpo mistico di quella unzione dello Spirito con la quale è stato unto: in esso, infatti, tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale, offrono a Dio ostie spirituali per mezzo di Gesù Cristo e annunziano le grandezze di colui che li ha chiamati per trarli dalle tenebre e accoglierli nella sua luce meravigliosa» (PO 2a).

¹⁶ «Precisamente porque la comunidad total de la Iglesia -la *societas fidelium*- es la originaria y esencial portadora de la misión de Cristo, la tarea de los titulares del ministerio eclesiástico no es *sustantiva*, sino *relativa* a Cristo y a la comunidad: esto es lo que quiere decirse con la palabra ministerio. No, por supuesto, que reciban su misión y sus poderes de la comunidad, como si la comunidad pudiera delegar en ellos su misión o parte de su misión. No: la misión la reciben de Cristo, como ministerio visible instituido de origen apostólico, pero la reciben como relativa a la comunidad» (P. RODRÍGUEZ, *Relaciones ministerio-comunidad. Contribución a su fundamentación teológica*, in *Teología del Sacerdocio*, 2, Aldecoa, Burgos 1970, 240).

¹⁷ PO 2d; cfr. Rm 15, 16 s.

¹⁸ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, 688-689; M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Romains*, Lecoffre-Gabalda, Paris 1950, 350-351.

¹⁹ Rm 12, 1.

dei presbiteri che il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto perché viene unito al sacrificio di Cristo»²⁰.

Il rilievo dato al sacerdozio comune non offusca la dignità e il valore del sacerdozio gerarchico. Entrambi sono partecipazioni diverse all'unico sacerdozio di Cristo, diverse essenzialmente e non solo di grado, ma ordinate l'una all'altra²¹. Ciò che caratterizza il sacerdozio dei presbiteri è partecipare «dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo... sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo»²².

Il carattere di servizio proprio del sacerdozio ministeriale deriva dal sacerdozio di Cristo, non da una delega o da un incarico della comunità. Così lo affermava chiaramente Giovanni Paolo II, nella prima lettera a tutti i sacerdoti: «Il nostro sacerdozio sacramentale è sacerdozio 'gerarchico' ed insieme 'ministeriale'. Costituisce un particolare ministero, cioè è 'servizio' nei riguardi della comunità dei credenti. Non trae, però, origine da questa comunità, come se fosse essa a 'chiamare' o a 'delegare'. Esso è, invero, dono per questa comunità e proviene da Cristo stesso, dalla pienezza del suo sacerdozio»²³.

Cristo stesso caratterizza la sua mediazione sacerdotale come un servizio: «Come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti»²⁴. Se si fosse fermato alla prima parte della sua affermazione: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire», potrebbe sembrare che Egli si fosse limitato a raccomandare l'umiltà, come dimostrazione paradigmatica del criterio di primazia nella comunità dei discepoli: «Colui che vorrà essere il primo tra voi, si farà vostro schiavo»²⁵. Ma il Signore andò oltre e caratterizzò il suo servizio con la donazione del suo sacrificio redentore. Pertanto, la perpetuazione sacramentale del suo sacrificio, la distribuzione dei suoi frutti, il suo annuncio salvifico, il ruolo della Chiesa, che nasce dal costato

²⁰ PO 2d.

²¹ Cfr. *Lumen gentium*, 10b (in seguito citeremo LG).

²² PO 2c.

²³ Lettera *Novo incipiente*, 8.IV.1979, n. 4: *Enchiridion Vaticanum*, 6, n. 1297.

²⁴ Mt 20, 27.

²⁵ Mt 20, 28.

aperto del Crocifisso, tutto si configura secondo una legge di servizio, ossia, di donazione e d'identificazione con l'opera sacerdotale di Cristo.

Risultano molto appropriate le parole di Pedro Rodríguez, che riesce a sintetizzare in poche parole il nucleo di questo servizio sacerdotale: « Il ministero è un servizio di struttura sacramentale e vicaria per l'esercizio in modo storico e visibile del dominio salvifico di Cristo sulla Chiesa e, in questo modo, per l'arricchimento della comunità affinché *questa* eserciti la missione affidatale dal suo Capo»²⁶.

Il presbitero è, pertanto, della Chiesa e per la Chiesa, ma non per modellarla su se stesso. Questa tentazione di porsi come colonna portante della Chiesa è presente in tanti clericalismi passati e presenti, che vogliono fare del sacerdote il «sale di tutti i piatti», dandogli l'ultima parola nelle scelte temporali dei laici e nella loro azione di lievito cristiano della società, e addirittura pretendendo di sostituirli nelle attività temporali. Ritengo perciò che sia utile tener sempre presente il consiglio del Servo di Dio Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer: «Mi pare che a noi sacerdoti viene chiesta *l'umiltà di imparare a non essere di moda* dobbiamo essere veramente servi dei servi di Dio – ricordando il grido di Giovanni Battista: *illum oportet crescere, me autem minui* (Gv 3, 30); bisogna che Cristo cresca e che io diminuisca – , per far sì che i comuni cristiani, i laici, rendano presente Cristo in tutti gli ambienti della società»²⁷.

b) *Partecipazione immediata al sacerdozio di Cristo,
non derivazione da quello dei vescovi*

Abbiamo visto che il sacerdozio dei presbiteri non deriva dalla comunità, né tantomeno da quello dei vescovi. La *Lumen gentium*, nel numero 28, dedicato ai presbiteri, presenta il loro sacerdozio come partecipazione immediata al sacerdozio eterno di Cristo, e l'analisi attenta degli atti conciliari mette in evidenza che il Concilio esplicitamente volle insegnare che la fonte del sacerdozio dei presbiteri è il sacerdozio di Cristo e non l'episcopato. Vale la pena soffermarsi su questo, perché il fatto che Cristo sia la fonte immediata del

²⁶ O. c., 240.

²⁷ *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Ares, Milano 1968, 69.

sacerdozio dei presbiteri struttura la loro posizione nella Chiesa, evidenzia la loro dimensione universale e allo stesso tempo evita che la necessaria unione dei presbiteri con il proprio vescovo resti chiusa in una prospettiva limitata, in una dimensione ridotta.

L'inizio del numero 28 della *Lumen gentium* fu modificato nell'ultimo schema, il quarto, che ebbe l'approvazione definitiva dei Padri conciliari, «perché sin dall'inizio di questo paragrafo si dica che il sacerdozio presbiteriale deriva dal sacerdozio di Cristo», come spiegava la commissione conciliare incaricata di redigere questo numero²⁸. A tal fine la frase dello schema III, che affermava: «la potestà sacra che risiede nei vescovi è affidata legittimamente, in diverso grado, a diversi soggetti nella Chiesa»²⁹, fu cambiata in: «Cristo... ha reso partecipi della sua consacrazione e della sua missione... i vescovi, i quali hanno legittimamente affidato, secondo diversi gradi, l'ufficio del loro ministero a vari soggetti nella Chiesa»³⁰.

Il cambiamento non esprimeva sufficientemente l'intenzione dei Padri conciliari. Il seguito del testo risultò invece più chiaro; in effetti, si legge: «I presbiteri, pur non possedendo il vertice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a loro uniti nell'onore sacerdotale e in virtù del sacramento dell'ordine, a immagine di Cristo, sommo ed eterno Sacerdote (cfr. Eb 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28), sono consacrati per predicare il vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del nuovo testamento». Questa frase fu introdotta nello schema III, la cui Relazione spiegava che, in tal modo, «il presbiterato, in virtù del sacramento dell'ordine, è riferito a Cristo Sacerdote»³¹.

La modificazione introdotta nell'ultimo schema dimostra la cura con cui si volle chiarire questa dottrina. Si diceva, nello sche-

²⁸ «Ut iam ab initio huius paragraphi clare dicatur sacerdotium presbyterale derivatum esse a Sacerdotio Christi» (*Acta Synodalia* ..., vol. III, pars VIII, 96, modus 199).

²⁹ «Potestas sacra quae in Episcopis residet, vario gradu variis subiectis in Ecclesia legitime demandatur» (*Acta Synodalia*..., vol. III, pars I, 225).

³⁰ «Christus... consecrationis missionisque suae... Episcopos participes efficit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt» (LG 28a).

³¹ «Presbyteratus, vi sacramenti Ordinis, ad Christum sacerdotem refertur» (*Acta Synodalia*..., vol. III, pars I, 256).

ma III, che i presbiteri «dipendono nella loro potestà dai vescovi»³²; e il testo fu modificato in modo da dire che «dipendono dai vescovi *nell'esercizio* della loro potestà»³³, accettando il *modo* che lo proponeva: «poiché per l'ordine la potestà deriva immediatamente da Cristo»³⁴.

Nel secondo capoverso dello stesso numero 28, la *Lumen gentium* tratta dei presbiteri in rapporto al proprio vescovo, e la Relazione annessa allo schema III spiegava a proposito del tema di cui ci stiamo occupando: «Nel testo precedente si diceva che il vescovo 'dalla paterna abbondanza della sua pienezza comunica ai presbiteri la grazia'... Questo modo di esprimersi sembrò poco adeguato a molti Padri... Perciò fu preparata una nuova versione, nella quale si afferma che la fonte propria del sacerdozio è il Sacerdozio di Cristo»³⁵.

Più avanti, nello stesso capoverso, si legge: «Essi, sotto l'autorità del vescovo, santificano e governano la porzione del gregge del Signore loro affidata». La stessa Relazione annessa allo schema III avvertiva che *ex professo* era stato scritto *sotto l'autorità* e non *in suo nome* perché sarebbe stato un modo meno corretto di esprimersi³⁶.

Tanta cura sta ad indicare che il problema non è bizantino, ma sostanziale. Ciò che è in gioco non è la necessaria unione e dipendenza dei presbiteri dal vescovo, che non può mettersi in concorrenza con Cristo né vede diminuita l'autorità — che è, al contrario, rafforzata — per il fatto che la fonte del sacerdozio presbiteriale è Cristo stesso; ciò che è in gioco è la posizione del sacerdote nella Chiesa o, per meglio dire, il suo servizio alla Chiesa.

Il sacerdote rinvia direttamente a Cristo. Per il sacramento dell'ordine i presbiteri «sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo»³⁷. Questo avviene soprattutto nella celebra-

³² «Quamvis in potestate sua ab Episcopis pendeant» (*Acta Synodalia...*, vol. III, pars I, 225).

³³ «Quamvis in exercenda sua potestate ab Episcopis pendeant (*Acta Synodalia...*, vol. III, pars VIII, 97, modus 202).

³⁴ «Quia ratione ordinis potestas est immediata a Christo» (*ibidem*).

³⁵ «In textu priore dicebatur Episcopus in presbyteros 'gratiam de sua paterna plenitudinis abundantia transfundere'... Qui modus loquendi pluribus Patribus minus aptus videtur... Ideo nova redactio confecta est, in qua proprius fons sacerdotii indicatur in Sacerdotio Christi» (*Acta Synodalia...*, vol. III, pars I, 258).

³⁶ «Presbyteri dicuntur sub auctoritate Episcopi et non proprie 'nomine eius' munus suum pastorale exercere» (*ibidem*).

³⁷ PO 2c.

zione del Sacrificio dell'Eucaristia e nell'amministrazione dei sacramenti; soprattutto, ma non esclusivamente, perché anche nelle altre funzioni del ministero sacerdotale il presbitero è chiamato a rendere presente Cristo tra i fedeli. La sua parola evangelizzatrice, quando parla come sacerdote, non è semplice parola umana; i fedeli hanno bisogno che risuoni ai loro orecchi la parola di Cristo, non la saggezza di questo o di quello, e perciò lo ascoltano. Lo stesso per qualunque altro compito sacerdotale. In ciò sta la vera identità del sacerdote. Lo esprimeva con incisiva chiarezza il Fondatore dell'Opus Dei: «Qual'è l'identità del sacerdote? Quella di Cristo. Tutti noi cristiani possiamo e dobbiamo essere non soltanto *alter Christus*, ma anche *ipse Christus*: un altro Cristo, lo stesso Cristo! Ma il sacerdote lo è in modo immediato, in forma sacramentale»³⁸.

Questa natura sacramentale del sacerdozio implica non solo di agire in persona di Cristo capo, ma anche di renderlo visibile agli uomini. Sono significative le parole della dichiarazione *Inter insigniores* della Congregazione per la Dottrina della Fede: «Il sacerdozio cristiano è, dunque, di natura sacramentale: il sacerdote è un segno, la cui efficacia soprannaturale proviene dall'ordinazione ricevuta, ma un segno che deve essere percettibile e che i fedeli devono poter riconoscere facilmente»³⁹.

Perciò il decreto *Presbyterorum Ordinis* parla di esercizio pubblico del sacerdozio⁴⁰, e la commissione conciliare che redasse questo decreto spiegò che il termine *pubblicamente* serve per esprimere adeguatamente e formalmente la distinzione tra il sacerdozio personale e privato di tutti i fedeli e il sacerdozio dei ministri sacri⁴¹. Chi vuole trovare un sacerdote di Cristo non va da un semplice fedele cristiano, anche se ha il sacerdozio regale, ma dal presbitero o dal

³⁸ Omelia *Sacerdote per l'eternità*, 13 aprile 1973, in *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1976, 9-10.

³⁹ Dich. *Inter insigniores*, 15. X. 1976, V.

⁴⁰ «Ma lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però 'non tutte le membra hanno la stessa funzione' (Rm 12, 4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e che in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale» (PO 2b).

⁴¹ Così veniva spiegato nella risposta a un *modo*: «Non deletur vox 'publice', quia est expressio formalis et apta ut distinguatur sacerdotium personale et privatum omnium christifidelium a sacerdotio ministrorum» (*Acta Synodalia...*, vol. IV, pars VII, 119).

vescovo. Sono loro che rendono visibile il Signore tra gli uomini. Lo esprime bene mons. del Portillo: «Il sacerdote, in qualunque situazione concreta si trovi, porta sempre con sé, per vocazione, la responsabilità di essere rappresentante di Gesù Cristo capo della Chiesa. Non c'è aspetto della sua vita e della sua attività che possa sfuggire a quest'intrinseca esigenza di totalità»⁴². Tuttavia l'ufficio di mediatore del sacerdote non si interpone tra Cristo e il fedele che si rivolge a Lui; piuttosto si può dire che il sacerdote accompagna il fedele cristiano perché giunga ad un incontro diretto con Cristo e, allo stesso tempo, gli garantisce l'autenticità dell'incontro, nei sacramenti, nella parola, nell'esercizio della carità.

Il sacerdote è, perciò, un dono fatto dal Signore alla Chiesa universale, anche se è una comunità particolare a notare più concretamente il beneficio del suo ministero. Ancor più, egli è sacerdote per tutti gli uomini, perché nessun uomo è estraneo alla Chiesa. In qualunque posto del mondo vada, è per tutti un sacerdote della Chiesa cattolica, mai uno sconosciuto; per tutti è un «uomo di Dio»⁴³.

Essere sacerdote per una comunità particolare è successivo al fatto di essere sacerdote della Chiesa; è successivo nell'ordine essenziale e non poche volte anche in quello temporale. Non si tratta, come alcuni sostengono, di una mancata comprensione del ministero introdotta nella Chiesa nel secondo millennio per un'abusiva sacralizzazione del ministero, troppo orientato alla celebrazione della santa Messa. Non è necessario addentrarsi in una analisi storica, è sufficiente ricordare, per non avere un'idea riduttiva del ministero sacerdotale nei primi secoli, il caso che lo stesso san Paolino di Nola racconta nella prima delle sue lettere, scritta poco prima della Pasqua del 394. Il Natale dell'anno precedente, su richiesta insistente dei fedeli di Barcellona, era stato ordinato presbitero; ordinazione che aveva accettato con l'espressa condizione di non restare legato a quella chiesa, volendosi consacrare solo al sacerdozio del Signore e non a quella chiesa locale, poiché desiderava trasferirsi a Nola, vicino alla tomba di san Felice⁴⁴.

⁴² A. DEL PORTILLO, *Consacrazione e missione del sacerdote*, cit., 42.

⁴³ 1 Tm 6, 11.

⁴⁴ «Die Domini, quo nasci carne dignatus est, repentina, ut ipse testis est, vi multitudinis, sed credo ipsius ordinatione, correptus, et presbyteratu initiatus sum,

Si comprende meglio così perché la *Lumen gentium*, riferendosi ai presbiteri che collaborano con il vescovo nella cura pastorale di una parte dei fedeli, afferma: «Essi, sotto l'autorità del vescovo, santificano e governano la porzione di gregge del Signore loro affidata, nella loro sede rendono visibile la Chiesa universale e lavorano efficacemente all'edificazione di tutto il Corpo di Cristo»⁴⁵. Rendono visibile la Chiesa universale, perché rendono visibile, per così dire, Cristo e, come suoi strumenti, edificano tutto il Corpo mistico.

c) *Fondamento eucaristico dell'ecclesialità del presbitero*

Un nuovo presbitero è sempre un dono non solo per una comunità particolare, ma anche per tutta la Chiesa, poiché i beni a cui è rivolto il suo ministero sono beni comuni. La parola di salvezza che trasmette con la predicazione non è messaggio di una comunità limitata di fedeli, è la parola di Dio depositata nella Chiesa, poiché una comunità particolare non ha una parola di salvezza propria, che non sia patrimonio comune di tutto il Popolo di Dio: può certamente illuminare con il vangelo la concreta situazione esistenziale in cui si trova, ma il vangelo non è suo deposito, bensì deposito di tutta la Chiesa.

Parimenti i sacramenti che sono amministrati o celebrati in una comunità particolare non hanno in essa la loro origine, né sono sua proprietà: sono un bene comune della Chiesa universale. Ancor più, come proclamò il Concilio: «Le azioni liturgiche... appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano»⁴⁶.

Questi beni comuni caratterizzano l'attività propria del ministero presbiteriale e manifestano la sua dimensione universale. È però soprattutto il Sacrificio eucaristico che determina più radicalmente la relazione del presbitero con la Chiesa; del presbitero come tale, a prescindere da ciò che implica la sua condizione di fedele battezzato.

fateor, invitus, non fastidio loci... sed ut alio destinatus, alibi, ut scis mente compositus et fixus, novum insperatumque placitum divinae voluntatis expavi... Scito tamen voti communis, eodem Domino prestante, salvam esse rationem: nam ea conditione in Barcinonensi Ecclesia consecrari adductus sum, ut ipsi ecclesiae non alligarer, in sacerdotium tantum Domini, non etiam in locum ecclesiae dedicatus» (*Epistola* 1, ad Sulpicium Severum, c. 10: PL 61, 158-159).

⁴⁵ LG 28b.

⁴⁶ *Sacrosanctum Concilium*, 26.

L'Eucaristia è fonte e centro di tutta la vita della Chiesa⁴⁷; ad essa si ordinano — come è noto — gli altri sacramenti, tutti i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato⁴⁸. Ed è così, perché «nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo»⁴⁹; e «ogni volta che il sacrificio della croce, 'col quale Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato' (1 Cor 5, 7), viene celebrato sull'altare, si effettua l'opera della nostra redenzione»⁵⁰. Per piccola ed isolata che sia una comunità che si riunisce per la celebrazione della Messa, lì sta la Chiesa intera⁵¹.

Questo carattere universale della celebrazione del Sacrificio eucaristico è ben espresso dal cardinale Ratzinger: «L'Eucaristia della comunità deve avere sempre un carattere pubblico ed unitario, pubblico non solo rispetto a questa comunità, ma anche per la Chiesa universale; fino al punto che in ogni celebrazione eucaristica qualunque cristiano, in qualsiasi parte del mondo, si deve trovare come a casa propria»⁵².

L'Eucaristia, dunque, bene comune della Chiesa, è la ragion d'essere del sacerdozio conferito dal sacramento dell'ordine. Lo affermava con particolare chiarezza il Santo Padre, nella lettera *Dominicae Cенаe*: «Il sacerdozio ministeriale o gerarchico, il sacerdozio dei vescovi e dei presbiteri e, accanto a loro, il ministero dei diaconi... sono in strettissimo rapporto con l'Eucaristia. Essa è la principale e centrale ragion d'essere del sacramento del sacerdozio»⁵³.

Se l'Eucaristia è bene comune della Chiesa, il sacerdote, che la celebra ed è per essa e da essa⁵⁴, si converte anche in bene per tutta

⁴⁷ «Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen» (LG 11a).

⁴⁸ «Cetera autem Sacramenta, sicut et omnia ecclesiastica ministeria, et opera apostolatus, cum Sacra Eucharistia cohaerent et ad eam ordinantur» (PO 5b).

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ LG 3.

⁵¹ Cfr. LG 26a.

⁵² «Die Eucharistie der Gemeinde muß öffentlich sein und einig in ihr selbst, sie muß darüber hinaus öffentlich sein auf die Öffentlichkeit der Gesamtkirche hin, so daß jeder Christ an jedem eucharistischen Tisch in der ganzen Welt gleichermaßen zu Hause ist» (J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, Erich Wewel, München 1982, 266).

⁵³ Lettera *Dominicae Cенаe*, 24.II.1980, n. 2: *Enchiridion Vaticanum*, 7, n. 156.

⁵⁴ «Mediante la nostra ordinazione — la cui celebrazione è vincolata al sacrificio della messa sin dalla prima testimonianza liturgica — noi siamo uniti in modo singola-

la Chiesa. Di qui la conseguenza che ne deduce il Papa: «*Il sacerdote come ministro* come celebrante, come colui che presiede all'assemblea eucaristica dei fedeli, deve avere un particolare *senso del bene comune della Chiesa* che egli rappresenta mediante il suo ministero, ma al quale deve essere anche subordinato, secondo una retta disciplina della fede. Egli non può considerarsi come 'proprietario', che liberamente disponga del testo liturgico e del sacro rito come di un suo bene peculiare, così da dargli uno stile personale e arbitrario»⁵⁵.

L'Eucaristia chiarisce radicalmente che il sacerdozio gerarchico sia bene comune della Chiesa e che sia ordinato, come abbiamo visto, al servizio del popolo sacerdotale della nuova Alleanza, poiché consente l'esercizio nel grado più alto del sacerdozio comune dei fedeli. Lo afferma chiaramente il decreto *Presbyterorum Ordinis* «È attraverso il ministero dei presbiteri che il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto perché viene unito al sacrificio di Cristo, unico mediatore; questo sacrificio, infatti, per mano dei presbiteri e in nome di tutta la Chiesa, viene offerto nell'Eucaristia in modo incruento e sacramentale, fino al giorno della venuta del Signore. A ciò tende e in ciò trova la sua perfetta realizzazione il ministero dei presbiteri. Infatti il loro servizio, che comincia con l'annuncio del vangelo, deriva la propria forza e la propria efficacia dal sacrificio di Cristo, e ha come scopo che "tutta la città redenta, cioè la riunione e società dei santi, si offra a Dio come sacrificio universale per mezzo del gran Sacerdote"»⁵⁶.

IV. Ecclesialità derivante dalla partecipazione alla missione apostolica dei vescovi

a) I presbiteri, cooperatori dell'ordine episcopale

Oltre alla partecipazione al sacerdozio eterno di Gesù Cristo, il Concilio parla anche della partecipazione alla missione apostolica ricevuta dai vescovi come elemento che, per così dire, definisce il presbiterato nella Chiesa.

re ed eccezionale all'Eucaristia. Siamo, in certo modo, 'da essa' e 'per essa' » (*Ibidem*, n. 157).

⁵⁵ *Dominicae Cena*, 12; O. c., n. 220.

⁵⁶ PO 2d. La citazione è di SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, 10, 6; PL 41, 284.

I vescovi sono i successori degli Apostoli nel compito di guidare la Chiesa; attraverso gli Apostoli partecipano alla missione dello stesso Cristo. Come afferma la *Lumen gentium*: «Cristo, consacrato e mandato nel mondo dal Padre (cfr. Gv 10, 36), per mezzo dei suoi apostoli ha reso partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi»⁵⁷. Il decreto *Presbyterorum Ordinis* continua la frase dicendo: «la cui funzione ministeriale fu trasmessa in grado subordinato ai presbiteri, affinché questi, costituiti nell'ordine del presbiterato, fossero operatori dell'ordine episcopale, per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo»⁵⁸. Perciò, l'ecclesialità dei presbiteri segue quella del corpo episcopale.

Parlare di corpo episcopale evoca immediatamente l'immagine della Chiesa universale. Questa appare strutturata secondo il binomio «ministero ordinato – popolo fedele», nel quale il ministero si manifesta come un corpo di vescovi, con capo il Papa, avente l'ordine dei presbiteri ed anche i diaconi come necessari collaboratori. Questo non è tutto, perché la Chiesa universale è, allo stesso tempo, presente nelle chiese particolari, che sono sua parte integrante. Nelle chiese particolari la struttura «ministero ordinato – popolo fedele» si concreta in «funzione capitale del vescovo (con l'inalienabile aiuto del presbiterio) – porzione del popolo fedele». In effetti, non si potrebbe dar vita e strutturare una chiesa particolare indipendentemente dal sacerdozio gerarchico: non vi sarebbe tale chiesa; non vi sarebbe Eucaristia, né garanzia di autenticità nella trasmissione della fede apostolica. Qui si inserisce la missione dei presbiteri: insieme alla funzione capitale sono elementi essenziali della chiesa particolare. Perciò, nella definizione che il Concilio dà della diocesi, che è il prototipo di chiesa particolare, si dice: «La diocesi è una porzione del Popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del vescovo coadiuvato dal presbiterio»⁵⁹.

La dipendenza gerarchica del presbitero dal proprio vescovo e l'unione con lui hanno a fondamento il sacramento dell'ordine; partecipa alla missione apostolica affidata al vescovo, ma riceve questa

⁵⁷ LG 28a.

⁵⁸ PO 2b.

⁵⁹ *Christus Dominus*, 11a.

partecipazione con l'ordinazione sacerdotale⁶⁰. Non è solo il risultato di una divisione amministrativa di funzioni ministeriali.

Questo non significa che di per sé il sacramento dell'ordine faccia dipendere gerarchicamente il presbitero da un determinato vescovo – il che è successivo – ; ma significa che l'essere costituito come cooperatore dell'ordine episcopale implica la dipendenza nelle sue funzioni presbiteriali dal ministero episcopale. Saranno i criteri di organizzazione ecclesiastica – attualmente, l'incardinazione e l'assegnazione di un incarico o di un ufficio pastorale – a determinare il modo concreto di questa dipendenza dal ministero episcopale. In ogni caso continuerà a valere il principio più radicale enunciato dalla *Lumen gentium*: «Per ragione quindi dell'ordine e del ministero, tutti i sacerdoti, sia diocesani che religiosi, sono associati al corpo episcopale e, secondo la loro vocazione e la loro grazia, sono al servizio del bene di tutta la Chiesa»⁶¹.

Il fatto che i presbiteri per l'ordinazione sacerdotale siano cooperatori dell'ordine dei vescovi, implica un'importante conseguenza: la speciale relazione che li unisce al Romano Pontefice. In effetti, l'ordine episcopale costituisce un collegio, che necessariamente include il successore di Pietro come capo. Coloro pertanto che sono necessari collaboratori di questo ordine, sono convertiti automaticamente in particolari collaboratori del Papa.

Da parte del Romano Pontefice questo si manifesta non solo nell'affetto e nell'attenzione particolare verso tutti i sacerdoti del mondo – Giovanni Paolo II lo dimostra tutti i giorni –, ma anche nel fatto che, per l'esercizio del *munus petrinum* nella Chiesa universale, il Papa si serve dell'aiuto dei presbiteri, che provengono da ogni parte del mondo e conservano i legami che li uniscono ai loro ordinari, senza bisogno di venire incardinati alla diocesi di Roma.

Da parte dei presbiteri questo fatto implica, tra l'altro, che ciascuno cerchi di essere realmente in sintonia con il Romano Pontefice.

⁶⁰ «La entrada en ese 'orden', que les hará posible el cumplimiento de la misión que Cristo les ha confiado como a cooperadores del orden episcopal, tiene lugar mediante su consagración por el sacramento del Orden. Es a través de esa consagración como el presbítero empalma con la misión de los Apóstoles, misión que también los presbíteros reciben directamente de Cristo» (N. LOPEZ MARTINEZ, *El Presbiterado en la misión de la Iglesia*, cit. 52).

⁶¹ LG 28c.

ce e faccia tutto il possibile perché tutti i fedeli accolgano sinceramente gli insegnamenti del Papa e facciano proprie le sue intenzioni.

b) *Fraternità sacramentale che unisce tutti i presbiteri*

«In virtù della comune ordinazione e della missione tutti i presbiteri sono fra loro legati da un'intima fraternità»⁶². La loro posizione ecclesiale non solo si configura come servizio al sacerdozio regale di tutti i fedeli e come collaborazione al corpo episcopale, ma anche come particolare fraternità con tutti i sacerdoti. Ciò significa che al vincolo fraterno che unisce tutti i fedeli cristiani si aggiunge una modalità derivante dal sacramento dell'ordine. Un sacerdote non può mai essere un estraneo per un altro sacerdote.

Il Concilio parla solo di fraternità e non di collegialità presbiteriale, perché, anche se ci si può riferire ad un *ordo presbyterorum*, in modo analogo a come si parla dell'*ordo episcoporum*, questi ultimi, però, formano un corpo o collegio, la cui struttura non è trasferibile all'*ordo presbyterorum*. Si tratta, comunque, di una fraternità sacramentale, basata sulla comune ordinazione e che comprende tutti i sacerdoti, anche i vescovi. Una manifestazione di ciò si ritrova nei primi secoli della Chiesa: era frequente — gli epistolari di san Cipriano e sant'Agostino lo provano — che i vescovi si rivolgessero ai presbiteri della propria o di altre diocesi chiamandoli *compresbyteri*. I presbiteri, pur essendo vivamente consapevoli di appartenere alla propria chiesa particolare, si sentivano in una speciale relazione con i sacerdoti di altre chiese, in una prospettiva più universale. Lo confermano le conclusioni delle ricerche di Albano Vilela sui sacerdoti nel secolo III che, in relazione alla loro apertura verso la Chiesa universale, riferisce: i loro rapporti con i sacerdoti delle altre chiese si manifestavano nei contatti epistolari, anche con i vescovi, nello scambio di informazioni sulla Chiesa universale, nel modo in cui accoglievano i sacerdoti che giungevano da altre parti⁶³.

⁶² LG 28c.

⁶³ «Les rapports des prêtres avec d'autres églises se manifestent concrètement par des contacts épistolaires, par l'information sur l'Eglise universelle, par la participation aux conciles 'provinciaux', par le jugement des prêtres et par l'accueil fait aux prêtres étrangers. Des prêtres écrivent aux évêques d'autres églises. Ceux-ci, de leur côté, s'adressent souvent aux prêtres d'ailleurs. Parfois, en recevant des lettres ou en

Se questo vincolo che unisce i sacerdoti deriva immediatamente dal sacramento dell'ordine, vuol dire che è precedente ed è la base dei legami che uniscono quelli che sono incardinati nella stessa diocesi. La naturale affinità che vi è tra quelli che sono dello stesso luogo è subordinata a questo vincolo di fraternità sacramentale, che impedisce un atteggiamento di prevenzione, e ancor meno di rifiuto, per i presbiteri di altra provenienza, poiché contrasterebbe con il nucleo stesso della fraternità sacerdotale.

Avere un orizzonte universale è un'esigenza radicale di ogni sacerdote. Le parole iniziali del numero 10 del decreto *Presbyterorum Ordinis* mi sembrano la conclusione più adeguata di quanto detto. «Il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell'ordinazione non li prepara a una missione limitata e ristretta, bensì a una vastissima e universale missione di salvezza, 'fino agli ultimi confini della terra' (Atti 1, 8), dato che qualunque ministero sacerdotale partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli apostoli. Infatti il sacerdozio di Cristo, di cui i presbiteri sono resi realmente partecipi, si dirige necessariamente a tutti i popoli e a tutti i tempi, né può subire limite alcuno di stirpe, nazione o età».

les écrivant, les prêtres et l'évêque restent unis dans la même adresse, comme il ressort du 'corpus' épistolaire de saint Cyprien. En l'occurrence, les prêtres sont souvent appelés 'coprêtres' des évêques» (A. VILELA, *La condition collegiale des prêtres au III siècle*, Beauchesne, Paris 1971, 402-403).

Pagina bianca

ASPETTI DELLA DOTTRINA SULLA GRAZIA GIUSTIFICANTE IN SANT'ALBERTO MAGNO

Alfonso CHACÓN

Sommario: I. *Introduzione* - II. *Verso l'unione con Dio attraverso un accidente* - III. *Lo Spirito Santo, santificatore e causa delle realtà gratuite* - IV. *Considerazioni sulla grazia creata* - V. *La vita divina nella creatura* - VI. *Giustificazione e virtù: riassunto di dottrina* - VII. *La grazia come perfezione della natura*.

I. Introduzione

Dal punto di vista della storia dottrinale, lo studio di un contemporaneo di san Tommaso è sempre utile per acquisire una maggiore conoscenza del mondo in cui il Dottore Angelico si trovò ad operare. Un tale studio giova alla comprensione della grandezza intellettuale del santo di Aquino; la teologia di Alberto, nell'impegno di assumere la filosofia aristotelica, dà allo studioso la possibilità di prendere atto dello stato in cui si trovava l'antropologia soprannaturale nella seconda metà del tredicesimo secolo.

Negli sviluppi della teologia albertiana che riguardano l'antropologia soprannaturale si mettono in evidenza sia il suo tentativo di restaurare la dottrina dello Stagirita — ed ecco «il principale merito scientifico del gran Dottore Universale», nell'opinione di M. Grabmann¹ — sia le tendenze e ispirazioni neoplatoniche di sant'Alberto². E' in quest'ultima linea di sviluppo dottrinale dove,

¹ Cfr. M. GRABMANN, *Historia del Teología Católica* (trad. spagn. di *Die Geschichte der katholischen Theologie*), parte I, cap. II, n. 6, Madrid 1940, 90.

² Cfr. *Ibidem*, 91.

a mio avviso, troviamo i più preziosi spunti teologici, suscettibili di ulteriori approfondimenti.

Recenti e validi studi sulla dottrina di san Tommaso riguardo le realtà soprannaturali³, che hanno tenuto conto della centralità del concetto di partecipazione in alcune impostazioni teologiche dell'Aquinate, hanno messo l'accento sul contenuto trinitario della grazia. La filiazione divina adottiva, in Tommaso, è concepita come partecipazione a quella naturale della seconda Persona della Trinità; l'uomo «giustificato» è figlio del Padre nel Figlio per opera dello Spirito Santo; partecipa cioè, in un modo ineffabile, alla filiazione di Cristo: è figlio di Dio *in Christo*, usando la terminologia paolina. Tale impostazione di san Tommaso è più vicina alla concezione albertiana di quanto si possa supporre. Nella linea dei lavori sopra accennati, è un dato acquisito che nello studio della dottrina di san Tommaso si può — anzi, forse si deve — concepire l'azione «divinizzante» come una misteriosa assunzione della creatura nell'ambito della Trinità. Donde, senza intaccare in nessun modo la necessaria affermazione dell'unità di azione delle divine Persone nelle opere «ad extra», si riesce a capire come sia lo Spirito Santo colui che santifica la creatura razionale formando in essa un'immagine del Verbo, una partecipazione del Figlio in quanto è Figlio, di modo che nel Figlio diventiamo figli del Padre. La necessaria elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale per raggiungere la vita eterna si realizza *in via* mediante la ricezione della grazia divina, che in lui risiede come forma, accidentale sì, ma della massima ricchezza. San Tommaso concepisce la grazia giustificante come *habitus entitativus* perfezionante l'anima stessa nella sua essenza.

Quest'elemento creato non dev'essere trascurato nello studio della teologia albertiana. E' ovviamente qui, inoltre, che troviamo maggiormente sviluppati gli elementi aristotelici riscontrabili nel nostro autore. Una gran parte della dottrina di sant'Alberto sulla vita soprannaturale riguarda gli elementi soprannaturali creati. Noi, nella trattazione sintetica che ci accingiamo ad iniziare, avremo ben presente quest'elemento creato senza trascurare la dimen-

³ Si veda ad esempio F. OCARIZ, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, «Scripta Theologica» VI-1 (1974) 363-390.

sione trinitaria che possiede. La perfezione che la grazia comporta, e principalmente l'unione con Dio che ne deriva, costituiranno l'oggetto principale di questo lavoro.

II. Verso l'unione con Dio attraverso un accidente

La grazia è una somiglianza della bontà divina mediante la quale siamo «riconciliati ed uniti» a Dio stesso⁴. L'*unione* con Dio è un ricco concetto albertiano che si ritrova spesso nelle sue opere. Radicato nella fede, scorgiamo qui un elemento neoplatonico che s'impone in questa espressione, presentata nel Commento alle Sentenze sotto una considerazione diversa della grazia stessa rispetto alla sua entità formale: «La grazia può essere considerata in una doppia maniera: in quanto informa il soggetto e l'atto, e così è un accidente (...); e in quanto è una certa somiglianza della divina bontà, che fa l'anima — e ciò in cui essa si trova — gradita a Dio»⁵.

Ci troviamo qui di fronte alle due «anime» della teologia albertiana. Da una parte la forte spinta aristotelica non permette all'autore di concepire la grazia in un modo diverso dalla «forma inerente»; dall'altro, l'influsso agostiniano e neoplatonico lo porterà ad insistere sul carattere di «somiglianza» divina, di partecipazione nuova all'essere divino, come mezzo imprescindibile per l'unione con Dio, per il ritorno verso di Lui d'accordo con il grado particolare che occupa nell'ordine della creazione; e dunque, come lo strumento per «avere» le divine Persone; forse per questo motivo Alberto preferisce caratterizzare la grazia come *perfectio* anziché come *accidens*⁶.

Se ci soffermiamo sull'aspetto della grazia ora indicato, si riesce a capire, dalla peculiare prospettiva agostiniana, che chi possiede la grazia si trova alla presenza di Dio: «Ci sono altre creature che, a causa della somiglianza con la bontà divina dalla quale sono state create, non sono mai separate da Dio, ma quando si possiedo-

⁴ *Summa Theologiae*, II, tr. 16, q. 98, m. 1, sol.; B 33, 225 a.

⁵ *In IV Sent.*, d. 14, a. 1, ad 1; B 29, 441-442.

⁶ Cfr. H. DOMS, *Die Gnadenlehre der sel. Albertus Magnus*, Breslau 1929, 87-88.

no tali creature si ha anche Dio stesso: di questo tipo è la grazia *gratum faciens*⁷.

«Essere con Dio e in Dio»: ecco un'altra espressione impiegata per lo stesso concetto. *Inesse (Deum) per gratiam optimus modus est, ideo quia super communem modum quo in omnibus essentialiter est, addit specialem modum quo homo est cum Deo et in Deo*⁸. Non si deve, comunque, separare troppo la causalità formale della grazia dalla peculiare presenza divina che comporta. Nel concepirla come «mezzo» di unione con Dio, sant'Alberto ricorda che la grazia è «mezzo che eleva la nostra potenza, nella sua qualità di abito che realizza la *potentia merendi* mediante la quale progrediamo e siamo elevati fino a Dio stesso»⁹; tale mezzo ci risulta necessario poiché Dio non trova in noi niente che ci renda degni della sua inabitazione: questo mezzo è dono dello Spirito Santo, grazie al quale lo stesso Spirito è in noi¹⁰.

Quando sant'Alberto risponde alla domanda se la grazia sia sostanza o accidente, riesce a riunire in una sola risposta gli elementi che lo caratterizzano come aristotelico e agostiniano: «la grazia è un abito e una qualità che perfeziona l'uomo in ordine alle opere meritorie che sono degne della vita eterna; la quale (grazia)

⁷ «Quaedam sunt creaturae quae propter similitudinem bonitatis divinae, a qua creatae sunt, numquam sunt a Deo separatae, sed semper ipsis habitis habetur Deus, sicut est gratia gratum faciens»: *In I Sent.* d. 1, a. 12, ad q. 3, ad 3; B 35, 30; nel testo di sant'Alberto la grazia appare come realtà che, una volta posseduta, ci fa amare Dio stesso; cfr. M. -J. CONGAR, *Albert le Grand théologien de la grâce sanctifiant*, «La vie spirituelle» 34 (1933) 132.

⁸ *Summa Theologiae*, I, q. 71; B 31, 745. Cfr. H. DOMS, *o. c.*, 17. Chiedo scusa ai lettori per le lunghe citazioni latine che troverà nel testo; mi è parso preferibile rispettare la lingua originale nel tentativo di rispecchiare meglio il pensiero di sant'Alberto.

⁹ «Cum dicitur, quod inter mentem nostram et Deum nihil medium est, hoc intelligitur de medio sistente nos, ita quod non perveniamus usque ad ipsum (...). Sed potest esse medium ex parte nostra, tale scilicet quod sit medium elevans potentiam nostram ut habitus perficiens potentiam merendi, quo procedimus et elevamur usque ad ipsum»: *Summa Theologiae*, II, tr. 16, q. 98, m. 1, ad 2; B 33, 225 b.

¹⁰ «Medium autem quod est ibi, videlicet gratia et habitus, est propter nos: quia scilicet in nobis nihil invenit Deus quo digni sumus in habitatione sua. Hoc est enim donum Spiritus Sancti, cum quo ipse Spiritus in nobis est, sicut dicitur, ad Roman. VIII, 15: *Sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater)*. Et ibidem, v. 16: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei*. Oportet igitur, quod gratia sit gratum faciens quae format nos in filios Dei»: *Ibidem*, ad 3; B 33, 225 b.

Dio opera in noi senza di noi; essa informa la volontà prevenendola affinché possa procedere alle opere meritorie. Come l'abito che è la virtù eleva la potenza affinché possa procedere all'atto perfetto della virtù, così anche l'abito della grazia eleva sia l'anima che agisce sia la sua opera, in modo da renderla degna della vita eterna. L'uomo, dunque, non può da sé avere la grazia, ma soltanto per un dono gratuito divino, poiché non può procedere dall'uomo, cioè essere in lui, il fatto di essere degno della vita eterna, ma questo lo deve ricevere dal gratuito dono divino, con il quale Egli inabita in lui, essendo Dio l'unico ad avere potere in ordine agli atti meritori»¹¹. La dipendenza totale della creatura nell'agire soprannaturale va di pari passo con l'immenso dono della presenza inabitante della Trinità, da quando la creatura accetta pienamente la sua dipendenza nell'agire per il raggiungimento del massimo bene.

In base a quest'assoluta dipendenza la creatura umana riuscirà a raggiungere una perfezione che eccede le sue capacità naturali. Infatti la Scrittura caratterizza il creato come *vanità* e per Alberto questo è indubitabile se si considera la sua *vertibilitas*. Ma non va dimenticato che se è «vertibile», cioè capace di scegliere il male, perché *ex nihilo*, è anche *ex Deo* e per questo può avvicinarsi alla verità e raggiungerla.

I testi albertiani hanno permesso a H. Doms — e dopo di lui a Congar — di impostare i problemi della grazia nella più ampia prospettiva dei rapporti Creatore-creazione. In questa sono diversamente distribuiti i gradi di perfezione secondo la *processio bonitatis divinae in entia*; ogni creatura dunque è più o meno lontana, in una prospettiva ontologica, dal suo principio, verso il quale necessariamente tende¹². Tale tendenza sarà, nelle creature irrazionali, quella alla permanenza nell'essere (e siamo adesso nell'ottica aristotelica) come perfezione propria: essa non è altro che una tendenza verso Dio. L'uomo invece raggiunge la sua perfezione *in Deo et cum Deo*, e in questa direzione si muovono le sue tendenze. La grazia è il mezzo assolutamente necessario per ottenere tale perfezione, che comporta non già il *bene esse* ma che *est de perfectione esse: dico autem de perfectione esse secundum quod Boethius, dicens in libro de Consolatione philosophiae quod 'esse est quod retinet ordi-*

¹¹ *Ibidem*, m. 2, sol.; B 33, 227 b.

¹² Si veda ad esempio *In I Sent.*, d. 14, a. 1; B 25, 391.

nem servatque naturam'. Cui esse opponitur peccatum ut dicit Augustinus¹³.

È senz'altro la visione globale della creazione, che tende alla perfezione, a permettere a sant'Alberto di trovare il «luogo» per trattare sulla grazia. Vediamo come si esprime prendendo spunto dallo Pseudo-Dionigi: *Cum autem ad se convertit — sc. ad congregantis Patris unitatem et deificam simplicitatem —, unumquodque convertit secundum propriam analogiam, scilicet existentia tantum secundum proprium et naturalem appetitum et motum, viventia secundum vitalem appetitum et motum, sensibilia secundum sensibilem appetitum et motum, intellectualia autem secundum intellectualem voluntatem et motum; ut ibidem dicit Dionysius. Sed voluntatem rationabilem ad se perfecte non convertit nisi per gratiam; et sic a tali inesse accipitur inesse per gratiam*¹⁴. Così l'*in esse per gratiam* differisce dagli altri modi di essere comuni alle altre creature. Torneremo sull'argomento.

III. Lo Spirito Santo, santificatore e causa delle realtà gratuite

E' chiaro nella dottrina di sant'Alberto che la missione di una Persona divina nell'anima del giustificato ha un carattere manifestativo della vita intratrinitaria; infatti l'essere non è che il *cognosci ab alio esse* secondo la dottrina agostiniana¹⁵. La processione temporale è strettamente collegata a quella eterna. Quest'ultima «è l'emanazione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio in modo che si costituisca come Persona divina, non dunque al di fuori dell'Essere divino. La processione temporale, invece, è significativa di questa emanazione e si realizza in rapporto a qualcosa di estrinseco alla divinità, poiché ha come fine la santificazione della creatura, la conduzione e l'istruzione della creatura sull'eterna processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, mediante l'effetto,

¹³ *Summa Theologiae*, I, q. 71, ad 1; B 31, 745.

¹⁴ *Summa Theologiae* I, q. 70, m 4, ad 5; B 31, 739.

¹⁵ «Sicut Spiritui Sancto donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci, quod ab illo procedat»: AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 4, c. 20, n. 29; CC 50, p. 199, vv. 101-102.

e il modo in cui questo si verifica»¹⁶. La santificazione è messa in relazione con un particolare modo di percezione – non soltanto intellettuale, ma anche vitale¹⁷ –, più profonda della processione dello Spirito Santo: così la vita soprannaturale ha una qualche dimensione trinitaria.

La grazia creata realizza uno dei risvolti contenuti nel concetto di missione, e cioè la relazione fra l'inviato e il suo mittente, mediante l'appropriazione di essa stessa e dei suoi atti ad una Persona. Così si adempie la categoria di segno pratico, rappresentativo di quella relazione trinitaria. Su questo punto che riguarda la teologia delle missioni in sant'Alberto, purtroppo non ci possiamo soffermare.

La realtà della grazia creata richiede la presenza dello Spirito come causa principale della vita e delle azioni che porta con sé. Ogni azione che procede dalla grazia è di una «virtù infinita», è un «atto infinito»¹⁸, giacché così è l'unione dell'uomo con Dio, e la possibilità stessa del merito di un premio eterno: il mondo soprannaturale comporta una partecipazione all'infinita intimità di Dio come meta che si trova al di là dell'umano, e si compone di «atti infiniti», necessari per raggiungere l'Infinito. È dunque doverosa la presenza di un agente infinito, qual'è lo Spirito Santo, poiché la «virtù infinita» dell'agente è quella dello Spirito Santo

¹⁶ «Dicendum, quod una et eadem est processio aeterna et temporalis geminata per modum; aeterna enim significatur in temporalibus. Sed aeterna est emanatio spiritus sancti de patre et filio, ut sit divina persona, et non est ad aliquid extrinsecum divinitati. Temporalis autem est eiusdem emanationis significatio et est ad extrinsecum divinitati, quia ad rationalem creaturam sanctificandam et reducendam et instruendam per effectum et modum effectus de aeterna processione spiritus sancti a patre et filio»: *Summa Theologiae* I, tr. 7, q. 32, cap. 2, l. sol.; C (= ed. Coloniensis) 24, 1, p. 256, vv. 45-52.

¹⁷ Cfr. *In I Sent.*, d. 15, a. 16, ad 2; B 25, 432 a.

¹⁸ «Operatio talium donorum (i. e., Spiritus Sancti) est virtutis infinitae; virtus autem infinita nulli creato convenire potest, et ideo dona sine spiritu sancto virtutem infinitam non haberent. Negari autem non potest, ut dicit DAMASCENUS, quin operans sit, ubi per virtutem propriam operatur. Unde apparet infinitus actus, ibi necesse est esse infinitam virtutem et operantem virtutis infinitae. Est autem infinitus actus coniungere hominem deo ad beneplacitum voluntatis et posse mereri aeternum praemium. Unde non potest esse nisi virtutis infinitae, quae non est nisi divinae personae essentialiter, potentialiter et praesentialiter operantis, ad quod dona ex parte nostra disponunt, sed actum nec ex se nec ex nobis elicere possunt sine spiritu sancto»: *Summa Theologiae*, I, tr. 7, q. 32, cap. 1, l. ad 6; C 24, 1, p. 252, vv. 59-72.

presente per essenza, presenza e potenza nell'uomo. La creatura razionale né per sé, né in virtù dei suoi doni, può realizzare gli atti della vita soprannaturale; Pietro Lombardo¹⁹ insisteva sulla necessità della presenza dello Spirito Santo, fino al punto di non considerare l'esistenza nell'uomo dell'effetto soprannaturale creato. Sant'Alberto ritiene assolutamente necessario questo effetto creato, ma sottolinea anche fermamente la presenza della Persona divina nella vita soprannaturale della creatura come elemento imprescindibile²⁰. Non è sufficiente affermare, dice, che lo Spirito Santo è presente negli effetti creati — e tali sono i suoi doni — soltanto quale causa agente ma esterna: si deve dire inoltre che è presente *in* essi e *con* essi; si tratta di una presenza personale²¹.

Cercando una comparazione nel creato, si può dire che l'artista — o l'arte — è presente nella sua opera, o l'uomo generoso nella sua elemosina, ma soltanto come causa agente e non come «in persona» «dentro» l'operato che, inoltre, è sempre limitato. Ma i paragoni con la vita soprannaturale non reggono, poiché questa è fatta di «atti infiniti», e dunque ci muoviamo in una prospettiva ben diversa da qualsiasi raffronto. Nell'ambito della gratuità, la processione temporale dello Spirito — la sua presenza personale — ha come finalità un'azione infinita: la «santificazione» e la «con-

¹⁹ Cfr. P. LOMBARDUS, *Libri IV sententiarum*, I, d. 14, c. 2, nn. 1-5, Grottaferata 1971, I, 127-128.

²⁰ Oltre alla citazione della Somma Teologica poco prima trascritta, si veda *In I Sent.*, d. 37, a. 5, ad 2; B 26, 236; d. 15, a. 16, sol., et ad 1; B 25, 432.

²¹ «Ad aliud dicendum, quod in creaturis in effectibus artis vel naturae virtus artificiatum divisa est a virtute artis et opificis, et propter hoc non oportet, quod artifex vel opifex procedat in opus. Sed in gratuitis ad hoc fit processio spiritus sancti, ut in eo in quo procedit, operetur operationem virtutis infinitae. Et ideo necesse est procedere spiritum in ipso et cum ipso dono. Procedit enim, ut dicit Augustinus, ad sanctificandam et reducendam creaturam rationalem. Quae sanctificatio et reductio fieri non potest, nisi per actum virtutis infinitae, quia deus et creatura rationalis non reducta distant in infinitum»: *Summa Theologiae*, I, tr. 7, q. 32, cap. 1, I, ad 7; C 24, 1, p. 252, vv. 76-87. Le preposizioni *in* e *cum* sono anche, nel Commento alle Sentenze del Lombardo, impiegate in senso opposto, cioè: *nello* Spirito e *con* lo Spirito sono dati i doni di grazia: «In donatione Spiritus Sancti duo sunt. Unum quod est donum principale, quod est Spiritus Sanctus datus: aliud est donum quod datur in alio; *In illo* dico, quia ipse secundum Augustinum est donum in quo omnia dantur: *cum illo* autem dico, quia gratia infunditur Spiritus Sancti, et respectu illius quod datur in dono Spiritus Sancti, et cum ipso, ponitur operatio Patris et Filii et Spiritus Sancti: quia hoc est effectus in creatura substantialiter differens a Spiritu Sancto»: *In I Sent.* d. 15, a. 2, ad 2; B 25, 412 b.

duzione» della creatura alla causa infinita dalla quale procede; e questo può essere frutto solamente di un agente infinito, come si è visto sopra, giacché Dio e l'uomo sono infinitamente separati se consideriamo le rispettive essenze.

L'effetto soprannaturale creato è, per il nostro autore, manifestativo di qualche aspetto della vita intratrinitaria. La processione dello Spirito Santo si manifesta nei suoi doni, «nei quali Egli è presente, per essenza, per potenza e per presenza»²². Sant'Alberto impiega qui, senza difficoltà, quest'espressione caratteristica della presenza comune dell'Essenza divina applicandola ad una Persona, come ad indicare che i doni dello Spirito Santo sono manifestativi della spirazione passiva all'interno della Trinità, indipendentemente dal fatto che la Trinità tutta è la causa di questi doni, e si fa presente nell'anima del giusto.

Lo Spirito Santo si fa presente solamente nei santificati. Esistono doni soprannaturali che sono segno inequivoco dell'azione di un agente non creato; il capitolo dodicesimo della prima lettera ai Corinzi annovera i doni gratuiti chiamati nel Medioevo grazie *gratis datae*: il dono delle lingue, quello dei miracoli o delle guarigioni portentose, ecc.; si tratta qui di manifestazioni dello Spirito Santo *ad utilitatem* che, come insegna san Gregorio Magno²³, dimostrano la santità dell'agente (cioè dello Spirito Santo) mediante la santità della persona che lo riceve, o quella della Chiesa: la grazia dei miracoli, ad esempio, manifesta la santità della Chiesa.

Queste grazie speciali manifestano la processione eterna dello Spirito Santo; ma la grazia *gratum faciens* non ottiene soltanto questo effetto; in essa, a differenza delle grazie *gratis datae* si manifesta la Persona stessa dello Spirito Santo attraverso un atto proprio — l'unione con Dio — di modo che solo in questo dono — e non nelle altre grazie, pur pienamente gratuite — si fa personalmente

²² Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 32, tr. 7, q. 32, cap. 1, I, ad 6; C 24, 1, p. 252. Anche in altri luoghi si impiega l'espressione «(Spiritus Sanctus) est essentialiter, praesentialiter, potentialiter» ma in riferimento all'Essenza divina e non alla terza Persona (Cfr. *In I Sent.*, d. 37, a. 5, ad 2). Invece il testo sopra tradotto, a mio avviso, riguarda la presenza dello Spirito Santo in quanto strettamente collegata ai doni soprannaturali ricevuti dalla creatura. Si veda anche *Summa Theologiae*, I, q. 32, dove si esprime dicendo che lo Spirito Santo è *personaliter et essentialiter* presente all'anima in grazia, in contrapposizione alla sua presenza comune.

²³ Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Job*, l. 2, c. 56, n. 91, PL 75, 598 C.

presente²⁴. Senza dubbio ogni dono ricevuto da Dio Padre *convertit ad congregantis Patris unitatem et deificam simplicitatem*²⁵, ma non tutti sono *manifestatio (...) procedentis spiritus per proprium eius actum* se non quei doni che santificano l'anima²⁶.

Il dono soprannaturale creato e giustificante va sempre unito ad una Persona divina che è inviata, se si tratta propriamente di una missione²⁷: *eo modo dicitur filius etiam datus, non quod tantum datum sit aliquid, quod habetur sine ipso, sed quia ipse in dato datur*²⁸. Ciò è la logica conseguenza dell'affermazione che nell'effetto della missione temporale si manifesta la processione eterna intratrinitaria di una Persona, e che in questa manifestazione è necessariamente contenuta la Persona divina che procede²⁹. Perciò «la persona alla

²⁴ «Ad illud quod ulterius quaeritur, dicendum, quod processio spiritus sancti dupliciter dicitur, scilicet simplex manifestatio processionis aeternae per signum, et sic procedit spiritus sanctus in donis gratis datis. Et est etiam manifestatio processionis aeternae simul et procedentis spiritus per proprium eius actum, quem non operatur nisi in illis in quibus habitat per inhabitantem gratiam, et hoc modo non procedit nisi in donis gratum facientibus»: *Summa Theologiae*, I, tr. 7, q. 32, cap. 1, II; C 24, 1, pp. 252 v. 90-253 v. 2.

²⁵ PSEUDO-DIONYSIUS, *De coelesti hierarchia*, 1, 1, PG 3, 129 BC.

²⁶ *Summa Theologiae*, I, tr. 7, cap. 1, II; C 24, 1, p. 252, vv. 90-93.

²⁷ Sant'Alberto distingue fra la «missio simpliciter» e la «missio secundum quid», che non comporta né la grazia santificante, né la missione di una Persona. Il miglior conoscitore della dottrina di sant'Alberto sulla grazia, riassume così l'insegnamento albertiano su questo punto: «Wenn Albert die Notwendigkeit der heiligmachenden Gnade für die missio im eigentlichen Sinne betont, so verkennt er doch nicht, dass er auch Gnadengaben gibt, die mit der Verleihung der gratia gratum faciens nicht verbunden, wohl aber dem Sohne oder dem hl. Geiste besonders zu approprieren sind. So kann Gott z. B. eine Offenbarung in die Seele ohne die heiligmachende Gnade eingießen. Auf diese Weise kommt Albert zur Unterscheidung eine missio sc. quid von der eigentlichen missio simpliciter, bei welcher letzterer stets auch die inhabitatio personae divinae, nicht nur der besondere effectus in creatura gegeben ist. Diese missio sc. quid lehrt Albert nicht nur vom Sohn, sondern auch vom hl. Geiste. Derselbe effectus in der Kreatur kann nun verschiedenen Personen approprierbar sein. Die Weisheit z. B. manifestiert ad actum comparata den Sohn, in comparisone ad finem jedoch die Sendung des hl. Geistes. Beide Personen können sich in einer einzigen Wirkung als gesandt manifestieren, sicut etiam uterque mittitur ad rationalis creaturae reductionem et sanctificationem. Der Gedanke der reductio creaturae in Deum als Ziel der missio temporalis der göttlichen Personen erscheint in Alberts Schriften immer wieder als Leitgedanke. Er stammt aus Ps.-Dionysius und vielleicht Augustin, und ist von Albert besonders im Kommentar zu der coel. hier. ausgesprochen»: H. DOMS, *o. c.*, 63-64.

²⁸ *In I Sent.*, d. 15, a. 16, sol et ad 1; B 25, 432; cfr. H. DOMS, *o. c.*, 67.

²⁹ «Hier wird hervorgehoben: 1) In dem Effekt der missio temporalis wird die processio aeterna, der innergöttliche Hervorgang, manifestiert. 2) In dieser Manife-

quale è effettuata la missione si comporta adesso nei confronti di Dio in virtù dell' *effectus gratiae creatae* in un modo simile alla *processio aeterna* (...). In questo senso si comprende come lo Spirito Santo realizzi nell'anima il suo *proprius actus*³⁰.

La Persona divina è presente come «donata» là dove ci sono atti della vita soprannaturale dell'uomo giusto: altrimenti la stessa donazione non avrebbe senso; il solo dono creato non è in grado di agire, ma soltanto di causare formalmente la disposizione all'agire soprannaturale, che ha come unica causa proporzionata la Persona divina; questa è data nel dono creato e agisce in lui³¹.

Nella missione della seconda e terza Persona si deve considerare non soltanto l'origine eterna di quella data Persona e l'effetto soprannaturale creato, ma anche la particolare relazione di presenza della Persona inviata con il soggetto che la riceve: «sant'Alberto afferma chiaramente la presenza della Persona inviata nella missione»³²; e la grazia *gratum faciens* è mezzo indispensabile a quella presenza personale: *Filius in missione quae simpliciter missio est, debet cognosci de alio esse et nobiscum esse*³³; e anche: *non dicitur missus Filius nisi in donis gratiae gratum facientis in quibus est in homine*³⁴.

station ist notwendig die hervorgehende göttliche Person enthalten. Es ist also, (...) noch besonders hervorgehoben wird, ein zeitlicher Effekt gegeben, in dem der zeitlose, ewige göttliche Akt der Hervorgangs der göttliche Person manifestiert und enthalten ist. Die manifestatio processionis aeternae wird ebda ad 5 (S.Th. I, q. 32, m. 1, ad 5) folgendermassen geschildert: per illum (enim) effectum habitudo aliqua et modus habendi se specialis ad Deum in creatura generatur, ex quo modo habendi processio Spiritus manifestatur. Die Person, zu welcher die Sendung erfolgte, verhält sich also kraft des effectus gratiae creatus jetzt zu Gott in einer der processio aeterna ähnlichen Weise. Denn dies kann das manifestare allein bedeuten. In diesem Sine heisst es, der hl. Geist wirke in der Seele seinen proprius actus»: H. DOMS, o. c., 63.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ «Si enim in dono non daretur persona divina ut operans, caderet a fine datio et missio; finis enim dationis et missionis est sanctificatio et reductio creaturae rationalis, quam solum donum facere non potest nisi dispositive, sed oportet, quod persona divina in dono operetur. Unde Ioh. XIV (23) dicitur: "Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus"»: *Summa Theologiae*, I, tr. 7, q. 32, cap. 2, a. 1, III, ad 5; C 24, 1, p. 255, vv. 89-97.

³² P. RIBES MONTANÉ, *La inhabitación de la Santísima Trinidad según san Alberto Magno*, Barcelona 1967, 91.

³³ *In I Sent.*, d. 17, a. 2, ad 1; B 25, 468 b.

³⁴ *In I Sent.*, d. 17, a. 2, sol.; B 25, 468 a.

IV. Considerazioni sulla grazia creata

Da buon aristotelico, sant'Alberto non può non rifiutare qualsiasi spiegazione della grazia in cui essa non sia considerata una forma che realizza la santificazione³⁵. Qualcosa si è già detto sulla necessaria connessione fra la donazione delle Persone divine e l'effetto creato: per sant'Alberto sono inscindibili. L'infinita dignità dell'agente dell'*opus recreationis* non è argomento sufficiente per rinunciare alla considerazione della necessaria formalità della grazia, benché sia vero che è caratteristico del Primo Agente operare senza mezzo; infatti, non è «l'indigenza» di Dio a far sì che abbiamo bisogno di un mezzo di santificazione, ma è la creatura ad esigerlo. La donazione della grazia, o gratificazione, è orientata a fare «grato» a Dio quello che procede da noi, giacché questo, da sé, è insufficiente a tale fine³⁶.

Vi è una preoccupazione latente nell'impostazione dei trattati sulla grazia che procedono dalla mano del *Doctor Universalis*: controbattere qualsiasi interpretazione di tipo «lombardiano» che identifichi la grazia con una delle divine Persone³⁷; unitamente alla forte tendenza aristotelizzante, questo desiderio dà ragione dell'in-

³⁵ «Dicendum, quod gratia est aliquid creatum in homine. Est enim habitus, qui (sicut dicit Magister in *Littera*) est fides operans per dilectionem. Quae gratia dicitur, eo quod et similitudo bonitatis divinae, qua Deo per id quod suum est reconciliatur et unimur»: *Summa Theologiae*, II, tr. 16, q. 98, m. 1, sol.; B 33, 225 a.

³⁶ «Dicendum quod propter indigentiam Dei, medio non indigemus, sed propter nostram: quia gratificatio est ad hoc, ut id quod de nostro est, gratum fiat: hoc autem a nobis habere non possumus: et ideo necesse est ut formam ad hoc perficientem ab eo habeamus. Instantia autem ad argumentum est, quod secundum hoc nulla materia deberet habere formam, set deberet Deus esse immediata perfectio omnis perfecti: et hoc est absurdum»: *In II Sent.*, d. 16, A, a. 1, *ad viam* 2, ad 1; B 27, 445 a.

³⁷ «Albert fand die Meinung des Lombarden vor, dass der heilige Geist selbst die übernatürliche Gottesliebe, die *charitas* sei. Er lehnt diese Lehre entschieden ab. *Sent. I d. 17 a. 1*, Bd 25, S. 464 ff. gibt Albert drei Gründe an, aus denen des Lombarden Lehre nicht stimmen kann: 1) Der hl. Geist ist *nullo modo unibilis*. 2) Die Vereinigung erfolgt entweder *per gratiam* oder *per naturam*. Wenn *per naturam*, dann müsste sich die *unio* mit dem hl. Geist auf alle Menschen erstrecken. Wenn *per gratiam*, dann bleibt es dabei, dassein *accidens* mit Gott verbinden. 3) Das vom Lombarden angeführte Beispiel des Lichtes stimmt nicht, ja es spricht sogar, richtig angewendet, gegen diesen und für Alberts These. Es handelt sich also darum, das Wesen dieses effectus in creatura näher zu bestimmen»: H. DOMS, *o. c.*, 78.

sistenza sulla necessità di una forma gratificante. Se l'infinita potenza di Dio non sopprime l'indigenza della creatura, sulla divina sapienza si deve dire lo stesso: Dio non può unirsi al soggetto della grazia come forma, a causa della pochezza del creato in comparazione con Dio³⁸.

La necessità della grazia come realtà creata è ribadita da sant'Alberto con una particolare espressione: l'uomo deve godere di una grande reputazione davanti a Dio; e se nella divina considerazione l'uomo è trovato degno della vita eterna, dev'essere in possesso di qualche elemento – la grazia – che non può appartenere all'ordine naturale creato. Inoltre, quell'elemento che valorizza l'uomo e lo fa degno della vita eterna, non può essere un qualcosa di aggiunto alla divinità, la quale non può ricevere nulla dalle creature, ma dobbiamo trovarlo dalla parte dell'uomo stesso³⁹.

Punto di riferimento costante per sant'Alberto, come anche per Tommaso, è l'opera meritoria della vita eterna. Grazie ad essa si riesce a capire la necessità di una forma soprannaturale inerente alla creatura affinché questa si faccia degna di raggiungerla mediante le operazioni: «l'opera della gratificazione è finalizzata al fatto che possiamo operare in modo meritorio (della vita eterna) e perciò necessariamente pone in noi una forma e un abito che fa

³⁸ «Dicendum, quod Deus immediate ut efficiens fecit mentem, sicut et materiam: sed sicut non per seipsum, sed mediante forma creata perficit materiam formaliter: ita nec mentem: hoc enim exigit omne perfectibile ad actum aliquem, ut detur sibi forma ordinans ad actum illum, eo quod Deus non est permiscibilis subjecto ut forma, nec unibilis: et hoc ostendit indigentiam subjecti creati, non Dei»: *In II Sent.*, d. 26, A, a. 1, *ad viam*, 2, ad 2; B 27; 445 a.; l'obiezione a cui si risponde fa riferimento alla sapienza divina: «Nullus sapienter agens et potens, indigniori modo agit nobilior, quam ignobilior: sed Deus est sapientissime agens: ergo ignobilior non agit digniori modo, quam nobilior: materiam autem primam quae ignobilissimum entium est, agit sine medio et perfectionem ipsius: ergo mentem humanam non perficit per medium, cum hic sit ignobilior modus actionis»: *Ibidem, secunda via* 2; B 27, 443 a; cfr. anche *In IV Sent.*, d. 17, a. 8, ad 1 et 2; B 29, 669; H. DOMS, *o. c.*, 86, nota 5.

³⁹ «Quidquid est agens nihil accipiens ab opere suo, et infinite distans ab ipso, si debeat opus reputatione sua aliquid valere, necesse est quod ipsum accipiat hoc ab agente: sed creatura rationalis est opus Dei, a qua nihil accipit Deus, et distans in infinitum ab eo: ergo si in reputatione Dei aliquid debeat valere, oportet quod id in quo reputatur, accipiat a Deo. Prima probatur per hoc quod si opus per se nihil est, ab opere nihil potest fieri unde reputetur, nisi a virtute superiori. Secunda autem patet per se. Sed id unde aliquid sumus in reputatione Dei, gratiam vocamus qua nos dignos reputat vita aeterna: ergo gratia aliquid est creatum in nobis a Deo»: *In II Sent.*, d. 26, A, a. 1, sc. 1; B 27, 444a.

perfetta l'opera nostra»⁴⁰; si tratta di una forma «che ordina all'atto»⁴¹ in modo che questo risulti grato a Dio⁴². Dalla parte di Dio è il *gratificare ad merendum, et ad statum meriti*⁴³, che si trova al di là delle possibilità naturali dell'uomo⁴⁴.

In questo senso ricorre frequentemente anche il concetto di «gratificazione» dell'uomo da parte di Dio, affinché la creatura risulti «grata» al Creatore; al modo stesso di san Tommaso, conclude in definitiva il nostro autore che l'amore o beneplacito di Dio è creatore⁴⁵, donatore di quello per cui la creatura può risultare «piacevole» a Dio.

Tale gratificazione ha come sede l'essenza dell'anima, ma si diffonde nelle potenze e negli atti, in modo da farli risultare «meritori»: infatti, l'atto proprio della *gratia gratum faciens* è il *gratificare ad merendum* collocando la creatura nello *status merendi* attraverso le sue azioni.

Il concetto di gratificazione è strettamente collegato con il merito, come una sua condizione: *gratificatio est ad hoc ut id quod de nostro est, gratum fiat*⁴⁶. Le opere messe in atto, affinché siano gradevoli a Dio, devono essere informate con la perfezione soprannaturale che risiede nell'essenza dell'anima⁴⁷.

Da se stessa, la creatura non può mettersi a questo livello così che le sue opere siano gradite a Dio e questi le premi con la vita eterna⁴⁸. La distanza fra la vita divina e quella creata è infinita, in-

⁴⁰ «Opus gratificationis est ad hoc ut nos operari possimus meritorie: et ideo necessario in nobis ponit formam et habitum perficientem illud opus»: *In II Sent.*, d. 26, A, a. 1, *ad viam*, 1, ad 1; B 27, 444 b.

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, *ad viam*, 2, ad 2; B 27, 445 a.

⁴² Cfr. *Ibidem*, ad 1; B 27, 445 a.

⁴³ *In II Sent.*, d. 26, A, a. 4, sol.; B 27, 450 b.

⁴⁴ Gli stessi concetti ricorrono nella *Summa Theologiae*, «gratia est habitus infusus nobis, qui (...) dat ei — cioè all'opera che da noi procede — efficaciam merendi vitam aeternam»: *Summa Theologiae*, II, tr. 16, q. 98, m. 1, ad 1; B 33, 225 a-b.

⁴⁵ «Nihil est simile de rege homine, et Deo: quia miles bene habet in se unde placeat, vel placere debeat regi, eo quod bona sua beneplacito regis proportionata sunt, et possunt movere beneplacitum ejus: sed sic non est in Deo: quia nihil ex parte operis sui est unde placere possit vel debeat, nisi accipiatur ratio placendi ab ipso»: *In II Sent.*, d. 26, a. 1, *ad viam*, 4, ad 1; B 27, 445 b.

⁴⁶ *Ibidem*, *ad viam* 2, ad 1; B 27, 445 a.

⁴⁷ Non indugiamo sullo studio del merito per non allungare troppo queste pagine. Cfr. H. DOMS, *o. c.*, 149-162.

⁴⁸ *Ibidem*, sc. 1; B 27, 444 b.

colmabile da parte di questa; e solamente un intervento divino può «elevare» la creatura razionale. Non basta, dunque, la naturale «capacità di Dio», naturale ad ogni intelligenza creata: *Hoc modo anima capax est Dei per se ipsam, scilicet materialiter: sed ad hoc ut actu capiat necesse est habere gratiam, non sistentem animam citra Deum, sed elevantem usque ad Deum*⁴⁹.

V. La vita divina nella creatura

Per evitare maggiori difficoltà, sant'Alberto fa notare che la presenza particolare del Dono increato nell'anima santificata richiede anche la presenza del Figlio e del Padre, giacché *semper mittens est cum misso*⁵⁰. Certi effetti soprannaturali sono segno della missione di una determinata Persona: il Figlio o lo Spirito Santo; e sono appropriabili — in quanto effetto — ad essa; ad esempio, «l'effetto della santità, in quanto effetto, è comune alla Trinità; in quanto è “di santità” non è ugualmente appropriabile, ma a ragione della santità causa una convenienza con quello che è proprio dello Spirito Santo, giacché è Dono e l'amore nel quale ogni dono è dato»⁵¹.

Ma forse si potrebbe trovar un'altra ragione dell'insistenza di sant'Alberto nell'indicare la presenza operante dello Spirito Santo nel giusto, o della donazione di una determinata Persona in determinate grazie. Non si tratta di cercare nella linea degli effetti creati, giacché in definitiva si finisce sempre di fronte alla necessità di sostenere che ogni realtà è frutto dell'azione delle tre divine Persone come unico agente attraverso l'unica sostanza. Si può affermare — senza tradire il pensiero albertiano, anzi nella sua stessa linea — che si tratta piuttosto di un'incorporazione o una misteriosa assunzione alla vita divina intratrinitaria: cioè, una presenza della creatura *in Dio e con Dio*; e qui è possibile manovrare con concetti quali ad esempio «atto infinito»: questo ha come unica

⁴⁹ *Ibidem*, ad *viam*, 3, ad 3; B 27, 445 b.

⁵⁰ «Hoc bene concedo, sive missio Filii fiat in mundum, sive missio Filii simul et Spiritus Sancti fiat in mentem, quod semper mittens est cum misso»: *In I Sent.*, d. 15, a. 7, ad ob.; B 25, 420 a.

⁵¹ *In I Sent.*, d. 14, a. 13, ad 3; B 25, 403 a.

causa efficiente possibile Dio stesso poiché Dio stesso ne è il fine; e si deve svolgere necessariamente all'interno della divinità: ecco in sostanza il mistero della divinizzazione dell'uomo.

La vita della grazia comporta una mutazione nelle relazioni della creatura al Creatore, e questa variazione non può accadere in Dio, il quale *in quantum est de se, uno modo se habet ad omnia*⁵². Solo la creatura cambia, acquisendo una nuova relazione che, come si è visto, deve avere un qualcosa di trinitario. In questo senso scrisse Doms: «Benché la *processio temporalis* non cambia nulla in Dio, ma soltanto causa che la creatura graziata entri in rapporto con Dio in modo diverso da prima per la ricezione della grazia, il trattato sulla *missio temporalis* appartiene alla dottrina sulla Trinità (...) poiché qui non è trattato *in quantum temporalia sunt, sed in quantum in temporalibus clausum innotescit aeternum*⁵³. Con queste parole esprime Alberto l'intima interconnessione dell'*effectus* con l'atto intratrinitario. La *aeterna emanatio personarum*, ecco il contenuto di questo *aeternum* che si fa conoscibile in quanto inserito nel divenire temporale: la *aeterna emanatio personarum*. La *processio temporalis* non è, insomma, *secundum substantiam* diversa dalla *processio aeterna*. La diversità si trova nell'*additum*; questo non è un *additum personae divinae* ma avviene *per comparationem ad hominem sanctificandum*⁵⁴. La processione è temporale secondo il suo inizio, ma *secundum actum suum* è *extra tempus* e fa sì che *nos aliquo modo pro possibilitate nostra attingere aeternum*⁵⁵.

In questo stesso senso è da intendere la concezione della presenza del Figlio nei figli adottivi: ogni donazione di grazia, dopo la caduta originale, è in stretto rapporto con la Persona del Redentore. Questo vale non solo dal punto di vista del merito, ma anche da quello della formalità, poiché attraverso la grazia siamo fatti fi-

⁵² «Per effectum (gratiae) in creatura rationali causatum aliter se habet nunc creatura rationalis ad deum quam prius, quando illum effectum non habuit in se causatum; et ideo aliter est in ea deus nunc quam prius. Et illa alteritas non ponitur in deo, sed in creatura. Deus enim, quantum est de se, uno modo se habet ad omnia, quamvis non omnia uno modo se habeant ad ipsum. Et ideo dare in deo non ponit nisi largitatem et commune tribus, et ideo essenziale verbum est»: *Summa Theologiae*, I, q. 32, cap. 3, sol; C 24, 1, p. 257, vv. 4-12.

⁵³ *In I Sent.*, d. 14, a. 8; B 25, 397.

⁵⁴ H. DOMS, *o. c.*, 66; cfr. *In I Sent.*, d. 14, a. 9; B 25, 297.

⁵⁵ Cfr. *In I Sent.*, d. 14, a.10; B 25, 399.

*lii adoptivi "per formam" Filii naturalis*⁵⁶. La espressione albertiana è indubbiamente «forte» e sta a significare «l'interpenetrazione» fra uomo e vita divina; ma non è la sola⁵⁷. Nei commenti biblici, sant'Alberto adopera spesso questo concetto; ad esempio, nello stesso commento al Vangelo di san Giovanni scrive: *Omnibus electis formam suam per spiritum adoptionis indidit*⁵⁸; e parlando di Cristo: ... *qui est in coelo in forma Dei "quam largitus est" nobis*⁵⁹; anche nel commento a san Matteo troviamo lo stesso concetto, sempre quando tratta del Figlio: *Sic enim ratione formae Filii (quam operatione Spiritus Sancti habet ille homo, qui dicitur Christus, sibi inditam secundum unionem facientem esse personale, et ratione ejusdem formae quam per adoptionem habent membra ejus) est ascendere in coelum*⁶⁰. Indossare la «veste» di Cristo è ricevere la «forma» di Cristo diventando figlio di Dio: *Mirabiliter enim formosa est stola Christi, quando tota vestis Christi in forma est filii, quae est forma gratiae quam Spiritus Sanctus in omnibus sanctis formavit per adoptionem*⁶¹.

E per quanto riguarda lo Spirito Santo leggiamo: *Est etiam manifestatio processionis aeternae simul et procedentis spiritus per proprium eius actum, quem non operatur nisi in illis in quibus habitat per inhabitantem gratiam, et hoc modo non procedit nisi in donis gratum facientibus*⁶².

Ricco di conseguenze ascetiche e mistiche è questa considerazione dell'interpenetrazione del divino nell'umano; e così, scrisse Congar: «Per Alberto, in modo visibile, il cristiano è un essere debole in un mondo difficile per le anime spirituali; ma la grazia si presenta come una "forza di Dio" che, penetrandoci e fortificandoci, ci permette di dominare il mondo e di possedere noi stessi; essa instaura in noi l'ordine di Dio, la pace di Dio, ci fa padroni delle cose. Troviamo nella teologia albertiana sulla grazia gli elementi di quell'umanesimo superiore che porta con sé la concezione

⁵⁶ *In Iob.*, 3, 13; B 24, 125.

⁵⁷ «*Mirabiliter enim formosa est stola Christi, quando tota vestis Christi in forma est filii, quae est forma gratiae quam Spiritus Sanctus in omnibus sanctis formavit per adoptionem*»: *Ibidem*, 126.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *In ev. Matt.*, 32, 2; B 21, 36.

⁶¹ *In Iob.*, 3, 13; B 24, 126.

⁶² *Summa Theologiae*, q. 32, c. 1, sol II; C 34, 1, 252 v. 92-253 v. 2.

cattolica delle cose. Cosa può esserci di migliore per l'uomo che l'essere divino? La sorgente del suo bene lo fa invincibile, la perfezione della sua virtù lo protegge ovunque, così da poter dire: Io posso tutto in colui che mi fortifica (...); lui è veramente il re della terra»⁶³.

A questa regalità delle anime giuste, e nelle quali Dio ha stabilito il suo regno, non manca la gioia del cuore: giacché è necessariamente grande la dolcezza di assaporare il bene verso il quale si è sempre diretto.

VI. Giustificazione e virtù: riassunto di dottrina

Dice Alberto che il decreto (*consilium*) di donare la grazia è immutabile: Dio desidera la salvezza di ogni singolo uomo anche se questi rinuncia alla grazia; il gioco «decreto divino-libertà creata» rimane un mistero nel quale si deve salvare sia la benefica generosità divina, sia la mutabile libertà umana⁶⁴. La giustificazione, cioè l'effettiva donazione della grazia, è la rivelazione nel tempo di quel divino decreto di salvezza; infatti è soltanto attraverso il dono soprannaturale che è possibile per l'uomo raggiungere il suo fine; esso comporta una perfezione complessiva dell'uomo e delle sue opere poiché può essere anche definita quale *collatio universitatis virtutum*⁶⁵.

Al termine del moto della giustificazione troviamo tre elementi: la *gratitudo* poiché il giustificato è grato a Dio e riconciliato con lui; uno «stato retto» *secundum omnem modum rectitudinis* cioè nei confronti di se stesso, del prossimo e di Dio; l'*universitas virtutum* che fa possibili tutte le azioni meritorie del giustificato; e

⁶³ M. -J. CONGAR, *o. c.*, 138-139; «Quid enim melius fieri potest homini, quam divinus sit? Sui boni origine invincibilis, et ad omnia sufficiens virtutis perfectionis, ut dicere possit: Omnia possum in eo qui me confortat. Congruus temporis, et loco, et Deo, et hominibus, in ordine sufficiens, et copiosus in omnibus Spiritus sancti bonis, et gloriosus in decore virtutis et honestatis: hic jam regnat super terram»: *In ev. Matt.*, 22, 1; B 21, 37.

⁶⁴ «Licet consilium non mutetur, tamen iustificatio in iustificato non est immobilis, quia abicitur a libero arbitrio et non a consilio divino. Quod qualiter fiat, pertinet ad scientiam de concordia liberi arbitrii et praedestinationis et gratiae»: *De Sacramentis*, tr. 6, pars 2, q. 1, a. 7, parr. 1, ad 2; C 26, 86, vv. 38-43.

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, 5, v. 8.

nota sant'Alberto come nessuna di queste realizza l'universale perfezione dell'anima, perché ognuna riguarda una data potenza, mentre l'anima è «universalmente» perfezionata soltanto dalla «giustizia generale», dalla quale prende il nome la giustificazione; è dunque quello stato di universale *rectitudo* cioè il secondo degli elementi considerati, a dare il nome alla giustificazione: *complementum habituale* di tale stato viene chiamata la giustizia generale. La giustificazione dunque comporta l'ordine generale all'interno dell'uomo come ulteriore complemento nei confronti della grazia *gratum faciens* alla quale viene attribuita il fare grato l'uomo davanti a Dio ed il riconciliarlo con lui⁶⁶. In questo contesto risponde sant'Alberto al quesito sul perché della scelta della giustizia fra le altre virtù «politiche» come punto di riferimento nella denominazione dell'opera di Dio sull'uomo. In primo luogo, la giustizia riguarda in qualche modo tutte le altre virtù, incluse le «teologiche»: «Poiché siamo tenuti a ridare a Dio quello che è suo, nell'atto di giustizia gli atti delle virtù teologiche diventano materiali, come ad esempio quando amiamo Dio *moti ex ratione debiti*; a questo si fa riferimento in modi di dire come questo: "è giusto che noi crediamo", "è giusto che noi amiamo Dio"»; e lo stesso si può dire per le altre virtù, sia che queste mettano l'uomo in rapporto con Dio, che con gli altri o con se stesso. L'universalità degli atti sottoposti alla giustizia, in quanto da questa richiesti, spiega la scelta nella denominazione della azione divina salvatrice dell'«empio» come «giustificazione».

Ma c'è un'altra ragione, «più efficace», per accettare tale denominazione: la natura razionale *deve* possedere una sua «rectitudo» in quanto è razionale; tale debito, come qualsiasi altro, è regolato dalla giustizia, chiamata in questo caso «generale» perché è *secundum rationem* previa alla generalità delle virtù⁶⁷. Si noti bene l'espressione albertiana: *rectitudo haec (est) debitus status naturae*. Infatti, l'unica perfezione possibile della natura razionale nella presente economia richiede la grazia.

Quattro sono gli elementi della giustificazione; a questo proposito sant'Alberto non porta alcuna innovazione alla dottrina ormai classica dopo Filippo il Cancelliere. Dalla parte di Dio che

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, 5, vv. 61-89.

⁶⁷ *Ibidem*, ad 7, p. 87, vv. 1-31.

opera la giustificazione, la *remissio peccati* e la *infusio gratiae*; dalla parte del libero arbitrio che consente e dispone, la contrizione del peccato e il moto verso Dio. Aristotele offre i necessari strumenti filosofici atti a risolvere il problema dell'ordine fra gli elementi della giustificazione; si tratta di un ordine di natura e non di tempo; tale ordine dipende dalla diversa angolatura dello studio, a seconda si scelga quello richiesto dalla causa formale, o quello dalla causa materiale, o infine quello dalla considerazione del movimento in se stesso⁶⁸.

Il difficile problema del momento della giustificazione è risolto da sant'Alberto distinguendo tre tipi di mutazione: tralasciando gli interessanti spunti offerti da sant'Alberto nello studio del moto naturale e della mutazione soprannaturale, fa notare che nel particolare tipo di mutazione propria dell'anima non c'è alcun problema nell'accettare l'esistenza di *nunc* consecutivi, al contrario di quanto accade nei moti naturali; ed è poi un punto fermo l'impossibilità che l'anima si trovi simultaneamente sotto il peccato e la grazia; perciò, «l'infusione della grazia e la remissione del peccato accadono nello stesso momento (*in eodem nunc*). Poiché l'infusione della grazia non è altro che l'esistenza della grazia nell'anima — grazia che prima non c'era in virtù della bontà del Dio che crea la grazia, questa in quel *nunc* è posseduta *simpliciter*. Alla domanda sull'ultimo istante del peccato risponde sant'Alberto che questo non è che il *nunc* precedente la giustificazione, poiché nella sua opinione non c'è difficoltà ad accettare la composizione di istanti successivi in questo particolare genere di mutazione; ma siccome si parla di *remissio peccati* nell'istante della giustificazione si può anche accettare la presenza allora del peccato sotto una particolare dimensione: *sicut quod destruitur*; è questo un modo di essere *secundum quid* poiché *simpliciter non est ens*, il peccato non sussiste più⁶⁹.

L'inesistenza di una successione temporale nella giustificazione viene ribadita nella spiegazione della frase paolina: *Quos praedestinavit, hos et vocavit; quos vocavit, hos et iustificavit*⁷⁰. Torna sant'Alberto al moto che è la giustificazione e aggiunge che dalla parte dell'origine (*terminus a quo*) oltre alla partenza si può considerare il

⁶⁸ Cfr. *Ibidem*, parr. 3, pp. 88-89.

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*.

⁷⁰ Rm 8, 30.

fatto della distinzione degli eletti nei confronti di coloro che non sono stati scelti e dunque rimangono nella situazione precedente; sotto il primo aspetto troviamo la *vocatio* e sotto il secondo la *electio*; né l'una né l'altra sono anteriori nel tempo al termine *ad quem* del moto che, a sua volta, contiene tre elementi: la ricezione della grazia (*gratitudo*), lo stato di rettitudine (*iustificatio*), e la perfezione delle potenze attraverso le virtù (*magnificatio*). Ritiene il nostro autore che san Paolo intende far riferimento nel passo neotestamentario sopra citato all'elezione e alla vocazione che avvengono mediante la grazia presente; propriamente l'elezione riguarda la grazia finale, ma sia in un caso che nell'altro, l'elezione è anteriore *secundum rationem* alla vocazione. Ambedue sono inseparabili dalla giustificazione, anche questa presente o finale, che invece si considera dalla parte del termine *ad quem* dell'intero moto⁷¹.

La giustificazione dell'«empio» mette in evidenza, per chiarissime ragioni, la bontà divina più di qualsiasi altro attributo. Ma c'è in essa anche una manifestazione del *proprium* del Padre in quanto *creatur homo ex nihilo secundum esse gratiae* e del Figlio poiché l'ordine causato all'interno del giustificato rivela la sapienza divina. E così anche in quest'opera divina abbiamo trovato elementi che convengono a ciascuna delle divine persone⁷². Lo studio del moto del libero arbitrio verso Dio e contro il peccato ci permette di analizzare, sia pure con brevità e limitatamente agli aspetti più salienti, l'intervento creato nella giustificazione. La ragione della necessità dell'intervento del libero arbitrio è quella di «non mettere alcun ostacolo allo Spirito Santo il quale non giustifica nessuno contro la sua volontà»⁷³. Forse il primo elemento da sottolineare nello studio dell'intervento di Dio sulla nostra libertà è la costante cura per il suo buon esercizio, appunto perché la libertà ha come compito essenziale il dirigersi verso il suo fine avendo però la possibilità di fallire⁷⁴: infatti, fa notare il Doms, nella dottrina di Alberto la flessibilità al bene e al male non costituisce l'es-

⁷¹ Cfr. *Ibidem*, parr. 4, pp. 89-90.

⁷² Cfr. *Ibidem*, parr. 7, p. 91, vv. 6-17.

⁷³ *Summa Theologiae*, II, q. 104, m. 3, *ad quæst.*, ad 1; B 33, 269.

⁷⁴ «Divinae bonitatis est non derelinquere liberum arbitrium in se, sed statim apponere gratiam ut ordinetur ad finem, eo quod ipsum principaliter sit ad finem bonum: potest tamen deflecti ab illo e defectu propriae voluntatis»: *Summa de creaturis*, tr. 4, q. 31, a. 1; B 34, 504 b.

senza della libertà, bensì ne è un segno⁷⁵. Ma Dio può trovare difficoltà da parte dell'uomo: la grazia non si dà a chi la merita, ma a chi non mette ostacoli, tenendo poi presente l'universale volontà salvifica di Dio⁷⁶.

VII. La grazia come perfezione della natura

Molti elementi di dottrina sono emersi in queste pagine permettendoci di riflettere sulla perfezionabilità umana attraverso la grazia e solamente attraverso di essa, almeno nella mente di sant'Alberto. Sarebbe necessario non dimenticare comunque la concezione della natura umana come immagine di Dio per capire meglio l'inserimento della vita soprannaturale in quella umana. Il magistrale studio del Doms⁷⁷, è un punto di riferimento obbligato. All'apice della creazione materiale l'uomo è chiamato a ricongiungersi con Dio. Due sono, mi pare, gli elementi da mettere in risalto: il primo è la continuità fra grazia e natura; l'altro, e forse il più interessante, è l'inesse con Dio nell'uomo giustificato, del quale si è già scritto in precedenza.

Seguendo la prima delle due tracce accennate, troviamo che *natura nata est ad gratiam recipiendam, sicut ad finem et complementum*⁷⁸; e ancora: *quia homo creatus est ad imaginem Dei capax est gratiae, quam non influit ei nisi Deus, et non est perfectibilis nisi a Deo*

⁷⁵ Cfr. H. DOMS, *o. c.*, 254-255; «Libertas eius (sc. angeli) non est flexibilitas in bonum et in malum: quia flexibilitas in malum, ut dixit Anselmus, nec est libertas, nec pars libertatis: sed liberum est in faciendo quod vult, scilicet quod non obligatur ad actum unum, sicut naturalis virtus agens, et quod non impellitur ad necessitatem actus quin possit abstinere si vult»: *In II Sent.*, d. 3, a. 7, sol.; B 27, 72. Sant'Alberto si fa eco della dottrina della triple libertà proposta da san Bernardo: cfr. *In II Sent.*, d. 24, a. 6, sol.; B 27, 403; sulla perfezione della libertà attraverso la grazia, cfr. *In II Sent.*, d. 26, a. 7, *ad quaest.*, 4, B 27, 455.

⁷⁶ «Gloria non datur nisi merenti, sed gratia datur omni ei ubi non invenitur obstaculum: et hoc est ideo, quia gratia nullo merito praecedente datur: aliter enim gratia non est gratia, ut dicit Apostolus»: *Ibidem* ad 2. Il Doms chiarisce benissimo che cosa si debba intendere per «ostacolo» alla grazia, e il modo in cui viene superato. Le buone azioni dell'uomo in peccato lo fanno «minus incongruum» alla ricezione della grazia; ma questa dottrina non costituisce però un motivo per accusare Alberto di semipelagianesimo (*o. c.*, 214).

⁷⁷ Cfr. H. DOMS, *o. c.*, 37-60.

⁷⁸ *In IV Sent.*, d. 17, a. 12, *ad obj.* 3, ad 3; B 29, 681.

*ipso*⁷⁹. La possibilità della ricezione della grazia radica nell'immagine che Dio ha impresso nell'uomo, ma allo stesso tempo la grazia non è frutto del movimento della creatura⁸⁰. Si spiega così la perfetta continuità dei due ordini uniti nella creatura, che è, per natura, ricettiva della grazia e incapace di raggiungerla. La grazia è un accidente ma allo stesso tempo l'unica possibilità di perfezione umana considerato il disegno divino di salvezza. Essa causa una peculiare somiglianza con Dio, e su questa si basa la sua grandezza. Il divino si fa in qualche modo raggiungibile, e così Dio non è un estraneo per la vita dell'uomo. E' questo il momento di sottolineare il particolare ruolo della libertà umana: quello di non ostacolare l'azione divina poiché in caso contrario distruggerebbe in un certo senso se stessa.

Non bisogna neanche dimenticare che la grazia è dono e, come tale, gratuito ed al di sopra di ogni esigenza: «il *desiderium naturale gratiae* è piuttosto – dice il Doms – la perfezionabilità dello spirito mediante la grazia verso l'*actu imitari Deum* e nient'altro»⁸¹. La grazia e la visione di Dio non sono mai concepite da Alberto come frutto della natura o come esigenza di essa: le espressioni che possono destare maggiore perplessità debbono essere intese – almeno così la pensa H. Doms – all'interno dell'influsso dello Pseudo-Dionigi⁸² e della sua dottrina sul ritorno di ciascuna delle creature a Dio. E' sempre sottintesa l'incapacità attiva del creato nell'ordine della soprannatura. Ma l'elemento che Alberto intende sottolineare non è questo, bensì il fatto che raggiungiamo il nostro fine perfetto solo nel definitivo ritorno al Creatore, possedendolo mediante la conoscenza e l'amore; ed è per questo che ci è stata data la grazia e la libertà. L'ordine soprannaturale resta

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem*, ad 4.

⁸¹ Cfr. H. DOMS, *o. c.*, p. 28; cfr. anche 27-28, 81-82. Doms insiste sul fatto che la perfezione raggiunta mediante la ricezione dell'immagine soprannaturale nell'uomo non è un'alterazione bensì una perfezione della natura al modo in cui l'atto è perfezione della potenza.

⁸² Si veda questo passo: «Cum enim homo generaliter capax sit Dei per intellectum et affectum, numquam potest esse perfectus nisi capiat eum»: *In ev. Mat.*, 12, 28; B 20, 504. Il Doms fa notare anche un testo in cui, trattando della pena di danno dei bambini morti senza battesimo, espressamente si afferma che la visione di Dio ci è dovuta «per ordinem naturae» (*In IV Sent.*, d. 4, a. 8, sol.; B 29, 94): cfr. H. DOMS, *o. c.*, 29-30.

sempre al di là delle capacità naturali: *Duplex est accidens, scilicet causatum a substantia in qua est, et illud non est perfectio ipsius: et est accidens causatum a superiori substantia ad perfectionem inferioris, sicut est gratia et gloria: et hoc non fluit a substantia in qua est, nec est ei contrarium, sed potius est finalis perfectio ipsius, et convenit cum forma*⁸³.

Per quanto riguarda la dottrina sulle virtù infuse, si deve premettere che sant'Alberto riflette la speculazione filosofica contemporanea attorno ai rapporti fra l'essenza dell'anima e le sue potenze: com'è noto, la ricezione di Aristotele in questo particolare punto è ancora imperfetta, e il problema dominante riguarda la distinzione *secundum essentiam* e/o *secundum substantiam* fra di loro⁸⁴. Cerchiamo adesso di aggirare la questione in quanto possibile per andare all'esposizione del nucleo di quanto ci interessa. La gratificazione dell'anima riguarda sia l'essenza sia le potenze operative: la grazia dunque si diffonde nell'una e nelle altre in modo che l'elemento creato e soprannaturale perfeziona dappertutto l'essere razionale causando in esso la vita divina, nella quale viene compresa anche la perfezione delle potenze operative attraverso la virtù. Si tratta dunque di un potenziamento della libertà: ma non per questo la virtù è essenzialmente identica alla grazia anche se questa è presente alla base (*subsistit eis*) di tutte le perfezioni operative: mentre dare la vita soprannaturale è l'atto della grazia, quello delle virtù dipende dall'oggetto dell'operazione⁸⁵. La grazia è dunque un abito universale: "gratia est habitus totius vitae universaliter ordi-

⁸³ *In IV Sent.*, d. 44, a. 13, ad 5; B 30, 564; sulla gratuità della grazia vid. anche *In IV Sent.*, d. 43, a. 3, ad 7; B 30, 508.

⁸⁴ «Sine praejudicio forte hic subtilius intelligentium, videtur mihi impossibile esse, quod gratia et virtus sint idem per essentiam: sed per substantiam aliquomodo possunt esse idem: sicut anima cum potentiis suis: quia natura animae subsistit omnibus potentiis, et potestas ipsius completur in eis, cum tamen secundum se habeat actum dandi vitam, secundum quem actum est perfectio prima corporis: quia, ut dicit Philosophus, viventibus est esse, sicut sentire est sentientibus, et intelligere intelligentibus: et, ut breviter dicatur, sicut cujuslibet formae substantialis primus actus in eo cujus est forma, est esse illius formati: ita videtur mihi, quod gratia subsistat virtutibus omnibus gratum facientibus, et actus suus est vita spiritualis animae: et virtutes accipiunt essentiam a proprietatibus additis, sicut proprietates naturales additae animae, faciunt potentias: et illae proprietates essentialiter non sunt gratiae, licet gratia subsistat eis: et illae proprietates quia diversae sunt, ideo sunt habitus diversi respicientes actus et objecta diversa»: *In II Sent.*, d. 26, L, a. 11, sol.; B 27, 467 a.

⁸⁵ *Ibidem*, aa. 12 et 13; B 27, 465-469.

nativus” secondo l’espressione di sant’Agostino. La perfezione del *bene esse* che raggiunge l’anima attraverso la grazia costituisce un’unità continua, indivisibile, pertanto indipendente dal fatto che il possessore agisca o meno. Ciò si realizza anche per quanto riguarda le perfezioni soprannaturali delle potenze che, come abbiamo visto, vengono raggiunte dal dono divino perfezionante la totalità spirituale dell’uomo. Non accade lo stesso invece quando si tratta delle perfezioni acquisite attraverso la ripetizione di atti⁸⁶. La vita soprannaturale è così designata da Alberto come un tutt’uno armonicamente articolato e non limitato allo statico possesso di una forma.

Per quanto riguarda l’*inesse* di Dio nell’uomo mediante la grazia, basterebbe ricordare che la presenza divina in noi occupa un punto centrale nella dottrina della grazia di Alberto Magno. Non solo la Trinità è causa della grazia, ma è anche presente vivificando e unendoci all’Essere divino mediante la messa in moto della vita virtuosa. È Dio in noi e con noi, inserendoci nella sua vita e divinizzando l’uomo.

⁸⁶ *In II Sent.*, d. 26, A, a. 2, *ad quaest.*; B 27, 448 a.

Pagina bianca

RECENSIONI

U. NERI, *Genesi*, Gribaudo, Torino 1986, dalla coll. «Biblia» (a cura della Comunità di Monteveglio), AT 1. Prefazione di G. Dossetti, p. 662.

La Collana «Biblia» è sorta con il desiderio di riempire uno dei vuoti che si avvertono nel mondo degli studi biblici. Il sottotitolo dell'opera ne chiarisce la finalità: «I libri della Bibbia interpretati dalla grande Tradizione». Ma bisogna chiarire meglio quale sia l'impostazione dell'opera, per poter valutare convenientemente i suoi pregi e limiti.

Non si tratta proprio di un Commento sullo stile di quelli a cui siamo abituati; è piuttosto una «Catena», come quella celebre di Procopio: senza la pretesa di fare delle riflessioni proprie, si raccolgono sotto ogni brano biblico alcuni commenti appartenenti alla «tradizione». Presupposto di questa nuova Catena è infatti l'idea che la Bibbia deve essere recepita nella Tradizione della Chiesa: «Bibbia e Tradizione o insieme stanno o insieme cadono: separare i due termini significherebbe perderli entrambi» (p. XXXVI). Nonostante ciò, il materiale raccolto tradisce alquanto quest'affermazione: nella pratica si è lavorato con testi eterogenei, di autori anche nestoriani (Narsai, la catena di Ishodad) e protestanti (Lutero, Calvino, von Rad, Zimmerli), acquistando così il termine «Tradizione» molta ambiguità.

Definito il «genere letterario», prima di indicare quale sia il testo base utilizzato ed i commenti raccolti, dobbiamo aggiungere che — a quanto ci sembra — quest'opera ha voluto essere di utilità a tutti gli studiosi della Bibbia, nel senso più ampio, e pertanto non va indirizzata in modo ristretto al mondo degli specialisti, che hanno altre possibilità ed ambizioni di ricerca.

Il testo base è la «Versione ufficiale italiana» pubblicata sotto gli auspici della Conferenza Episcopale Italiana (CEI). Scelta che sembra giusta sia per l'autorità di questa versione che per il suo valore pastorale e scientifico. Questa versione, disposta nella parte superiore della pagina a brevi stichi, per

facilitare il reperimento delle parole riportate nelle fasce di apparato critico e di commento, viene confrontata con il testo ebraico Masoretico, la versione greca dei LXX, la versione siriana della Peshitta, e con la versione latina della Vulgata. Confronto che viene fatto subito dopo il brano biblico in questione, sotto il titolo «Testo», in modo tale che con delle indicazioni precise appaiano chiaramente le varianti diverse da quelle prese dalla Versione ufficiale italiana.

I commenti raccolti — secondo lo stile delle Catene, ma separati fra loro per chiarezza — provengono da diverse fonti: dall'interpretazione giudaica (i Targumîm di Onkelos, i Neofiti e lo Pseudo-Jonathan); da autori greci (Origene, Cirillo Alessandrino e la Catena di Procopio); siriani (Efrem, Narsai, Catena di Ishodad); latini (Ambrogio, Agostino, Beda); medioevali (Ruperto di Deutz e Ugo da S. Caro); riformatori (Lutero e Calvino); moderni (Clamer, von Rad e Zimmerli). Questa scelta potrebbe forse creare qualche perplessità. E proprio da qui — a mio avviso — vengono fondamentalmente i limiti dell'opera. I pregi sono evidenti: ai nostri giorni la sola idea di realizzare una Catena merita notevole apprezzamento. Il fatto che si siano presi in esame alcuni dei più grandi Padri ed esegeti di tutti i tempi, antichi e moderni, greci, siriani, latini, per di più nell'ambito dei loro diversi scritti, conferisce valore a tale lavoro. A questo si debbono aggiungere i meriti che provengono dall'aspetto più materiale del libro: presentazione, modalità di citazioni, chiara e breve spiegazione sull'idea e sulla composizione di «Biblia», ed in concreto di tutto quello che si riferisce al volume dedicato alla «Genesi»: chi sono gli autori scelti, motivi della loro scelta, opere considerate, edizione critica, ecc. Ma gli interrogativi che si presentano non sono pochi. Innanzitutto, partiamo dalla base che l'opera deve essere giudicata secondo un'intenzionalità «informativa», e non propriamente come una proposta teologica: infatti, da un punto di vista teologico — e non semplicemente storico —, non ha molto senso mettere sullo stesso livello commentatori biblici appartenenti alla Tradizione cattolica ed altri di diversa provenienza. L'interpretazione della Bibbia non può dimenticare mai che principio ermeneutico basilico è la Tradizione viva della Chiesa, unico alveo dove i testi sacri mostrano il loro vero significato. Inoltre, la distinzione fra Padri e teologi — esegeti — non può presentarsi solo come un fatto cronologico: c'è molto di più, che fa sì che i Padri siano testimoni specialmente qualificati dell'interpretazione dei testi sacri (cfr. Giovanni Paolo II, Ep. Ap. *Patres Ecclesiae*, 9-I-1980: AAS 72 [1980], 5-6).

Passando all'aspetto informativo che offre l'opera, se l'autore ha voluto estendere il suo sguardo al mondo giudaico, cattolico, nestoriano e protestante, allora ci domandiamo se non sarebbe stato conveniente prendere in considerazione, oltre ai Targumîm, anche alcuni dei grandi esegeti giudaici posteriori, come Rashî, per citare uno dei più famosi commentatori medioevali. In riferimento ai brani presi dai Targumîm, è vero che vengono riportate le idee o le parole dei più importanti brani, ma mi pare che non siano sufficienti a permettere al lettore di farsi un'idea esatta dell'interpretazione che questi au-

tori compiono dei versetti della Genesi. Penso che sarebbe stato meglio citarli sempre letteralmente e con la sufficiente estensione.

Riguardo alla Tradizione cristiana, senz'altro si doveva fare una scelta. Benchè in linea generale gli autori riportati siano tra i più validi, penso che non avrebbero dovuto essere tralasciati Padri e scrittori ecclesiastici, commentatori della Genesi, come Teodoreto, Basilio, Gregorio di Nissa, Gerolamo, Crisostomo. Inoltre non mi sembra affatto giusta la valutazione con cui il Neri ha squalificato forse il più grande Padre antiocheno, Giovanni Crisostomo: «pur essendo di per sé bellissimo e affascinante, esso (...) di rado offre contributi davvero significativi in ordine alla comprensione più profonda della Parola biblica» (p. CXXXVI).

Ciò comunque che mi pare maggiormente sproporzionato è l'ampio spazio concesso all'esegesi protestante nel periodo moderno e contemporaneo, nonché la riduzione degli autori cattolici solo al Clamer. Senza misconoscere l'importanza di questo autore, mi sembra che ci siano molti altri meritevoli di essere presi in considerazione. E soprattutto, per quanto concerne l'aspetto contenutistico, cui l'opera fa speciale riferimento, penso che l'esegesi cattolica della Genesi si trovi meglio e più ampiamente rappresentata di quanto non appaia dall'Indice della Catena di Neri. Comunque, il problema è un altro, e deriva dal fatto che l'esegesi protestante degli ultimi secoli, e in parte anche quella cattolica, hanno radici filosofiche e impostazioni teologiche che richiedono un avvicinamento molto delicato. Non basta oggi indicare, per esempio, che su questo o quell'altro versetto della Bibbia von Rad ha detto questo o quell'altro. L'affermazione non offre l'esatto significato se non si informa il lettore con chiarezza e profondità che dietro al pensiero di von Rad esistono correnti ermeneutiche molto complesse, come per esempio, quella che si rifà all'ermeneutica del Gadamer; così come dietro al pensiero di Lutero si trova il principio della *sola Scriptura*. Il problema è grosso. Ma senz'altro fare una Catena ai nostri giorni comporta problemi che non si presentavano agli antichi, per i quali la riflessione teologica ed esegetica si muoveva essenzialmente in un'unico ambito: quello della filosofia perenne.

Con tutto ciò non vorrei togliere all'opera che presentiamo il merito che le spetta: queste riflessioni vogliono solo offrire una visuale adeguata per l'impiego di un libro che forse verrà utilizzato da non pochi come strumento di lavoro.

M.A. Tábet

F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale Monferato 1986, pp. 244.

Il libro — di facile consultazione grazie all'indice dei nomi, all'indice dei testi biblici e all'indice alfabetico — non costituisce propriamente uno studio organico di antropologia biblica; l'autore ne è cosciente, dal momento

che lo intitola «Lineamenti di antropologia biblica». E piuttosto una raccolta di argomenti prevalentemente veterotestamentari che, da una prospettiva ermeneutica, «non hanno altra pretesa che avvicinare in maniera aperta alcuni aspetti dell'uomo contenuti nella riflessione del mondo biblico». Alcuni dei temi presentati erano già stati pubblicati in diversi momenti nella rivista «Laurentianum» e nella monografia in catalano «Mots sobre l'home», cosa che risulta naturale per la circostanza che Frederic Raurell è professore di esegesi e di ermeneutica a Barcellona e presso il Pontificio Ateneo Antoniano di Roma.

Non risulta facile dare una valutazione globale dell'opera, perché ognuno degli argomenti trattati nei sei capitoli ha una propria fisionomia, che esige un'analisi particolareggiata. Nondimeno si può dire che nel suo insieme l'opera ha diversi aspetti di particolare interesse, anche per gli interrogativi che suscita nel lettore, e che ne fanno — riguardo i temi trattati — un punto di riferimento non trascurabile per l'approfondimento teologico dell'antropologia biblica. Cercheremo di riassumere nel modo più breve possibile gli aspetti che maggiormente ci hanno colpito, benché ciò comporti tralasciare altri aspetti che richiederebbero una più attenta considerazione. Alcuni di questi sono stati messi in rilievo da A. Spreafico, nella sua molto valida riflessione sull'opera di Raurell (cfr. RivBib 1[1987] 63-68).

I. Nel primo tema *Antropologia biblica: questioni di metodo e di linguaggio* l'autore offre una visione d'insieme sull'ermeneutica antropologica che inquadra il suo atteggiamento biblico. Accanto a questo ci sono anche altri due argomenti trattati: «Antropologia insita nella speranza in un al di là secondo l'AT» e «Antropologia sottostante alla nozione di risurrezione nel NT». E questo il capitolo in cui si presentano — a mio avviso — spunti più discutibili.

L'autore segnala giustamente la centralità dell'uomo nella Bibbia: senz'altro nei testi sacri c'è un'ininterrotto e crescente interesse a mostrare cosa è l'uomo, e non è possibile capirlo se non si parte dal suo rapporto essenziale con Dio (pp. 7-8). Sembra anche esatta l'affermazione secondo la quale lo studio dell'antropologia biblica deve tener conto dello sviluppo storico, delle strutture e delle esperienze socio-politico-religiose del popolo d'Israele. Quello che invece non risulta del tutto adeguato è la quasi identificazione che Raurell compie tra dottrina rivelata e antropologia culturale. A mio avviso non può ritenersi valida l'affermazione «quando si parla di antropologia biblica si sottintende l'antropologia culturale del gruppo umano che ha vissuto i fatti, gli eventi, le esperienze religiose, politiche, sociali ed economiche narrate dai testi» (p. 9), perché le due realtà non coincidono necessariamente. Esse si devono distinguere, come si deve distinguere sempre la Rivelazione dal modo in cui essa è stata vissuta ed interpretata dai suoi immediati recettori, e anche dagli elementi che inizialmente sono stati utilizzati come veicoli di rivelazione.

È vero, come afferma Raurell, che antropologia biblica e antropologia culturale si richiamano fortemente, perché Dio si è servito come mezzo di

espressione biblica dei dati proposti da una determinata cultura – non di tutti –, e perché la rivelazione ha inciso fortemente nell'ambiente in cui è apparsa; però non si può dimenticare che il processo redazionale dei libri sacri non è stato un mero riflesso della cultura di quell'ambiente e anche che non poté assumere nella sua realizzazione ciò che non risultava adatto ad insegnare a tutti gli uomini la verità salvifica. In questo senso sembra sia più esatta – facendo i necessari ritocchi – l'affermazione dello stesso autore secondo la quale «l'antropologia culturale della Bibbia non è un semplice frutto della cultura del tempo poiché Israele nella sua esperienza è forgiatore di una nuova cultura di natura rivelatrice» (p.10).

Forse per l'eccessiva identificazione che fa Raurell fra antropologia biblica e antropologia culturale del gruppo umano, se da una parte considera la teologia come tratto metodologico fondamentale per la comprensione e lo studio dell'antropologia biblica – un'idea che merita di essere sottolineata –, dall'altra afferma però – e sembra un'osservazione in contraddizione con la precedente – che «l'esame oggettivo dell'antropologia biblica (non) preichianda la fede, così come nemmeno l'esige qualsiasi altra analisi di antropologia religiosa sul buddismo, sull'islamismo, etc.» (p.11). Alla parte di verità di questo brano – cioè che nel suo contenuto, come antropologia, si può dare una riflessione corretta secondo i dati biblici senza la fede –, sembra necessario aggiungere che soltanto con la fede si riesce ad accettare i dati biblici come rivelazione, e di conseguenza a prenderli in tutta la loro forza e completezza. Lo stesso autore parlerà più avanti – in un altro capitolo – con estrema chiarezza e profondità degli errori dell'antropologia di Bloch, proprio per il suo principio ermeneutico: l'umanesimo ateo (p. 97).

Inoltre, su questo capitolo vorrei sottolineare che, a nostro avviso, Raurell sembra troppo influenzato dalla lettura antropologica monista del Bultmann, sia per l'Antico che per il NT. Egli stesso indica (p. 31) che da trent'anni a questa parte, l'antropologia che si occupa principalmente della visione neotestamentaria sull'uomo si trova in sintonia con la linea inizialmente affermata da R. Bultmann, e portata a consolidamento da alcuni esegeti bultmaniani (p. 31). Ciò fa sì che, benché l'autore cerchi di dare fondamento biblico all'esistenza della speranza dell'al-di-là (con l'idea d'immortalità e risurrezione) in Israele, almeno in epoche recenti, d'altra parte non risulta del tutto coerente, proprio perché considera troppo frettolosamente l'idea bultmaniana del monismo veterotestamentario. In questo senso noi preferiamo le considerazioni di A. Mattioli nel commento a Gn 2,7, nel quale trova che «l'uomo vi appare nettamente qualificato, mediante uno stile quasi lapidario, nei suoi due elementi costitutivi, di un essere, cioè, profondamente 'terrestre', ma, insieme, anche altamente 'spirituale' (...). L'uomo divenne, cioè, un particolare «essere vivente» (2,7c), distinto nettamente in ragione della sua vita intellettuale e affettiva dagli animali (cfr. 2,18-24), in ragione di due particolari e successive azioni divine: la plasmazione di un pezzo di 'argilla' in figura di uomo

(2,7b), e il soffio nelle narici della figura plasmata di un 'alito di vita'(2,7b)» (*Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*, Marietti, Torino 1981, p. 200).

Senza'altro una visione meno aderente a Bultmann avrebbe permesso all'autore di raccogliere altri elementi validi sia dell'AT che del NT per le sue riflessioni sull'immortalità dell'anima e la risurrezione dei corpi, e anche sull'inizio di questa fede nel popolo d'Israele. Comunque, ci è sembrata molto giusta la sua critica a O. Cullmann, secondo il quale «morire» anche nel NT significherebbe la totale distruzione dell'anima e del corpo. Onde — concludeva Cullmann — «la paura di Gesù davanti alla morte, da lui vista come un potere di annientamento, come il grande nemico di Dio e dell'uomo» (p.30). Non è infatti questa l'idea di «morte» che se ne ricava dei testi neotestamentari, né l'esegesi che i testi del Vangelo permettono di fare dell'atteggiamento di Gesù davanti alla morte.

II. Nel secondo capitolo, *Il dinamismo antropologico della parola* Raurell mostra l'importanza che la «parola» ha nella letteratura del Vicino Oriente Antico, attraendo testi sumeri babilonici, di Mari, dell'Egitto, Ugarit. In tale contesto tenta di sottolineare la singolarità della «forza della parola» nella letteratura veterotestamentaria. Ciò che risulta più interessante è l'aver messo in rilievo che la circostanza «determinante per la comprensione della parola biblica veterotestamentaria è il fatto che nelle diverse funzioni essa è indissolubilmente legata alla storia di Dio con il suo popolo e che non si può dissociare da questa storia in quanto parola detta da Dio» (p. 51). Accanto a questa realtà l'autore trova che in Israele la parola di Dio non ha quella dimensione «magica» o «emanativa» di altri popoli, ma fu «sempre vista come parola del Dio che plasma la storia con la sua consolazione, le sue richieste e le sue promesse». Effettivamente, mi sembra che si debba sottolineare la singolarità della parola divina veterotestamentaria, che si presenta anche come una parola creatrice dal nulla e che, intervenendo nella storia e nella vita degli uomini, dirige e governa, rispettando sempre la libertà umana. Qualche riflessione su questo aspetto, sulla relazione fra la parola divina e la libertà umana, sarebbe stata di un certo interesse.

III. *L'Etica di Giobbe e libertà di Dio* (cap. III), senza voler essere un'analisi dettagliata del libro di Giobbe, coglie bene sia lo sviluppo dell'opera che il suo contenuto centrale. La conclusione finale è una chiara sintesi di quello che Raurell ha saputo scoprire nella lettura del libro di Giobbe: «L'adempimento della legge era diventata la grande auto-consolazione degli ebrei. Il Giobbe del poema è la figura paradigmatica della rinuncia ad ogni sufficienza e consolazione umana così da poter scoprire cosa significa poggiarsi soltanto su Dio. Cercare il Dio della retribuzione, significa spesso escludere il Dio della comunione e della grazia. Il poeta di Giobbe ha fatto progredire la riflessione teologica e quindi ha aiutato a maturare la fede (...). La morale in *Giobbe* viene deassolutizzata, ma non annullata: essa non può essere lo strumento per conquistare Dio, ma il

segno per cui l'uomo accetta l'amicizia che Dio gli offre e ne riconosce la sua trascendenza: «*Non fides sine operibus, sed opera in fide ut signum communionis*».

IV. Lo studio intitolato *Bloch alla ricerca del Prometeo biblico* risulta, nel suo insieme, di grande interesse. Raurell riesce a fare una valutazione precisa, anche se a volte troppo compiacente, di questo pensatore tedesco, giudeo-marxista che fu Bloch (p.83). I dati biografici (pp. 83-93) possono sembrare troppi ampi, ma per chi non conosca questo personaggio è di grande utilità che vengano segnalati gli influssi sociologici, filosofici e teologici vissuti da Bloch, per comprenderne l'opera. Raurell sottolinea che Bloch si trova — senza togliere nulla alla sua originalità — nella corrente filosofica in cui si sono mossi O. Külpe, M. Weber, G. Luckács. Riguardo al marxismo «il pensiero marxiano viene assunto da Bloch in tutto l'arco delle sue ricerche, dalla critica della religione all'analisi di critica economica e politica, per essere utilizzato nell'elaborazione della struttura dell'utopia concreta, elaborazione che appartiene, nella sua conclusiva definizione, soltanto al pensiero di Bloch» (p.88). In definitiva, il pensiero di Bloch, è una «sintesi originale ed eclettica di messianismo giudeo-cristiano, d'utopia marxista e di riflessione hegeliana».

Per intendere le conclusioni esegetico-bibliche di Bloch occorre conoscere, oltre alla sua mentalità, anche quello che egli vuole trovare nei testi biblici. «Da quanto è stato detto — segnala Raurell —, il lettore può rendersi conto quale sia la chiave ermeneutica di Bloch nel leggere la Bibbia in genere: l'umanesimo ateo» (p. 97). E con più chiarezza: «La lettura del testo biblico quale è presupposto in *Atheismus im Christentum* è inseparabile da una triplice tesi che dirige la strutturazione non soltanto di quest'opera, ma anche della grande opera *Das Prinzip Hoffnung*: a) un pensiero decisamente ateo, che non si riconosce però nella storia dell'ateismo tradizionale; b) un marxismo che non vuol essere identico al socialismo dogmatico e semi-zarista; c) una visione volutamente eretica del testo biblico, come pure dei movimenti messianici» (p.97). Sono aspetti che bisogna tener presenti dal momento che la lettura di Bloch è stata considerata positiva sia da alcuni credenti che da marxisti. «È un fatto che, tramite Moltmann, Bloch ha fatto il suo ingresso, anche se dalla porta secondaria, nel pensiero teologico cristiano» (p. 109). In particolare nella teologia della liberazione.

V. *Il mito della maschilità di Dio come problema ermeneutico* tocca un argomento più generale di quanto indicato direttamente dal titolo. L'autore trae spunto, infatti, da una problematica molto determinata, benché importante, per sviluppare l'idea che la teologia non deve dimenticare la sua dimensione critica, in modo tale che, rendendosi conto delle nuove istanze presenti nella cultura moderna, riesca a presentare in modo più pieno il messaggio biblico. Il teologo — afferma — non può fermarsi nell'approfondimento metafisico necessario alla sua scienza, ma deve anche dare spazio alle nuove esperienze offerte dal progredire delle scienze umane. E un'idea che — per la sua indubbia attualità — viene segnalata con grande chiarezza.

Questo criterio è valido soprattutto quando si tratta di un argomento come quello presente, su cui a volte i teologi non si sono azzardati a mostrare, in tutta la sua dimensione, il contenuto delle «indimenticabili parole di Giovanni Paolo I: 'Dio è papà, ma ancora di più è mamma' (L'Osservatore Romano, 11 settembre 1978)» (p. 183, nota 125). Come mette in rilievo Raurell, sebbene i testi sacri adoperino non poche volte nel parlare di Dio un linguaggio che si potrebbe denominare «maschile» (Signore, Padre, Creatore), e questo per motivi ben precisi che l'autore non omette di segnalare, nondimeno si trovano nomi ed espressioni che mostrano l'atteggiamento materno di Dio, come viene chiaramente descritto in Dt 32,18: «La roccia che ti ha generato, tu hai trascurato; hai dimenticato il Dio che per te ha sofferto i dolori del parto» (p. 149). Lo studio risulta su non pochi aspetti molto interessante; in particolare, il commento che fa del testo di Gn 1,26-28, in cui mostra l'uguaglianza essenziale fra la donna e l'uomo davanti a Dio per il fatto di essere stati creati — l'uno e l'altro — ad «immagine» di Dio. Uno studio di questo tipo ha necessariamente i suoi limiti; ma sarebbe stato molto utile riportare anche testi come quello di Prv 30 dove si parla della «mulier fortis», e mettere in rilievo il valore delle figure di Ester e Giuditta, che offrono un quadro più completo del valore che la Sacra Scrittura dà alla donna. E soprattutto mostrare la dimensione paradigmatica della Madonna per la vita cristiana. A noi sembra infatti che sia importante mettere in rilievo, oggi più che mai, il fatto che, a volte, le critiche fatte alla Sacra Scrittura su una possibile parzialità davanti alla considerazione del valore della donna, mancano di una lettura più attenta dell'insieme dei testi biblici. Sarebbe stato per questo anche di grande utilità che si fosse fatta un'esegesi più completa dei testi paolini (p. 159), benché la citazione di Gal 3,28 (p. 160) porta all'esigenza di una lettura più attenta di questi testi. Segnaliamo, in fine, che sarebbe stato necessario un approfondimento che coordinasse in un statuto adeguato gli elementi di uguaglianza essenziale dell'uomo e della donna davanti a Dio con quelli di diversità funzionale, che non aggiungono o tolgono nulla alla dignità dell'uno o dell'altro, ma che affermano soltanto che sono costituzionalmente diversi.

VI. Nel capitolo intitolato *Il piacere erotico nel Cantico dei cantici* benché il titolo risulti più da romanzo d'appendice che adeguato a far riferimento ad un libro sacro, ci sono due cose che meritano di essere sottolineate. Da una parte, il fatto che l'autore indica che si deve prendere sul serio il senso letterale della sacra Scrittura e non trascurarlo se non ci sono dei motivi richiesti dal testo. Ciò lo porta a fare un'esegesi del Cantico dei Cantici seguendo il significato più immediato delle parole. A mio avviso, questo criterio dovrebbe venire maggiormente applicato ad altri luoghi della Sacra Scrittura, nei quali molto facilmente si passa ad un certo senso allegorico senza che vengano rispettati rigorosamente i termini. Nonostante ciò, dal momento che si accetta il principio che la Sacra Scrittura deve essere letta «*in sinu Ecclesiae*», non si possono troppo rapidamente cancellare le interpretazioni che leggono il Cantico dei Cantici

come un poema che parla dell'amore di Dio per la sua Chiesa o che mettono in rilievo un certo senso mariologico o di relazione dell'anima con Dio. Appunto perché tradizionali.

Un altro aspetto che vorrei sottolineare è la considerazione altamente positiva fatta dall'autore — e che mi trova pienamente d'accordo — di realtà come la sessualità, l'amore umano, il corpo, ecc., che non si possono banalizzare. Può darsi che Raurell abbia ragione quando afferma che un certo atteggiamento manicheo ha portato a rifiutare una lettura più consona al tenore delle parole del Cantico dei Cantici. Comunque, mi sembra che non sempre sia stato così, perché l'esegesi fatta da alcuni autori — per esempio san Bernardo — non è partita da un rifiuto della sessualità, ma dal riconoscere nel testo di questo Cantico delle prerogative che possono essere applicate soltanto alla Madonna.

In definitiva consideriamo che, benché ci siano non pochi punti che meritano un maggiore approfondimento e una maggiore chiarezza, l'opera di Raurell si presenta nel suo insieme come un punto di riferimento non trascurabile per lo studio dell'antropologia biblica.

M.A. Tabet

G. CHANTRAINE, s.j., *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris 1987, pp. 317.

«Que cette étude puisse faire mieux passer à l'explicite et percevoir à l'intérieur du mystère du Christ et de l'Église en quel sens plein les laïcs sont des chrétiens dans le monde» (p. 13). Così finisce l'introduzione di Chantraine al suo libro dopo aver espressamente fatto notare che il suo studio si nutre «de la théologie du Père Hans Urs von Balthasar et du Cardinal Henri de Lubac, S.I.» (p. 12). Scritto in vista del recente Sinodo dei Vescovi, il libro è diviso in tre sezioni, seguite poi dalle conclusioni — 26 tesi — e da quattro Appendici su «ministère et charisme», «les Églises particulières dans l'Église universelle», «fraternité et vie consacrée», e «Yves de Montcheuil: la responsabilité du laïc». Nella prima parte «De Vatican II au Synode sur les laïcs» l'autore esprime con chiarezza, visione penetrante e profusione di argomenti i diversi problemi che il Magistero e la riflessione teologica hanno dovuto porsi per arrivare a capire meglio, e a concepire, la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo — o, per dirla più precisamente, la partecipazione dei laici nella missione della Chiesa nel mondo —. Tutto ciò sia per riscoprire la vera natura della missione della Chiesa sia, per trovare poi il posto adatto per il laico nell'espletamento di tale missione. L'autore esamina i documenti conciliari e l'influenza avuta da teologi come Congar, Philips, ecc., nella evoluzione del pensiero sulla missione dei laici e la loro realtà teologica e spirituale. In questa parte del libro si nota la mancanza di qualsiasi riferimento a persone, fondatori, come il Padre Josef Kentenick e mons. Josemaría Escrivà, ecc., che nella lo-

ro diversità hanno avuto certamente un ruolo non indifferente nel sottolineare l'importanza della presenza del laico, del cristiano comune, nella Chiesa e nel mondo. Dopo aver affermato che «l'Église ne se protège plus du monde, elle va vers lui» (p. 34), e che ciò non significa affatto misconoscere il vero fine soprannaturale della Chiesa (p. 56), Chantraine tenta di raffigurare il laico, distinguendolo dal chierico e dal religioso e allo stesso tempo facendolo partecipare sia della vita spirituale che della missione di tutta quanta la Chiesa. «Avant le fait de n'être pas un prêtre, le laïc est un fidele du Christ, un membre 'à part entière' du peuple de Dieu qu'est l'Église» (p. 35). Questo fedele cristiano, per il fatto di essere «popolo di Dio», partecipa a pieno diritto della missione della Chiesa.

La parte di questa missione che tocca al laico portare a termine varia però a seconda delle diverse circostanze: «le laïc n'est donc plus ni le pôle opposé d'une société chrétienne construite sur la distinction et l'harmonie entre la Sacerdoce et l'Empire, ni le terme antithétique grâce auquel la société revendiquait sa liberté par rapport à une Église censée obscurantiste et cléricale, donc totalitaire» (p. 35). Questa impostazione del problema, viene ratificata poco dopo con queste parole: «dans l'unité de la mission générale de l'Église, leur (dei laici) relation avec le monde est aussi une donnée, non seulement sociologique, mais théologique et ecclésiale. La différence (si riferisce logicamente alla relazione del cristiano, laico, sacerdote o religioso, con il mondo) est dans la 'manère' propre aux uns et aux autres. Seulement, cette manière dépend elle-même de la secularité, qui varie d'une époque à une autre» (ibidem). La considerazione ci sembra giusta tranne le ultime parole, che potrebbero far pensare ad un concetto soltanto fenomenologico della secolarità. Il laico è il cristiano che si trova a vivere in un mondo dal quale non deve più fuggire perché «il est le lieu et le temps de la mission» (p. 38), e al quale deve sapersi inviato: «il ne suffit donc pas que le chrétien soit dans le monde, il faut qu'il y soit envoyé». Fin qua siamo d'accordo, ma la conclusione ci lascia un po' perplessi: infatti, l'autore dice che in questo modo, il cristiano diventa «religieux dans le monde». Nel suo desiderio di inserire pienamente il laico nel «ritmo» della Chiesa, ritmo di santità e di missione, Chantraine combatte chiaramente «la remise en cause de l'organisme sacramental de l'Église», mettendo a fuoco la debolezza nonché l'inconsistenza del recente lavoro di A. Faivre sui laici nelle origini della Chiesa, al quale, bisogna pur dirlo, è stata attribuita una importanza sproporzionata. L'autore dichiara poi di rendersi conto che la crescita di alcune istituzioni come la Prelatura Opus Dei (mi permetto qui di fargli rilevare per amore di precisione, che l'Opus Dei non è stata costituita in «prelatura nullius» (p. 77), ma bensì in Prelatura personale), i Movimenti, gli Istituti secolari, ecc., esprime anche con ampiezza la palese incorporazione di un grande numero di cattolici laici nel ritmo interno della Chiesa: molto utile a questo proposito il paragone-contrapposizione che Chantraine fa tra la *congregatio* e la *convocatio*. Alla fine della prima parte egli sottolinea che la secolarità senza santità non è una vera secolarità, teologica-

mente parlando, ma diventa secolarismo. E per dare questo contenuto santificatore alla secolarità, cioè, alla missione del laico verso il mondo (se non ho capito male), l'autore stabilisce: «Pour rassembler les hommes en leur communiquant la sainteté de l'Évangile et en leur faisant atteindre la vraie sécularité, l'Église doit donc disposer de deux moyens de grâce: l'un relatif au mariage et l'autre relatif à une vie au-delà du mariage» (p. 84), via che viene poi chiamata «la consécration à Dieu seul» (ibidem). Con ciò, la secolarità propria del laico, come la intende Chantraine, «ne peut pas se définir simplement par sa 'condition' qui le distingue du clerc, ni par sa situation sociologique dans le monde, mais par deux dons propres qui accomplissent sa destinée dans le monde, soit par le mariage, soit par la consécration à Dieu seul» (ibidem). Posizione che riassume un po' tutta la tesi del libro come lo stesso Autore riconosce: «La tâche propre du laïc se détermine non seulement d'après sa condition en raison de laquelle il n'est pas clerc, mais encore d'après son au mariage ou bien à la vie consacrée. Il en résulte que l'"état de vie" détermine la tâche dans le monde. Le 'caractère séculier' propre au laïc ne se laisse donc pas déterminer sans les notions de 'don propre' e d'"état de vie'. Sans elles, il reste sociologique, il ne peut en rien être théologique». Queste affermazioni sembrano palesare un limite di pensiero di Chantraine riguardo al concetto di secolarità: egli, infatti, in tal modo finisce necessariamente per svuotare di contenuto teologico, in quanto cioè luoghi e vie di santificazione, le realtà in cui si svolge l'esistenza cristiana del comune fedele: la professione, la famiglia, i rapporti sociali, gli impegni assunti nel vivere quotidiano, ecc. Con questi presupposti Chantraine ci introduce nella seconda parte, ove viene riportata l'argomentazione centrale del volume, che tentiamo ora di riassumere. La missione della Chiesa è unica: la santificazione del mondo (cfr. tesi 7, p. 270). A questa missione devono partecipare tutti i cristiani: comuni fedeli, sacerdoti, religiosi. Fermo restando il principio sacramentale nella Chiesa, con la netta distinzione tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, che distingue la gerarchia del laicato, è chiaro che la partecipazione di tutti i cristiani alla missione generale della Chiesa si realizza nella diversità all'interno della *communio*. La diversità viene determinata dalla partecipazione alla missione del Figlio e a quella dello Spirito Santo. «On peut donc dire que la distinction entre clerc et laïc trouve son fondement dans le sacerdoce que le Christ reçoit comme Fils de son Père en vue de sauver le monde» (p. 143). D'altra parte, «le religieuse atteste, selon une modalité propre, l'action anticipative de l'Esprit Saint dans ce monde» (p. 142). Questa diversità corrisponde alla dimensione sacramentale e alla dimensione personale che «reposent respectivement sur la mission du Fils et sur celle de l'Esprit» (p. 144), le quali a loro volta configurano la gerarchia e la vita consacrata.

I laici, per partecipare alla missione della Chiesa e anche, in certo qual modo, per diventare cristiani a pieno titolo, hanno bisogno del sacerdozio, da un lato, e dei religiosi dall'altro: «Les laïcs ont besoin que les prêtres e les consacrés se distinguent d'eux pour exercer leur propre mission dans le monde,

c'est-à-dire devenir des hommes nouveaux et offrir à tous les hommes cette humanité restaurée. Tal est le but de la mission; en un sens, ce but n'est pas l'Église elle-même, mais les laïcs ne peuvent l'atteindre sans la structure hiérarchique de l'Église et le don de la vie consacrée qui est en elle» (p. 145). Questo determina che il laico abbia bisogno di una doppia mediazione nella sua vita di cristiano: la sacramentale-gerarchica e la «religiosa». La mediazione sacramentale è piuttosto chiara. Ribadendo la distinzione ontologica tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, come abbiamo già accennato, resta evidente la dipendenza sacramentale del laico, di tutti i cristiani (anche dei sacerdoti tra loro), nei confronti del sacerdote e della gerarchia. Per Chantraine questa dipendenza non è sufficiente, e deve essere completata sul piano dello spirito. «Dans la mesure où il (il laico) se laisse engendrer par le Père grâce au ministère sacerdotal, le fidèle reçoit en fils le monde créé et, dans la mesure où il se laisse attirer par l'Esprit du Père grâce au religieux, il s'offre lui-même avec le monde à la gloire du Père et du Fils devenant vraiment homme grâce à la fraternité» (p. 166). E' chiara la preoccupazione di Chantraine di sottolineare la necessità che ha il laico di diventare «cristiano», generato nella vita nuova di Cristo, per poi «costruire il mondo»; si tratta, per così dire, di salvare la realtà spirituale della «secolarità». E, per trovare al laico un suo posto nella grande missione salvifica, l'autore lo affida nelle mani dei sacerdoti e dei religiosi, perché riesca a partecipare e ad arricchirsi della paternità spirituale dei primi e della maternità spirituale dei secondi, e soltanto così possa «engendrer le Christ en son âme et le communiquer» (p. 158). Per brevità, non mi soffermerò su altre considerazioni di Chantraine, in particolare, ad esempio, quella che mette a confronto Pietro e Giovanni, l'istituzione e il carisma, che avrebbe bisogno di uno studio più approfondito per evitare non soltanto il pericolo di una contrapposizione (come l'autore sa fare molto bene), ma anche quello di passare sotto silenzio quella meravigliosa manifestazione del carisma che è l'istituzione stessa. Preferisco però fare un passo indietro per esporre i miei dubbi sulla consistenza della mediazione dei «religiosi» nel processo della santificazione dei laici, dei cristiani comuni, a parte logicamente la mediazione mutua tra tutti i cristiani nella loro personale santificazione che è la *communio* dei santi. A me sembra che la grazia che i laici ricevono nei sacramenti non abbia bisogno di altre aggiunte oltre alle grazie attuali, che permettono loro di vivere la personale vocazione ricevute da Dio. Che senso può avere la mediazione della «vita consacrata»? Capisco la preoccupazione di p. Chantraine di evitare che la fraternità cristiana si trasformi «en projet humain de rénovation de l'humanité ou de révolution sociale» (p. 163). Non mi risultano altrettanto chiare le due vie che egli lascia al laico per realizzare la sua missione cristiana: Mariage e Vie consacrée (p. 219) (se per quest'ultima si intende la vita secondo la professione dei «tre consigli evangelici», come sembra ovvio), due vie che escludono qualunque altra possibilità: «Remarquons d'abord l'universalité de ce don: il n'est personne qui ne reçoive

ve l'un ou l'autre» (p. 215), e che si impossessano persino della realtà spirituale dei celibi: «Les célibataires sont-ils exclus de la mission? Certainement pas, soit dans la mesure où ils se disposent à choisir leur état de vie, soit dans la mesure où selon la miséricorde divine ils participent invisiblement à la grâce de la vie consacrée ou à celle du mariage (il y a des célibataires qui n'ont pu se marier ou n'ont pu entrer dans la vie consacrée)» (p. 219). Diverse altre domande si potrebbero porre di fronte a questo libro di Chantraine: qual è il vero senso de la «vita consacrata» in relazione con la missione dello Spirito Santo?; perché la nuova vita in Cristo deve essere configurata in uno «stato di vita»?; che cosa aggiunge il matrimonio alla offerta di se stessi che si fa al Signore?. Certamente il matrimonio cristiano è segno dell'amore di Cristo per la Chiesa; è certo pure che il matrimonio è una vocazione alla santità; ma da queste affermazioni arrivare a dire che è l'unico possibile dono che permette al non «consacrato» di essere segno nel mondo dell'amore di Cristo e della Chiesa, è certamente un passo non del tutto fondato. Forse il nocciolo della questione sta nella interpretazione di Chantraine del testo di 1 Cor 7, 7, che egli mette in relazione diretta con il finale del n. 43 della *Lumen gentium* (p. 144), e dove trova l'argomento per identificare il «dono» della vita consacrata al dono di cui parla San Paolo, limitando così i doni – le vocazioni – del Signore agli «stati di vita», che si riducono poi a due: il matrimonio e la vita consacrata. Interpretazione che a me sembra, se non altro, un po' troppo riduttiva. Concludiamo facendo notare l'acuto esame dei Movimenti (cap. II della Terza parte); i molti suggerimenti veramente appropriati, su diverse questioni spirituali del cristiano di oggi, sparsi qua e là lungo tutto il libro, e la spinta finale dell'Autore per una vera partecipazione dei laici alla missione santificatrice della Chiesa: «Le lieu de la mission est le monde entier et son temps est l'histoire entière de l'humanité: telle est la sécularité qui est donnée au Peuple de Dieu» (p. 248).

E. Juliá

B. SECONDIN, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità Gruppi Movimenti*, Ed. O.R., Milano 1987, pp. 343.

Un impegno certamente non facile quello preso da Bruno Secondin di far nascere questo libro. Anche se l'autore non era proprio alle prime esperienze nel trattare le diverse materie affrontate in queste pagine, bisogna riconoscergli il merito di aver tentato di nuovo l'impresa studiando tutta la materia in modo più completo e ordinato. Diviso in quattro parti, intitolate rispettivamente: «per una interpretazione interdisciplinare»; «le Comunità Ecclesiali di Base»; «Schede informative sui Gruppi e i movimenti principali», e «Valutazione ecclesiale e spirituale». Tralasciando le parti II e III (e cioè 116 pagine su 304, nelle quali l'Autore si sofferma dettagliatamente su diversi aspetti sia delle Comunità di Base che dei Movimenti, materie a lui ben note

avendo pubblicato altri lavori sui medesimi argomenti) vorrei incentrare questo studio sulle due parti restanti, vale a dire, la prima e la quarta, nelle quali Secondin esprime il proprio pensiero. Va riconosciuta la particolare difficoltà, nell'attuale momento di evoluzione di questi fenomeni ecclesiali-spirituali, di ogni tentativo di fare un'analisi approfondita e una classificazione onnicomprensiva. I fenomeni — comunità, gruppi, movimenti —, sono infatti molto diversi sia nella loro origine che nelle loro finalità. In questo senso bisogna riconoscere la difficoltà di comprendere una così vasta e diversa realtà spirituale che è tutta vita, e vita del quotidiano spirituale ed ecclesiale, e che tenta, perciò, di essere vita spirituale nel tempo: eternità vissuta nell'effimero. Con una scelta personale e, ovviamente, legittima, Secondin, pienamente convinto del fatto che: «Non si fa molto caso in genere al contesto socio-culturale dei fenomeni collettivi religiosi del nostro tempo. Si preferisce imboccare subito la valutazione religiosa, che così risulta prospettiva angusta e chiusa, insufficiente per una valutazione completa» (p. 20), tenta di utilizzare diversi metodi di analisi sociologica, per favorire una comprensione più completa delle realtà spirituali. Certamente, «come cristiani non cessiamo di essere uomini e cittadini; partecipiamo alla mentalità, ai costumi, alle rappresentazioni culturali dei nostri contemporanei», e senz'altro si deve tenere conto delle trasformazioni di ogni genere che caratterizzano le nostre società, trasformazioni che influenzano il convivere sociale degli uomini e di conseguenza la pratica dell'Evangelizzazione, provocando d'altronde delle manifestazioni spirituali che possono meglio aiutare gli uomini a trovare le vie del Signore. Ma, per giungere da questo presupposto fino ad offrire una classificazione dei movimenti, nella quale si parla di «gruppi come autodifesa e come prolungamento dell'io» (p. 41), il salto intellettuale è a mio avviso troppo lungo e non molto fondato. Anche se non si può negare una qualche correlazione tra movimenti spirituali e circostanze sociali in mezzo alle quali essi si sviluppano, vincolare troppo rigidamente la crescita e la manifestazione dello Spirito a delle circostanze sociali ed ambientali, può condurre a conclusioni alquanto fuorvianti per la vera comprensione della realtà spirituale che viene sempre primariamente da Dio; cioè dall'alto verso il basso per poi ovviamente percorrere il cammino inverso. Per tutto questo penso che non sia facile riuscire a classificare dei fenomeni di carattere primariamente spirituale con delle misure valide per l'aggregazione di uomini nel contesto della società civile. Senz'altro, una certa correlazione sempre la si può trovare. Ma, ad esempio, lo spirito della povertà francescana, è attuale oggi come settecento anni fa. La realtà spirituale della Chiesa poi non cambia col mutare delle circostanze politiche del mondo che deve essere evangelizzato. È evidente che le reciproche influenze tra Chiesa e società civile non soltanto ci sono ma entrano pure nel normale ordine della redenzione voluta dal Signore. Va pure approfondita a mio modo di vedere la contrapposizione che Secondin tenta di stabilire per meglio cogliere la spiritualità emergente, tra «religiosità di credenza» ed una «religiosi-

tà di esperienza». E così grande la fede che difficilmente si riuscirà a viverla nella pienezza sia intellettuale che vitale; ma ciò non deve dare adito ad una divisione tra queste due religiosità che, se veramente devono essere «cristiane», vanno viste nell'unità di una «religiosità di credenza e di esperienza». D'altronde lo stesso Secondin sottolinea il pericolo di un prodigarsi delle «religiosità di esperienza» senza un orientamento valido al livello di credenze. «Il pericolo non generico è che le Chiese diventino un insieme talvolta conflittuale di esperienze diverse, con l'effetto di una segmentazione cui non si era abituati e che le Chiese non sanno culturalmente gestire» (p. 30). Nella linea di dare troppo peso al dato sociologico mi sembrano collocabili, nella classificazione dei movimenti, sia i criteri usati che i gruppi risultanti (pp. 38-50). Quattro sono infatti i criteri utilizzati nella classificazione: la razionalizzazione pastorale; quella culturale-religiosa; la dialettica culturale-religiosa; le complessità socio-culturali. Da qui i risultati sorprendenti: per esempio, soltanto cinque istituzioni sono incluse tra i «gruppi di apostolato»; entità cattoliche e di altri confessioni cristiane sono accomunate tra i gruppi «dell'evangelismo monastico»; l'Azione Cattolica è sistemata tra i gruppi in «situazione di prepolitico: tra passato e futuro»; i Focolarini sono classificati come «comunità cristiana come proposta politica». Anche limitandoci a questi pochi esempi, l'insieme di questo tentativo di Secondin mi sembra non riuscito, nel senso che fallisce nel centrare sociologicamente la forza spirituale dei movimenti. Mi sembra proprio che forse ogni tentativo in questo senso è chiamato ad analogo fallimento se tenta di concettualizzare troppo. Va però sottolineata la chiara veduta dell'autore nell'individuare il problema che la spiritualità cristiana deve oggi risolvere: «E la giusta direzione è promuovere e formare un laicato maturo, capace di annunciare il Vangelo in un contesto storico e culturale ormai postcristiano, che esige dai credenti una chiara fecondità storica della fede (...). La fede deve saldarsi nella prassi per diventare promozionale nella storia» (p. 34). Interessante ci è sembrata pure la proposta di una «griglia» per la comprensione e la valutazione dei movimenti, purché però non si veda tutto da un'angolazione troppo sociologica che oscurerebbe la realtà profondamente spirituale che si cela e tenta di vivere e di sprigionarsi in ognuno di questi tentativi di risposta per un cristianesimo maturo e coerente da viverci nel mondo. A una certa perplessità ci induce però il vedere elencati tra i movimenti di spiritualità, i gruppi «dell'esoterismo gnostico» entro i quali appare Hare Krisna. Avrei proprio preferito che non si fosse parlato di questi gruppi in un libro che cerca, e spesso trova, i segni della vera profezia. Nel concludere il capitolo sulle Comunità di Base, Secondin manifesta un giudizio assai positivo e favorevole su queste realtà ecclesiali: «Le comunità di base rappresentano una proposta evangelica creativa nel contesto di un tentativo di superamento degli attuali schemi culturali e socio-istituzionali» (p. 158). In queste Comunità «emerge evidente così il passaggio attraverso un processo umano ed ecclesiale variamente scandito da impulsi e itinerari- dal popolo da oggetto

di cure e di guida, a *soggetto e protagonista* della sua vita di fede, di diaconia, di culto, di testimonianza, di *koinonia*» (p. 159).

Tale valutazione ci pare eccessivamente positiva soprattutto perché sembra dare per scontato che tutto quanto avviene in queste Comunità debba essere considerato come vera *profezia* e unicamente *profezia*. Andrebbero criticate, ad esempio, frasi come le seguenti, che Secondin cita dal documento finale del 4° congresso di teologi del Terzo Mondo tenutosi a San Paolo del Brasile nel 1980: «La Chiesa recupera i simboli di speranza del popolo manipolato per secoli (...). La Chiesa accoglie il regno come dono gratuito del Padre nella costruzione della fraternità e solidarietà di tutte le classi oppresse e delle razze umiliate da questo anti-regno della discriminazione, della violenza e della morte» (p. 161). Oltre alla questione di sapere se queste Comunità siano o non siano Chiesa o arrivino soltanto ad essere una «parcellizzazione» della Chiesa stessa, sarebbe importante sapere se la «liberazione di Cristo, liberazione dal peccato», si identifica con la spiritualità che desidera crescere nella dimensione contemplativa, e accogliere allo stesso tempo nella preghiera «il grido del popolo che chiede giustizia e cerca senza sosta il volto di Dio liberatore» (p. 161); questo «Dio liberatore» è Gesù morto nella Croce e risorto? La parte quarta – «Valutazione ecclesiale e spirituale» – mi sembra la parte più interessante e riuscita del volume. Il primo capitolo è dedicato ai «problemi di Ecclesialità». Il problema è, a mio avviso, più pratico che teoretico, anche se una comprensione chiara delle possibili difficoltà che possono sorgere nella pratica, sarà sempre di grande aiuto sia ai Pastori delle chiese locali, dove questi movimenti svolgono la loro attività – vedasi pure gli interventi avutisi nel recente sinodo dei Vescovi –, che agli stessi dirigenti dei movimenti per meglio servire ed aiutare, secondo il loro proprio e personale carisma, la evangelizzazione nelle chiese locali. In questa ottica, Secondin raccoglie il ben noto n. 58 della *Evangelii nuntiandi* che serve di base per determinare le coordinate precise di questa «ecclesialità».

Precisa pure l'interessamento del Pontificio Consiglio per i laici in tutta questa materia, e citando anche il CIC, fa un opportuno riferimento al documento della CEI, del 1981, il quale, al n. 14 determina i seguenti quattro criteri di ecclesialità: 1) ortodossia dottrinale e coerenza dei metodi e dei comportamenti; 2) conformità alle finalità della Chiesa; 3) comunione con il vescovo; 4) riconoscimento della legittima pluralità delle forme associate nella Chiesa e disponibilità alla collaborazione con le altre associazioni. Nelle conclusioni di questo capitolo, l'autore recupera validamente la nuova ottica della partecipazione dei laici a tutta quanta la missione della Chiesa, e lo fa sottolineando che «l'impegno nella 'secolarità', anteriormente letto in chiave prevalentemente 'sociologica', appare sempre più un'esperienza di Chiesa legata al 'mandato battesimale' (LG 33), che non è certamente inferiore come valenza teologica al mandato 'gerarchico' (AA 24)» (p. 219). Egli riconosce pure, con parole della Nota pastorale della CEI, dell'anno 1987, su «Chiesa e lavoratori nel cambiamento», che «il senso o significato del fatto sociale, per il cristiano,

è radicato nel progetto della salvezza che Dio vuole e persegue per tutti gli uomini e per l'intera umanità. Il vivere con gli altri, con tutte le sue implicanze e le strutture che comporta, non è estraneo al dinamismo della salvezza» (p. 162). Il secondo capitolo è dedicato all'analisi di uno degli schemi classici della «ecclesialità», e cioè quello degli Atti degli Apostoli 2, 42-48 e 4, 32-35. L'analisi manifesta con chiarezza le difficoltà della proclamazione del messaggio cristiano in un mondo dominato dalla pluralità delle culture, difficoltà che producono «una tensione molto feconda nel rapporto tra messaggio cristiano che è irreversibile e definito (...) e la varietà delle espressioni dottrinali, culturali e pratiche, entro cui esso viene veicolato, adattato e spiegato nella vita» (p. 225). Nel segnalare i punti chiavi della «ecclesialità», che sarebbero, oltre all'apertura missionaria, le quattro perseveranze: nella dottrina degli Apostoli; nella fraternità; nella frazione del pane; nella orazione, l'autore non tralascia di manifestare il problema della «presidenza» dell'eucaristia, nel modo in cui viene affrontato in certe comunità di base, nonché gli abusi di ordine liturgico quando si «strumentalizza la celebrazione a finalità criptoreligiose o la si riempie di orpelli emozionali o culturali non ben vagliati» (p. 234). Egli insiste pure sulla necessità di mantenere l'orazione entro «la fisionomia dell'ascoltare e del rispondere», perché «talvolta purtroppo si ha a che fare con una preghiera comunitaria fondata su esperienze magico-taumaturgiche, sull'eruzione incontrollata dell'inconscio, su esigenze epidermiche di *spettacolarità*» (p. 240). Alla fine riporta opportunamente un brano di Ilario di Poitiers sull'unità da viverci nella Chiesa. Dopo aver segnalato la realtà dei carismi che secondo Corecco fanno nascere i movimenti, il che trasforma tutta la questione «in un nodo ecclesiologico di grande importanza» (p. 250), Secondin prende atto di una realtà: il «discredito che in questi anni si è andato addensando sulle istituzioni – di ogni genere e in ogni ambito della vita sociale – non ha certo risparmiato la Chiesa, la sua struttura, la sua legislazione, la sua autorità» (p. 250), ed esamina succintamente la relazione carisma istituzione nei riformatori protestanti per poi fermarsi sulla riflessione in campo cattolico sull'argomento. Sotto la spinta della *Mystici Corporis* la dottrina cominciò ad intravedere una concezione più allargata dei carismi. Secondin vede nel Concilio uno sbocco di queste riflessioni, quando afferma che «dal Concilio è venuta fuori una Chiesa al concreto, locale, acculturata, dinamica, chiaramente messianica ed evangelica, una Chiesa di popolo, una chiesa movimento, mondo-aperto, "in compagnia" con tutti coloro che operano secondo giustizia e attendono un mondo nuovo con pazienza e amore» (p. 262). Per concludere si serve delle parole del card. Ratzinger il quale, per ottenere il vero rinnovamento spirituale della Chiesa, auspica la presenza di uomini «non panegiristi dell'ordine costituito, ma uomini nei quali l'umiltà e l'obbedienza non è minore della passione per la verità, uomini che danno testimonianza nonostante ogni possibile travisamento ed attacco, uomini, in una parola, che amano la Chiesa più della comodità e della tranquillità del proprio destino» (p. 264). In questo capitolo vi sono utili elementi per approfondire tutta la

questione delle relazioni tra istituzione e carismi, ad esempio i suggerimenti attorno a una troppo rigida «istituzionalizzazione» dei movimenti, con citazione anche di Moreira Neves (pp. 270-271); tuttavia in esso sentiamo la mancanza di qualsiasi riferimento al carisma stesso della istituzione per eccellenza, vale a dire della Chiesa. Non si vede perché l'Istituzione Chiesa si debba mettere a confronto con i diversi carismi che lo Spirito Santo elargisce nel suo seno; anzi, è proprio nella stessa radice della Chiesa che questi carismi crescono e fruttificano. Insistere soltanto sul confronto e la possibile conflittualità tra Chiesa e carismi mi sembra fuorviante per una giusta inquadratura del ruolo del Popolo di Dio, che è e forma la Chiesa. Nell'ultimo capitolo — «convergenze e significati» — Secondin inizia uno studio che ci piacerebbe vedere sviluppato ulteriormente, anche se a nostro avviso rimane ancora troppo vincolato ad una concezione storico-sociologica. È evidente che «occorre accettare che vi sia un influsso fra Chiesa in cammino e mutamenti socio-culturali» (p. 272); ma questo non può portare, a mio avviso, ad accettare le affermazioni di Sobrino raccolte a p. 274. È chiaro, d'altronde, che il binomio sequela/appartenenza va studiato più attentamente; Secondin constata: «È cessata l'equiparazione fra cristianesimo e forma visibile di strutturazione ecclesiastica. Oggi non pochi si sentono cristiani senza per questo "identificarsi" con *tutto* il modo concreto col quale la Chiesa — sarebbe meglio dire in generale le Chiese — si presentano e gestiscono la fede. 'Chiesa latente', 'Chiesa sotterranea', 'cristianesimo anonimo', 'Chiesa marginale', per cogliere il fenomeno del progressivo distanziarsi fra strutture visibili di Chiesa e adesione interna ai valori del Vangelo e alla traduzione di essi in atti di vita» (p. 277), e intravede chiaramente il pericolo «di antiche utopie chiliastiche o carismatiche, già ben catalogate nella storia» (p. 279). Di nuovo si sente la mancanza di parole che invitino ad approfondire la ricchezza della Chiesa (l'unica Chiesa) che è istituzione e carisma, allo stesso tempo, e la necessità di una unione vitale con essa di tutti i credenti. Perciò le parole dell'autore sul diverso atteggiamento che, a suo parere, mantengono gli organismi ecclesiastici nei confronti di movimenti che chiama «della riforma ecclesiastica», e di quelli denominati «della riforma religiosa» (p. 287) possono, a mio avviso, essere capite in un senso che starebbe ad indicare un certo contrasto incolmabile tra questi due paradigmi di riforme, come se una «riforma ecclesiastica» (per l'autore significa riforma dentro una spiritualità che porta a una conversione «intimistica») non potesse mai produrre dei cambiamenti nell'ambiente sociale circostante; essendo questi cambiamenti soltanto frutto della riforma «religiosa» (e cioè, della riforma con progetti di cambi radicali dell'esercizio del potere e delle sue ragioni). Può sembrare che all'autore sfugga il frutto oggettivo, anche sociale, della santità, quando gli esempi sono così patenti lungo l'arco della storia della Chiesa, e nella realtà del quotidiano odierno. Il cristiano che lotta alla ricerca della santità modifica sempre il suo rapporto con il prossimo, con le istituzioni, con tutta quanta la società nella quale è inserito, senza la necessità di ricorrere ad un programma di «politica della religio-

ne». Ottimo, invece, il riconoscimento del laico: «essere laici non è essere allo stato 'indeterminato', ma è una specifica chiamata ecclesiale, uno stato di 'discepolato' (aggiungo: di Cristo, si intende, e senz'altra mediazione che quella sacramentale sacerdotale, valida per ogni fedele) con una sua grazia, una vocazione che viene da Dio: per dare forma e consistenza alla fede nelle vicende quotidiane, innestando insieme fede e storia, Chiesa e mondo» (p. 280). Il libro è senz'altro anche una testimonianza di speranza, che l'autore manifesta nella frase conclusiva: «Occorre rendersi di nuovo credenti in Dio presente nella storia. E credere nell'uomo, nelle sue capacità di porre segni di liberazione e camminare verso la pienezza del Regno» (p. 299). Una nutrita ed aggiornata bibliografia chiude il volume. L'elenco è senz'altro apprezzabile e sarà certamente di grande aiuto a quanti desiderano approfondire le proprie conoscenze sui movimenti e diversi gruppi ecclesiali odierni.

E. Juliá

R. GARCIA DE HARO - I. CELAYA, *La sabiduría Moral Cristiana*, EUNSA, Pamplona 1986², pp. 248.

Questo studio ben documentato è un'eccellente opera di teologia morale, ora alla sua seconda edizione (la prima era del 1975). Come suggerisce il sottotitolo *La renovación de la moral, a veinte anos del Concilio* la nuova edizione intende presentare, con l'esperienza degli anni trascorsi, l'attuale situazione della teologia morale.

Nella seconda edizione, considerevolmente ampliata rispetto alla prima, sono state corroborate ed approfondite sia le critiche alla morale «nuova» o morale «trascendentale» sia le linee per un autentico rinnovamento della morale. In essa troviamo citati molti testi del Magistero posteriori al 1975 e lavori di studiosi di tutto il mondo, impegnati nel non facile ma promettente compito di contribuire allo sviluppo di una morale secondo le indicazioni del Vaticano II.

Quasi contemporaneamente alla seconda edizione spagnola è stata pubblicata l'edizione in lingua francese (*Morale chrétienne o morale nouvelle?*, Téqui, Paris 1986, pp. 206; prefazione di J.M. Aubert). E' imminente l'edizione italiana (*La saggezza morale cristiana* a cura della Piemme).

L'opera che presentiamo è divisa in tre vasti capitoli.

Il primo di essi è una particolareggiata e incisiva analisi critica dei temi e delle idee-guida della «nuova» morale, di come questa trovi la sua origine nell'ambito del pensiero filosofico moderno e di come tragicamente fraintenda e distorca il significato della morale cristiana. Il secondo capitolo è una suggestiva presentazione della «perenne novità» e del carattere soprannaturale dell'autentica morale cristiana. Il terzo è un sommario delle principali idee dell'opera: gli autori dapprima si soffermano sull'immanentismo della «nuova» morale, poi sviluppano con maestria il tema dell'unità tra dottrina e vita, fra la morale e la vita spirituale,

ponendo nel contempo l'accento sul carattere soprannaturale della vita cristiana, reso possibile dalla nostra partecipazione alla opera salvifica di Gesù Cristo.

Nel primo capitolo (pp. 21-108), gli autori illustrano come i sostenitori principali della «nuova» morale (J. Fuchs, B. Häring e altri) ritengano che la nota distintiva della moralità cristiana non sia il suo contenuto. La moralità cristiana si caratterizza piuttosto, a loro avviso, nel suo radicarsi in una «sequela di Cristo», intesa non come uno sforzo per tentare di foggiare la propria vita in armonia con norme morali specifiche fondate sulla rivelazione che Dio ne fa attraverso il suo Unigenito Figlio fatto uomo, ma piuttosto come una disposizione soggettiva o un atteggiamento di apertura al trascendente, all'amore. Secondo questa concezione della morale cristiana, ci sono sì degli assoluti, intesi come disposizioni o atteggiamenti formali, «trascendentali», del soggetto: si deve amare, essere coraggioso, casto, fedele, ecc. Tuttavia, nel pensiero dei portavoce della «nuova» morale, queste norme formali, trascendentali, non possono mai essere concretizzate in norme specifiche, categoriali, come «non si deve uccidere un innocente». Simili norme categoriali sono invece semplicemente modi culturalmente e storicamente condizionati attraverso i quali «l'uomo in divenire» cerca di esprimere le esigenze assolute che egli scopre in se stesso nel venire chiamato, al livello trascendentale, a superare le proprie limitazioni e a «seguire» Cristo.

I propugnatori della «nuova» morale pongono così l'accento sulla responsabilità personale come categoria fondamentale per discernere ciò che si deve o non si deve fare. Analogamente essi operano una netta distinzione tra le scelte libere ordinarie che non compiamo ogni giorno nella nostra vita, determinandoci a fare una cosa o un'altra (per esempio, a frodare il fisco o a mentire alla moglie) e l'«opzione fondamentale» nell'intimo del nostro essere di individui liberi e responsabili, dove ci orientiamo per Dio o contro Dio. Si sostiene così che può liberamente scegliere, a livello della cosiddetta «libertà categoriale», di adottare un comportamento che si conosce come gravemente errato, senza necessariamente infrangere, a «livello trascendentale», la propria opzione fondamentale a vivere «per» Dio. I sostenitori della «nuova» morale giungono così a sottolineare la «creatività» della coscienza personale, che concepiscono come una speciale facoltà morale creatrice di norme e valori, piuttosto che come un giudizio pratico su ciò che si deve fare. Così pure essi arrivano a reinterpretare la legge naturale e il Decalogo, vedendo nella prima la comprensione, soggetta a evoluzione, che l'uomo ha di se stesso come di un essere chiamato alla libertà e alla responsabilità e nel secondo espressioni temporalmente e culturalmente condizionate dell'essere storico dell'uomo, e non perenni esigenze di un ordine morale oggettivo.

García de Haro e Celaya dimostrano, a mio avviso con logica rigorosa, che le radici della «nuova» morale si trovano nella «svolta soggettivista» che ha caratterizzato la filosofia moderna da Cartesio, e in particolare, da Kant in poi. Essi evidenziano che l'«opzione fondamentale» ha, nella «nuova» morale, una funzione analoga all'imperativo categorico di Kant; la «nuova» morale, facendo dell'uomo nel suo essere intimo e nella sua costituzione — che, detto per inci-

so, varierebbero continuamente – il punto di partenza e la fonte della morale e delle sue norme, ha capovolto la morale cristiana.

Nonostante le intenzioni dei suoi promotori, la «nuova» morale ignora il carattere oggettivo della grazia – gratuitamente donata a coloro che partecipano dell'opera redentrice di Cristo – e ne compromette alle fondamenta il reale significato come intimo principio della vita morale cristiana. La «nuova» morale non solo conduce a conseguenze disastrose nell'ordine pratico (l'accettazione dell'aborto, e di altre azioni oggettivamente immorali, come moralmente accettabili se indirizzate al «bene più grande» della trascendenza umana), ma, come sostengono García de Haro e Celaya, ha perso di vista la realtà di Dio e i fondamenti metafisici dell'esistenza morale umana. Essa conduce, in ultima analisi, alla riduzione della persona umana, alla diluizione della libertà personale nella palude di un irreversibile progresso umano verso la liberazione, e ad un'etica che è vera costruzione umana, soggetta a continui cambiamenti e rovesciamenti. In poche parole, il primo capitolo di quest'opera offre una delle più estese e incisive critiche della «nuova» morale ora reperibili.

Nel secondo capitolo (pp. 108-175) gli autori si impegnano a fondo per mettere in evidenza che è propria dell'autentica morale cristiana – la morale radicata in una vera saggezza circa l'esistenza umana – una profonda consapevolezza delle verità della rivelazione. L'uomo è stato creato per un fine soprannaturale: la vita con Dio. Tale vita incomincia qui e ora attraverso l'accettazione, nella fede, delle verità rivelate e attraverso la partecipazione, per mezzo del Battesimo, all'opera salvifica di Gesù Cristo. L'autentica morale cristiana tiene conto del fatto che gli esseri umani, a cagione del peccato, sono incapaci di condurre una vita moralmente retta senza la grazia di Dio, manifestatasi nella vita e nell'opera di Suo Figlio.

In questa sezione del loro lavoro, García de Haro e Celaya chiariscono che la vita morale cristiana è possibile solo se coloro che, attraverso la fede, hanno accettato le verità rivelate da Dio, cooperano con le abbondanti grazie che Dio vuole comunicare al Suo popolo. Essi devono pregare, partecipare alla vita sacramentale della Chiesa e prestare viva attenzione alle verità proclamate dal Magistero, quand'esso nel nome di Cristo si esprime su questioni concernenti la vita morale. Anche qui i due autori sottolineano l'assoluto bisogno che i cristiani hanno di contemplazione e di totale abbandono alla volontà del Padre, se davvero intendono agire in modo degno della vocazione a cui sono stati chiamati. Questo secondo capitolo è in breve, una presentazione, ben strutturata e abilmente condotta, del significato autentico della morale cristiana, che è fondata sulla divina rivelazione e sulle verità oggettive radicate nell'essere dell'uomo, chiamato a vivere in unione con Dio.

Nel terzo capitolo (pp. 177-235) gli autori tornano, nella prima parte (pp. 177-222), a esaminare le fonti della «nuova» morale. Essi focalizzano qui l'attenzione sulla filosofia dell'immanentismo, che si centra sulla soggettività dell'uomo e sostituisce una sorta di fenomenismo psicologico ad un'oggettiva com-

preensione della persona umana, radicata in una metafisica realista della creazione, come uno dei motivi-chiave degli inconvenienti che la «nuova» morale presenta. Essi mettono in luce che i fondamenti intellettuali della «nuova» morale, che comprendono tanto la filosofia dell'immanentismo come la perdita del senso del soprannaturale (e del peccato), sono stati rafforzati dal timore reverenziale che il nostro tempo nutre nei confronti dei metodi della scienza empirica. Ne è emersa per il genere umano la tentazione di una libertà che si considera illimitata, non costretta entro confini che non trovino la loro origine nell'uomo stesso. Si è così generato un atteggiamento di avversione nei confronti di qualsiasi limite oggettivo, e l'idea secondo la quale ogni tipo di «servile» timor di Dio è indegno dell'uomo (le pagine 202-205, dedicate a questo tema, sono più che mai illuminanti). Il risultato è il malessere morale di cui la «nuova» morale è espressione.

Nella seconda sezione del capitolo finale (pp. 223-236) gli autori si concentrano nuovamente sul vero significato della morale cristiana come saggezza radicata nella rivelazione divina e della teologia morale come saggezza, proprio perché basata su principi trasmessi da Dio e conosciuti attraverso il dono della fede. Ancora una volta, essi sottolineano l'unità della vita spirituale e morale e la necessità della preghiera per condurre una vita moralmente retta. Nella conclusione si ricorda ai cristiani il loro dovere di partecipare all'opera apostolica della Chiesa, trasmettendo le verità della rivelazione agli uomini d'oggi.

W. E. May

S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. (La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion)*, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, Editions du Cerf, Paris, 1986, pp. 139.

S. Pinckaers lleva a cabo en este libro un estudio histórico y una discusión crítica del problema de los actos intrínsecamente malos, que, como es sabido, está siendo objeto de vivo debate en el campo de la Teología Moral.

El estudio histórico está contenido en el capítulo II. El autor examina, con loable claridad expositiva, las características de las enseñanzas morales de los Padres de la Iglesia, la primacía de la intención en Abelardo, el intento de síntesis entre intención y contenido del acto realizado por Pedro Lombardo, el análisis tomista del acto moral, la crisis de la moralidad intrínseca en la tradición nominalista — con especial referencia a Ockham —, y las vicisitudes de la teoría del obrar moral en la escolástica posterior (Suárez, los Salmanticenses, Grossi, Billuart, y la manualística más reciente). El estudio del análisis tomista recoge temas que el autor ya había tratado en otras publicaciones, como son la primacía de la finalidad ligada a la beatitud objetiva, el sentido de la distinción entre «finis operis» y «finis operantis», etc.

En relación al problema de los actos intrínsecamente malos, el autor resalta, de un modo que nos parece muy eficaz, la esencial diversidad existente entre la finalidad moral y la finalidad de tipo técnico, enteramente orientada hacia el valor de lo útil. Goza también de especial claridad el estudio comparativo de la noción de libertad en Santo Tomás y en Ockham («libertad de indiferencia»), que ya había esbozado en otras publicaciones. El autor vuelve a considerar la distinción entre esas dos nociones de libertad en el capítulo VI, mostrando su incidencia en el modo de concebir la relación entre universalidad de la ley y la libertad. La «pre-racionalidad» ockhamista de la libertad, pasa a ser, con el tiempo y la elaboración adecuada, «pre-moralidad»: no hay moral establecida (entendida como ley promulgada: objetiva) hasta el momento en que la conciencia juzga la adecuación de la propia acción con referencia a la ley.

Pone de relieve Pinckaers tres consecuencias del nominalismo en el campo de la Teología Moral: cada acto es un universo propio, una elección total, independiente del resto de las propias acciones; la moralidad del acto se reduce a la relación acto-ley: el fin, la intención son dejados de lado; por reacción, los moralistas contrarios a este «subjetivismo» casuista, trataron de objetivizar la moral atendiendo tan sólo al ámbito externo, dando lugar a una «cosificación», que se ha venido arrastrando hasta hoy, y aproxima la maldad o bondad moral a la justicia o injusticia legal.

El deseo de superar esta situación de tensión entre objetividad y subjetividad, entre legalismo y moralidad, está en la raíz de la cuestión estudiada en el capítulo III: el «proporcionalismo» o «sistema de la razón proporcionada», como prefiere decir el autor, ya que, podríamos decir simplificando un poco el problema, cualquier comportamiento podría ser justificado por una causa (una razón) suficientemente proporcionada, por lo que no resulta posible en rigor la existencia de normas universales. En diálogo crítico con Knauer y Janssens, Pinckaers revisa los temas clásicos de la polémica proporcionalista: la acción de doble efecto, la tensión entre moral y cultura, el concepto de «orden óntico o pre-moral», la distinción entre normas «formales» y normas «materiales» y, por último, el importantísimo capítulo de las relaciones entre la moral y el Evangelio, cuestión que sería interesante desarrollar, como apunta el autor, desde el punto de vista de la metodología teológica.

El autor examina también la variante «consecuencialista» del proporcionalismo, para la que el juicio moral consiste en una comparación entre las consecuencias buenas y las malas de la acción en un juicio de ponderación o balance, que establece cuáles prevalecen, y esto siempre en la perspectiva del fin perseguido o de la razón proporcionada que es característica del sistema (cfr. p. 77).

Pinckaers advierte nel proporcionalismo una clara tendencia hacia el utilitarismo, que tiene diversas manifestaciones. Una de las más vistosas es el recurso a una teleología o finalidad de tipo técnico. Según el autor, la diferencia entre la finalidad de tipo técnico y la finalidad moral consiste principalmente en que la primera hace abstracción de la naturaleza de las realidades tomadas como medio

y como fin, no considerando sino su valor de utilidad, por lo que todo podría ser tomado, en principio, como medio para un fin o como fin para una serie de medios. La finalidad moral, en cambio, está determinada por la naturaleza misma de las realidades afectadas por la acción, de forma que existen realidades que son fines y nunca pueden ser tomadas como medio, y realidades que son medios y nunca pueden ser tomadas como fines. Lo que nunca puede ser tomado legítimamente como simple medio es la persona humana, la cual, aun no teniendo carácter de fin último, debe ser amada por sí misma, superando la consideración del interés o de la utilidad propia (cfr. pp. 86-88).

Podríamos aclarar esto último de la siguiente manera: que la persona -y también la virtud - deba ser querida *per se* es perfectamente compatible con que sea querida *propter aliud*; excluye, en cambio, el que sea querida *per accidens*, por razones accidentales y ajenas - cuando no contrarias - al significado y al destino que Dios ha dado a la persona humana; por ejemplo, quererla porque me resulta útil o me es causa de placer. Con lenguaje más actual podríamos decir que la finalidad moral no tolera la instrumentalización de valores personales, defecto en el que incurre en cambio el proporcionalismo, ya que, al enjuiciar comportamientos que afectan a dimensiones esencialmente personales - como son, por ejemplo, la vida física y la sexualidad -, estas dimensiones y la persona misma quedan convertidas en objeto de cálculo. Llamar a este cálculo «ponderación de bienes», y a aquellas dimensiones «orden pre-moral», parece a todas luces un cómodo eufemismo.

Ha expuesto Pinckaers, en un trabajo claro, tanto el contenido de los conceptos como el problema de su aplicación en la vida moral, problema que abre campos interesantes de estudio, no sólo a los moralistas, sino a filósofos, juristas, etc. Y queda señalada la insuficiencia del proporcionalismo para asegurar el desarrollo de los valores morales en orden a la defensa de la persona.

J. Aliseda

L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova editrice, Roma 1987, pp. 253.

La ricerca di L. Melina sul commento di S. Tommaso all'Etica Nicomachea assume due chiavi ermeneutiche per la comprensione del testo tomista: quella del rapporto tra universalità e singolarità della verità morale e quella del nesso tra oggettività e soggettività nella costituzione di tale verità. Al crocevia di questi due problemi, si colloca la tematica del rapporto tra *ratio practica*, *scientia moralis*, e *prudencia*, che costituisce la precisa prospettiva di studio scelta dall'autore.

L'autore prende l'avvio dalla revisione critica dei principali studi sul Commento di san Tommaso al testo aristotelico. Questi sono principalmente quelli

pubblicati da H.V. Jaffa (1952, ristampato nel 1979), D. Papadis (1987 e L.J. Elders (1984), ma vengono anche presi in considerazione la prefazione di R.A. Gauthier all'edizione leonina del testo tomista (1969), e gli studi di D. Capone (1951), W. Kluxen (1964, 2ª edizione 1980), V. J. Bourke (1974), P. Mercken (1974), G. Wieland (1981) e l'interpretazione gadameriana dell'etica aristotelica.

Secondo l'autore, la posizione sostenuta da san Tommaso nel commento alla Nicomachea porta a giustificare da una parte la definizione dello statuto epistemologico della filosofia morale come *scientia practica*, e dall'altra il riconoscimento della funzione originale, irriducibile, ma non isolata, della prudenza come virtù intellettuale che perfeziona la *ratio practica*. «Due sono le tesi fondamentali che costituiscono la dottrina del Commento, a questo riguardo: quella dell'unità del sapere morale all'interno della *ratio practica* e quella della distinzione e della possibile integrazione, all'interno di essa, tra scienza etica e prudenza» (p. 222).

Per quanto riguarda l'unità del sapere morale nella *ratio practica*, l'autore, servendosi dall'*Index Thomisticus*, evidenzia la dimensione originale della conoscenza pratica nella sua valenza specificamente morale (cfr. pp. 27-48). Se una prima caratterizzazione emerge alla luce del fine di tale conoscenza, un aspetto ancora più decisivo risulta quello che sorge dalla considerazione dell'oggetto proprio della conoscenza pratica. L'oggetto della *ratio practica* si precisa come ciò che è operabile, non solo in quanto è operabile, ma in quanto *operandum* in vista non di un fine ipotetico qualsiasi, ma del fine ultimo costitutivamente inscritto nella natura umana (cfr. pp. 36-42 e 106-114). Viene anche esaminato il carattere analogico della categoria del *practicum*, e quindi vengono individuati i diversi tipi di conoscenza, che attingono diversi gradi di praticità e la presenza di un *analogatum princeps*, che è la prudenza (cfr. pp. 32-46). Allo scopo di stabilire lo statuto epistemologico proprio della scienza etica, viene intrapreso un rigoroso studio del collegamento tra universale e particolare nella ragione pratica e del costitutivo intreccio di soggettività e oggettività nel suo oggetto specifico: l'*operatio humana* (cfr. pp. 46-49 e 138-145). Non potendo qui ripercorrere interamente l'accurata analisi fatta dall'autore, ci limiteremo ad accennare alcune conclusioni di particolare importanza.

La prima riguarda l'unità dell'oggetto della ragione pratica, che è l'*operatio humana* (cap. I: pp. 27-68). Risulta pertanto fuorviante, nell'interpretazione del pensiero tomista, contrapporre l'oggetto della scienza etica a quello della prudenza, «attribuendo alla prima il giudizio su un *operatum*, residuo personale e astratto dell'azione esterna senza rapporto alcuno col soggetto che lo compie, e assegnando alla seconda solo il compito di garantire la conoscenza della rettitudine soggettiva della volontà tesa al fine (...). Nel Commento di Tommaso non viene mai operata questa distinzione di oggetti tra scienza pratica e prudenza. Unico è l'oggetto proprio della *ratio practica*: l'*operatio* dell'uomo nel suo costitutivo intreccio di soggettivo e di oggettivo, la quale viene colta dalla scienza etica a livello universale e dalla prudenza a livello singolare e concreto» (p. 224; cfr. anche pp. 103-105).

Ugualmente pregevole è lo sforzo fatto dall'autore per determinare lo

statuto epistemologico della scienza morale (cap. IV; pp. 129-168). «L'etica si costituisce come sapere scientifico in quanto scioglie il legame della conoscenza morale con l'appetito e la ricondurre ad un livello puramente razionale (...). Solo a queste condizioni è infatti possibile garantire il carattere scientifico di una conoscenza, che richiede le note qualificanti della necessità e della docibilità (universalizzabilità) delle sue affermazioni» (p. 225; cfr. pp. 141-145). La scienza morale è possibile come formulazione critica e sistematica, a livello di conoscenza universale, della esperienza morale, in virtù della costitutiva razionalità di tale esperienza (cfr. pp. 151-152 e 154-158). La scienza morale diventa così un punto di riferimento, organicamente e rigorosamente fondato, per le decisioni morali che contiene in sé, tuttavia, un'intima tensione a trascendersi nella prudenza (cfr. pp. 159-163). I presupposti di questa possibilità «sono le conoscibilità del contingente operabile nei suoi aspetti universali e il riferimento di questa conoscenza ai primi principi della ragione pratica» (p. 225; cfr. pp. 148-191).

Coerentemente ritiene l'autore che le conclusioni della scienza etica, nel caso dei doveri positivi, devono essere ulteriormente precisate e valutate alla luce della considerazione delle circostanze singolari. Nel caso, invece, di un dovere negativo, «già a livello universale un'azione può essere definita come sempre e comunque da evitare perché contraddittoria con le immutabili e universali ragioni del giusto naturale (...). Se già a livello universale è possibile individuare l'intrinseca contraddittorietà di una azione con i principi della ragione morale, non vi sarà più nessuna *recta ratio*, che la prudenza dovrà trovare nella situazione concreta» (p. 226; cfr. pp. 190-191). In questo caso, il ruolo della prudenza, sempre indispensabile, non sarà quello di determinare ulteriormente il giudizio universale, né tanto meno quello di stabilire eccezioni, il che la metterebbe in contraddizione con i criteri che sono la sua base, «ma piuttosto sarà quello di riconoscere nel concreto la fattispecie morale di cui si tratta e, una volta identificata, di applicare semplicemente il giudizio universale in merito, che esclude assolutamente tale comportamento» (p. 226). Tutto ciò non va inteso come dimenticanza dell'originalità della prudenza, sottolineata dall'autore specialmente nel capitolo V (pp. 169-220) e per la quale l'autore dimostra una non comune sensibilità. Risponde piuttosto al parere, che a nostro avviso Melina riesce a fondare in modo più che soddisfacente, secondo cui la posizione autenticamente tomistica del rapporto tra scienza etica e prudenza consenta di delineare, nel riconoscimento dell'originalità irriducibile di ciascun tipo di sapere, una loro possibile e fruttuosa integrazione. I fondamenti di tale integrazione «sono da ritrovare innanzi tutto nella sostanziale continuità della categoria del *practicum* sia nella conoscenza universale sia in quella particolare: tanto prudenza che scienza etica, anche se in modalità, appartengono alla *ratio practica*, nella sua dimensione specificamente morale» (p. 230). Sono quindi da escludere due tipi di assorbimento: o della prudenza nella scienza etica, attraverso un'interpretazione intellettualistica della conoscenza prudenziale come vera applicazione della scienza al caso concreto mediante un procedimento deduttivo a

partire da conoscenze universali; o della scienza etica nella prudenza, negando la possibilità di un sapere etico universale che superi la relatività della situazione concreta (cfr. p. 229).

L'autore conclude affermando che la dottrina dei primi principi della ragione pratica è l'originale apporto introdotto da Tommaso nella concezione aristotelica. È tale dottrina che «giustifica e rende possibile la scienza etica come sapere pratico universale, né relativistico, né veramente speculativo. È essa che permette di comprendere il sapere prudenziale come conoscenza intellettuale del contingente oggettivamente fondata, liberandolo da ogni empirismo e soggettivismo. È essa infatti che garantisce l'unità della *ratio practica* e la possibile integrazione al suo interno di scienza etica e prudenza» (p. 231).

Concludiamo anche noi sottolineando la validità speculativa e critica di questa ricerca, il cui autore dimostra padronanza del testo tomista e acuta comprensione dei problemi attuali della conoscenza pratica. La squisita sensibilità per i problemi epistemologici ad essa legati gli permette di cogliere nel testo tomista delle sfumature che finora non erano state oggetto della dovuta attenzione, anzi erano state fraintese da non pochi studiosi.

A. Rodríguez Luño

AA.VV., *L'embryon: un homme. Actes du Premier Congrès de la Société suisse de bioéthique*, Société suisse de bioéthique et Centre de documentation civique, Lausanne 1987, pp. 238.

Il Primo Congresso della Società svizzera di Bioetica si è svolto a Losanna l'8 e 9 novembre 1986, presso il *Centre hospitalier universitaire vaudois* (CHUV) ed è stato dedicato allo studio di un argomento di grande attualità quale è lo status antropologico dell'embrione umano, anche se sono stati trattati altri problemi, come la fecondazione *in vitro*, le manipolazioni genetiche, ecc.

Ora, con la pubblicazione degli Atti, sono disponibili i contributi dei diversi specialisti convenuti a Losanna.

Nell'impossibilità di presentare un vero riassunto del contenuto degli Atti, mi limiterò a darne qualche cenno. Le relazioni riguardanti il tema centrale del Congresso sono state svolte dal dott. Huarte (Università di Ginevra), dal prof. E. Giovannini (già rettore dell'Università di Friburgo e Presidente della Società svizzera di Bioetica), dal prof. Lejeune (Università di Parigi) e dal dott. Suarez (Scuola politecnica federale di Zurigo). Da rilevare anche l'intervento del prof. D. Rivier (già rettore dell'Università di Losanna), sulla necessità della formazione etica per lo scienziato, e quello del prof. G. Cottier sugli aspetti etici della fecondazione *in vitro*. Non sono mancate relazioni e comunicazioni scritte sugli aspetti giuridici, demografici, culturali e legali dei problemi trattati.

Di grande interesse sono i documenti di lavoro offerti ai gruppi di riflessione, poi ripresi in alcune delle relazioni principali. Si evince da essi che, allo

stato attuale dell'embriologia, dopo la fecondazione dell'ovocita esiste sempre vita umana individuale e che, in alcuni casi (gemellanze monozigotiche), può ulteriormente originarsi un altro individuo; perciò la proposizione «la vita dell'uomo comincia con la fecondazione» non è assolutamente vera, ma solo generalmente vera: nelle gemellanze monozigotiche, infatti, solo la vita del primo individuo è iniziata con la fecondazione dell'ovocita, mentre la vita del secondo individuo ha avuto inizio dal processo della gemellanza. Invece è assolutamente vera la proposizione «ogni embrione umano, uni o pluricellulare, è un uomo», oppure «l'ovocita fecondato è un uomo» (cfr. pp. 7-8). Vengono quindi apertamente contestate, sul piano scientifico, le argomentazioni che, in base a fenomeni quali le gemellanze monozigotiche, vogliono sostenere la possibilità e l'esistenza di vita umana embrionale non individuale. Su queste basi il Suarez svolge una relazione di grande valore («Engendré, non pas frabriqué. L'embryon, c.a.d. la personne humaine, n'est pas un produit de consommation - critique da la 'philosophie' du désir», pp. 99-123). Molto pregevoli le sue precisazioni sullo statuto degli embrioni aventi un'informazione genetica fortemente alterata (pp. 112 ss.). Gli Atti di questo Congresso costituiscono, insomma, una ricca documentazione scientifica ed etica da leggere attentamente, e sulla quale è possibile impostare una riflessione interdisciplinare proficua.

Angel Rodríguez Luño

J.M. GIMENEZ, *Un catechismo para la Iglesia Universal*, EUNSA, Pamplona 1987, pp. 239.

Scopo di questo lavoro è offrire una panoramica storica dei diversi tentativi miranti a comporre un catechismo per la Chiesa universale, a partire dalle origini del catechismo moderno nel XVI secolo, fino al Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985. L'autore, all'inizio del libro, fa menzione di alcuni manuali, datati tra i secoli IX e XIV, che furono i precursori del catechismo. La riforma luterana provocò la proliferazione di catechismi, molti dei quali si diffusero anche nei Paesi cattolici, come strumenti per l'insegnamento delle verità della fede e risposta alle dottrine della riforma protestante.

I fini del Concilio di Trento (chiarezza dottrinale e preoccupazione pastorale) richiesero la redazione di un catechismo che fosse insieme fonte autorevole e garanzia dell'ortodossia. Successivamente, si studia l'origine dei catechismi popolari, più diffusi nel XVI secolo, sotto la spinta del Concilio di Trento, e si presentano, brevemente, quelli promulgati durante l'Illuminismo; si raccoglie similmente una sintesi del periodo anteriore al Concilio Vaticano I.

Nel Concilio Vaticano I, Pio IX, richiamandosi ai desideri espressi da diversi vescovi, presenta all'attenzione e alla discussione dei Padri Conciliari lo *Schema de parvo catechismo* progetto di un catechismo per tutta la Chiesa;

l'autore presenta alcune riflessioni sui motivi che determinarono il rifiuto del progetto. Questo Concilio suscitò molte aspettative verso un unico testo del catechismo. Tra le iniziative da parte dei Pontefici, si evidenziano quelle di s. Pio X, Benedetto XV, la catechesi nel CIC del 1917 e la legislazione catechetica di Pio XI.

Nel libro si esamina anche come l'argomento del testo unico del catechismo universale sia stato studiato in Congressi catechistici e in Congressi nazionali. Si studia, poi, il Concilio Vaticano II, e, più in concreto, il Direttorio catechetico nel Concilio e, infine, la legislazione postconciliare sulle pubblicazioni di catechesi; l'opera si conclude presentando l'elaborazione del Catechismo Universale come una delle decisioni più importanti del 2° Sinodo straordinario dei Vescovi (1985).

Il principale merito di quest'opera è nel suo carattere di sintesi e nei giudizi estimativi, che offrono una visione d'insieme dei lavori del Magistero della Chiesa nell'ambito della catechesi. Indichiamo, tra gli altri, alcuni aspetti particolarmente rilevanti: una panoramica del lavoro catechistico dei precursori del Catechismo popolare (pp. 53-61), in cui si sottolineano i loro apporti positivi e si evidenzia l'influenza che esercitarono durante i secoli successivi; l'attenzione con cui ci si trattiene sulla presentazione del Direttorio Generale di Catechesi (pp. 133 ss.) — la sua origine, i suoi fini, il valore dei suoi giudizi e la difficoltà nell'applicazione dei suoi principi —, permette al lettore di porsi di fronte a quest'opera tenendo presente una serie di elementi che gli renderanno più facile un buon utilizzo di questo strumento, frutto dell'iniziativa del Concilio Vaticano II. La legislazione postconciliare sulle pubblicazioni catechetiche (pp. 153 ss.) raccoglie la testimonianza della sollecitudine del Magistero ecclesiastico nell'orientare e dirigere verso il suo vero fine la natura della catechesi e gli strumenti utilizzati per condurre in porto questo compito. Permette di individuare le diverse responsabilità nella missione di trasmettere la dottrina della fede e presenta le recenti risoluzioni della Santa Sede in materia di pubblicazioni catechetiche. Questa dottrina offre allo studioso una serie di elementi che lo orienteranno rettamente nei confronti del rinnovamento catechetico attuale.

Grande interesse presenta la relazione raccolta alla fine di quest'opera (pp. 225 ss.) sui documenti dei Pontefici Romani, i Concili e i Congressi Catechistici, oltre all'indice bibliografico delle opere catechetiche utilizzate.

A. Velasco

AA.Vv., *Estudios sobre la Encíclica Laborem exercens*, a cura di F. Fernandez, Editorial católica (BAC), Madrid 1987, pp. 757.

Tranne quelli di circostanza, non sono stati molti i commenti sull'enc. *Laborem exercens* realizzati con autentica profondità, ad esclusione di alcuni

realmente validi (p. es. Buttiglione, Calvez, Rodríguez, Coste, ecc.). Tale scarsità è forse dovuta a un esame incompleto della filosofia e della teologia del lavoro proposte dal Papa. Non c'è, pertanto, da stupirsi che, dopo sei anni dalla pubblicazione dell'enciclica, il libro recensito sia il primo, nel senso suddetto, scritto in spagnolo, e che probabilmente sia uno dei più completi pubblicati sinora in qualsiasi altra lingua. E' frutto della collaborazione di 25 esperti in materie socioeconomiche: filosofia, storia, economia, sociologia, diritto, psichiatria, teologia, ecc. Taluni sono imprenditori, altri — i più — sono professori in università civili e, in numero minore, ecclesiastiche. Alla preparazione del libro — durata due anni — hanno partecipato anche una trentina di altri imprenditori. Tutti gli autori sembrano animati dal desiderio che la Dottrina Sociale della Chiesa diventi, in misura sempre maggiore, fermento di rinnovamento e di progresso morale. Il libro non ha la pretesa di commentare le diverse parti dell'enciclica, così da offrire una visione completa e distinta di tutti i suoi aspetti; si tratta piuttosto di diverse riflessioni sulla *Laborem exercens*, fatte a partire dal peculiare punto di vista proprio della specializzazione di ciascun autore. Certamente ciò comporta la ricorrenza di alcuni temi, per esempio il rapporto tra etica ed economia, o tra la dimensione oggettiva e soggettiva del lavoro; è una ripetizione che indica la loro importanza, oltre all'utilità di scoprire sfumature diverse in un medesimo argomento.

Benché uno dei requisiti di quest'opera in "équipe" fosse che ogni collaboratore potesse leggere le successive redazioni degli altri collaboratori, — e fare suggerimenti —, tuttavia non vi si trova una visione monolitica della realtà socioeconomica: ci sono diversi apprezzamenti, variate insistenze, ed anche opposte opinioni circa alcuni temi. In questo senso non sempre condivido tutti i giudizi esposti dagli autori, però ammetto che questo pluralismo può aiutare a scoprire altri punti di vista e a non fossilizzarsi nei propri giudizi. Tuttavia vorrei accennare a due punti che mi sembrano poco evidenziati: si parla molto della dignità, della responsabilità e anche dei difetti degli imprenditori, ma si parla poco dei lavoratori: questo implica, forse, un modo inconsapevole di non ammettere la loro importanza nella vita economica. Il secondo punto: come è sovente ricordato nel libro, non c'è opposizione fra etica ed economia, ma neanche va dimenticato che il loro accordo non è meccanicistico, e ci sono momenti in cui le altre esigenze etiche — p. es. l'attenzione familiare, il culto divino, ecc. — possono richiedere qualche sacrificio che riguardi il lavoro o di carattere economico.

Essendo impossibile riferirsi in modo particolareggiato ai diversi saggi, tratterò un percorso sommario. Gli studi iniziano con un'introduzione di Fernando Fernández, intellettuale e finanziere al contempo, autentica anima di questa iniziativa; non è tuttavia un'introduzione meramente esplicativa, ma un interessante — benché breve — studio-riassunto, per nulla inferiore agli altri 24 lavori. Segue una riflessione che, rispondendo a recenti critiche — ogni volta più deboli —, mostra la tempestività della Dottrina Sociale della Chiesa (U. Ferrer). Troviamo poi un ampio panorama storico del mondo del lavoro a partire da Leo-

ne XIII (I. Olábarri). Seguono diversi studi filosofici: le radici filosofiche delle varie proposte socioeconomiche (R. Gómez Pérez); il significato di «persona» nell'enciclica (A. Segura); una stupenda approssimazione al concetto di lavoro, che è un compito per nulla semplice (R. Alvira); esso risulta magnificamente completato dal saggio sull'inserzione del lavoro nei diversi livelli dell'azione umana (L. Polo); infine il rapporto tra lavoro soggettivo e oggettivo (J. Choza). Il lavoro viene poi considerato sotto diverse prospettive, più o meno concrete: una teoria generale dell'azione umana applicata alle motivazioni del lavoro (J.A. Pérez López); rapporti tra etica ed economia (A. Argandoña); il lavoro come sorgente di socialità (A. Ollero); alcune forme psicopatologiche del lavoro (A. Polaino); lavoro e proprietà privata (T. López); i diritti umani nell'ambito lavorativo (J. Rivero); la remunerazione del lavoro (D. Melè); il modello di società implicito nella *Laborem exercens* (E. Martín López); la solidarietà e la lotta di classe (A. Berna); la questione sociale nella prospettiva di un economista (J. Irastorza); riflessioni sui modelli di sviluppo (R. Rúbio), sull'impresa (F. Guerrero) e sulle società mercantili (J.M. de la Cuesta); il fattore umano nelle imprese (S. García Echevarría); la responsabilità sociale dell'impresa (A. Fernández Romero) e, infine, i problemi delle nuove tecnologie (F. Rodríguez). Diversi saggi ricordano l'aspetto etico e spirituale dell'agire umano in campo socioeconomico, ma ciò risulta ampiamente sviluppato nell'ultima collaborazione del libro, realizzata da J. L. Illanes, profondo studioso della spiritualità del lavoro: tale intervento – allo stesso modo dell'ultimo capitolo della *Laborem exercens* – non è un sovrappiù, ma un'esigenza della natura stessa del lavoro, se si vuole arrivare all'apice della dignità dell'uomo che esercita il proprio lavoro (*homo laborem exercens*).

Dopo questa panoramica, possiamo chiederci: che senso ha uno studio così articolato sull'enciclica, sull'uomo che lavora? Questa domanda avrà un'adeguata risposta solo dopo che ci saremo interrogati sul senso stesso dell'enciclica, il cui scopo non è altro che quello di evidenziare la dignità naturale e soprannaturale dell'uomo che compie il proprio lavoro, e sottolineare che, attraverso il lavoro, quella dignità può e deve accrescersi. Naturalmente il Papa – senza rifiutare gli apporti delle scienze umane – persegue questo fine attenendosi strettamente al criterio etico e religioso; gli studi che compongono il libro hanno la stessa finalità con il criterio specifico del rispettivo ambito di ricerca, e lo fanno in un duplice senso: che apporto può dare il mio punto di vista per far risaltare la dignità dell'uomo nel lavoro? quale apporto può dare la *Laborem exercens* al campo concreto della mia specialità? Fruttuosa simbiosi quando viene realizzata, non mediante un commento generico, ma da una seria riflessione che evidenzia un ampio impegno di studio e approfondimento, come risulta in questo libro. Non è pertanto – in modo simile all'enciclica – un libro di facile lettura, né è possibile sorvolare sui concetti ivi contenuti. Richiede meditazione, rilettura di alcuni punti, conoscenza approfondita della *Laborem exercens*, esame del contesto delle citazioni riportate dall'enciclica – mi sembra opportuna la sua inclusione all'inizio del libro –, ecc. Una lettura superficiale e frettolosa non sarà in grado di cogliere tutte le

virtualità di quest'opera; ma, non è forse ciò che è accaduto con la *Laborem exercens*? non è per caso la mancanza di profondo studio — di vera intellesione (*intus legere*) —, la cagione dell'accennata scarsità di buoni commenti su di essa?

Quando lo scorso 16 dicembre, alcuni degli autori, offrirono il libro a Giovanni Paolo II, il Papa ebbe per loro parole di stimolo: li «incoraggio — disse —, nella loro condizione di professionisti e laici cristiani, ad essere testimoni viventi dei valori del Vangelo nel mondo socioeconomico, a diffondere e applicare con coerenza gli insegnamenti sociali della Chiesa, in comunione coi Pastori» (L'Osservatore Romano, 17-XII-1987, p. 5).

E. Colom

J.M. DE TORRE, *Trabajo, Cultura, Liberación*, Ed. Palabra, Madrid 1986, pp. 235.

Non occorre insistere nel dire che la nostra società, al termine del secondo millennio, in qualsiasi luogo del mondo, ha bisogno di alcune — o molte — miglione: è il luogo comune di parecchie riunioni e convegni, di un'infinità di conversazioni informali, e da qualcuno viene anche avanzata come *giustificazione* per il compimento di azioni violente contro la società stessa. Ma se vogliamo cercare un rimedio radicale ai problemi sociali, dobbiamo arrivare alla *radice* del problema, dobbiamo ricordare che l'uomo è stato fatto per amare, e se non viene educato nell'amore — in primo luogo dai propri genitori — cade facilmente in svariate forme di egoismo, che è la radice di tutti i mali sociali. L'educazione all'amore è il fondamento della civiltà dell'amore.

Negli ultimi anni c'è stato un rifiorire d'iniziative che si propongono di diffondere l'educazione all'amore sociale: simposi, libri, corsi, ecc., che, da diverse prospettive, mostrano il cammino e incoraggiano a mettere in pratica le necessarie trasformazioni. È il caso di questo libro del prof. de Torre, con prefazione del card. Sin, arcivescovo di Manila, dove originariamente quest'opera è stata scritta. L'autore, dottore in Filosofia, ha pubblicato diversi libri di filosofia, di teologia e di etica sociale, frutto di una vasta esperienza come professore di etica socioeconomica; ciò gli permette di svolgere il tema con profondità filosofico-teologica e con senso pratico, così da non presentare una dottrina teoretica slegata dalla vita reale, ma piuttosto un ideale raggiungibile da ogni cristiano che aspiri seriamente a compiere i propri obblighi sociali.

Il libro è un'esposizione, aggiornata, della dottrina sociale della Chiesa, con speciale riferimento agli insegnamenti del Vaticano II e degli ultimi pontefici. Nei capitoli si affrontano i temi classici dell'etica sociale: il primato del bene comune, la dignità della persona, il dovere di lavorare e il diritto al lavoro, il rispetto alla vita dal momento del concepimento, la giustizia sociale come imperativo morale, l'indissolubilità del matrimonio, i diritti della famiglia, la responsabilità nell'educazione, la promozione della cultura, l'impegno per lo sviluppo

economico, la subordinazione dei beni materiali a quelli spirituali, ecc. Tutto viene trattato con grande profusione di citazioni del Magistero, in modo da mostrare che effettivamente viene esposta la dottrina della Chiesa.

Il cristianesimo — ricorda l'autore — è una forza di autentica liberazione umana con proiezione trascendente, ma a condizione che sia applicato nella sua integra purezza e completezza, senza introdurre elementi estranei che corrompano la sua essenza, e, inoltre, a condizione che si faccia uso di mezzi conformi alla sua missione divina. Da ciò si deduce il grave obbligo dei ministri sacri di insegnare la dottrina sociale della Chiesa, come parte del compito di evangelizzazione, poiché l'*ortoprassi* richiede l'*ortodossia* cioè la corretta visione della realtà. Ne deriva inoltre, prosegue il prof. de Torre, il grave dovere dei laici nella Chiesa di conoscere questa dottrina e di applicarla nella propria azione temporale, per il conseguimento della vita eterna, poiché l'*ortoprassi* esige anche l'*ortodinamica*. Tale applicazione della dottrina cristiana alla società secolare — con responsabilità personale e rispetto della pluralità delle opinioni, che è sempre inerente alle cose temporali — è appunto qualcosa di proprio del laicato, come proclamato nel Conc. Vaticano II, principalmente nelle costituzioni *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*. Non si tratta, per tanto, di diffondere una nuova ideologia (forse più evoluta delle precedenti), né d'istituire un determinato regime socioeconomico, né di militare in un partito politico che abbia il — preteso — monopolio della verità cristiana. Piuttosto si tratta di una lotta etica, non violenta, in favore della «civiltà dell'amore», secondo l'espressione utilizzata da Paolo VI e ripetutamente adoperata dall'attuale pontefice: una civiltà nella quale i comandamenti paralleli e inseparabili dell'amore a Dio e al prossimo, messi in pratica con la *perfezione* voluta dal Cristo, siano universalmente accettati, e nella quale — per il medesimo motivo — venga promossa la giustizia sociale mediante un vero amore sociale, con il conseguente esercizio delle virtù morali e pertanto sociali.

La riteniamo un'opera valida e coraggiosa, che mostra come il cristianesimo promuova uno sviluppo integrale della società, attraverso una trasformazione interiore dell'uomo, basata sulla trascendenza del suo spirito e sulla sua capacità di creazione.

E. Colom

V. MATHIEU, *Filosofia del denaro*, Armando, Roma 1985, pp. 312.

Lasciando da parte i cattivi libri — tali per il contenuto, per la forma, o per entrambi gli aspetti —, e quelli insignificanti, per i quali sarebbe stato meglio non aver visto la luce, tenendo conto della proliferazione di titoli (sarà vero che le case editrici stanno attraversando un periodo di crisi?), classificherei le pubblicazioni degne di lettura in due gruppi: i libri interessanti e quelli stimolanti. I primi soddisfano il fine per il quale sono stati scritti: intrattenere (per es. i romanzi), educare (manuali delle diverse scienze), informare (monografie), ecc. I libri stimolanti, oltre al proprio scopo, ottengono qualcosa di più

profondo: fanno pensare, aiutano a scoprire nuovi filoni per lo sviluppo integrale dell'uomo attraverso il pensiero, la volontà e l'azione.

Devo riconoscere che l'aggettivo «stimolante» in più occasioni mi ha indispeso contro il sostantivo cui veniva applicato — soprattutto se si riferiva a questioni filosofiche o teologiche —, poiché molte volte lo si impiega come parola magica, per far passare sottobanco un insieme di idee peregrine formulate con un linguaggio brillante. Utilizzando l'aggettivo stimolante voglio riferirmi piuttosto ad una apertura di orizzonti nella contemplazione delle realtà quotidiane, che ci aiuta a vederle con luci nuove e, conseguentemente, incita ad approfondirne lo studio. È il caso del libro che presentiamo; se ho lasciato trascorrere qualche tempo dalla sua lettura alla realizzazione di questa recensione, è stato appunto per assicurarmi che non si trattasse di un abbagliamento passeggero, ma piuttosto di una potente luce che stimola a pensare, a volere ed a agire.

Indubbiamente l'economia moderna, come scienza, è nata e si è sviluppata fino ai nostri giorni in un ambiente prevalentemente antimetafisico, e benché i migliori economisti di ogni epoca si siano spinti a filosofare, sovente si sono fermati alle realtà «penultime», preferendo cercare correlazioni matematiche — cui attribuivano il rango di causa — invece di approfondire la speculazione per arrivare alle ultime cause. Molti libri di teoria economica ci sommergono con curve, equazioni, matrici, ecc., che conferiscono loro un'aura di serietà e di verità; tuttavia è facile trovare in essi quella confusione, cui ho già accennato, tra proporzionalità matematica e rapporto causale. Per questo motivo Mathieu non esita a scrivere: «matematizzando, gli economisti sono riusciti senza dubbio, nell'ultimo mezzo secolo, a produrre un vasto insieme di proposizioni falsificabili: tanto è vero che quasi tutte sono state falsificate» (p. 9). Molte volte il senso comune — nonostante l'«autorevolezza» delle relazioni matematiche — si ribellava innanzi alle «conclusioni» economiche: com'è che il PIL aumenta in momenti così poco felici come, ad esempio, durante una guerra? In che senso l'inflazione e il debito pubblico possono favorire l'andamento economico di una società? Com'è possibile che le decisioni economiche, che influiscono così profondamente sulla vita di tanti uomini, siano neutre dal punto di vista etico?

Questi e altri quesiti fanno vedere come «nella scienza economica d'oggi vi sono stranezze, e queste stranezze, forse, il filosofo meglio di altri è in grado di spiegarle» (p. 10); è, appunto, il fine propostosi dall'autore: «il mio scopo — egli dice — non è di insegnare qualcosa, bensì di far rivelare la stranezza di cose che tutti sanno» (p. 172), ma che forse l'abitudine ha nascosto. Veramente un filosofo come Mathieu, che per molti anni ha rivolto l'attenzione ai problemi e agli studi economici, è il più idoneo ad arrivare al nucleo della questione, a non rimanere alle correlazioni a livello superficiale che finiscono per mascherare la vera natura delle relazioni economiche; è inoltre il più adatto a cercare le cause profonde, il perché dei fenomeni, a proporre così nuovi modelli e linee di azione che faranno dell'economia una scienza in cui sia rispettato lo strumento matematico, ma soprattutto sia rispettato il buon senso.

Il libro è incentrato principalmente sul denaro; ma poiché questa realtà – o, con parola dell'autore, «idealità» – pervade tutta l'economia, è logico che ci siano costanti riferimenti ad altri aspetti dell'attività economica. Per Mathieu «la scienza economica è una *scienza*, e il suo contenuto non dipende da alcuna ideologia» (p. 22), il vederlo in altro modo va incontro a inconvenienti gravissimi; certamente ciò che è ideologico è la *funzione* dell'economia nella società. «Se si individua anzitutto ciò che ha di specifico l'attività economica, si potrà poi discutere sul posto da assegnarle, e sul modo migliore per coordinarla con altri tipi di rapporti sociali» (p. 23). A questo punto si intravede come l'economia è concepita non soltanto in relazione alle cose, ma soprattutto in relazione al prossimo. Molti pensano che l'economia può essere soltanto un'«occasione» di rapporto interpersonale, benché prevalentemente si tratti di un rapporto coi beni materiali. Ma quando si cerca di coglierne il nucleo caratteristico, si vede come «sia più importante concepire il rapporto economico come un rapporto *tra uomini* piuttosto che tra gli uomini e le cose» (p. 27). Può sembrare un paradosso dire che l'economia è scienza non ideologica, e che al contempo consiste in un rapporto tra uomini, rapporto che molto difficilmente può strutturarsi scientificamente; questo si deve alla deformazione che si ha del concetto di scienza, identificata con ciò che può essere misurato quantitativamente; se, al contrario, si considera scienza ciò che è esattamente: conoscere attraverso le cause, non sussiste più quel paradosso, anzi si potrà fare un'economia più esatta – più vera – perché giungerà alle cause profonde dei rapporti economici. Sarà anche un'economia più umana e umanizzante. «La produzione sarà ricondotta alla *collaborazione* a un rapporto sociale in cui ciascuno presta ad altri liberamente certi servizi, per ottenere che gli altri facciano altrettanto con lui. Il vantaggio di ottenere prodotti più abbondanti e migliori sarà secondario, rispetto a quello di ottenerli attraverso un *incontro di libere volontà*» (p. 26).

Se ci siamo soffermati su questo aspetto generale dell'economia è perché ci pare che sia la base per comprendere appieno le profonde idee del libro. Certamente, e rispecchiando fedelmente il titolo, il tema del denaro è centrale. Ciò che di esso scrive Mathieu può sembrare, a prima vista, un po' sconcertante: siamo abituati a pensare al denaro come il sostrato più materiale dell'economia, e l'autore insiste al contrario sull'«idealità» del denaro, poiché – egli dice – la sua efficacia non è fisica, bensì *ideale*: rappresenta il futuro, comanda un servizio che ancora non c'è, in ultima analisi è lavoro potenziale, capacità di ottenere prestazioni. Per quanto possano sembrare nuove – diverse da quelle in voga nel mondo socioeconomico –, tali idee hanno una coerenza e una forza che, se ben intese, possono cambiare il modo di capire e di fare economia, e conseguentemente una grande parte dei rapporti sociali – oggi giorno così deteriorati – che hanno nell'economia una componente importante. Liberarsi dalla «fallacia naturalistica» – cosa non tanto facile –, capire bene i concetti di denaro, moneta, reddito nazionale, inflazione, vedere qual'è la realtà sottostante ai puri numeri risultanti da un conto, ecc., è indispensabile per fare un'e-

conomia al servizio dell'uomo. Questo è stato l'intento, a nostro avviso coronato da successo, di Mathieu.

Non che sia un libro facile: molte volte sarà necessario rileggere un paragrafo, approfondire un'idea ecc.; ma proprio tale approfondimento permette di scoprire molti degli equivoci concettuali che si nascondono sotto «innocue» affermazioni e metafore all'interno delle dottrine economiche naturalistiche. Un libro come questo che, con autentica profondità e anche spunti di fine ironia, che ci hanno fatto sorridere più di una volta, spiega cos'è l'economia (almeno alcuni degli aspetti fondamentali), merita di essere letto – e meditato – non soltanto dagli economisti e dai sociologi, ma anche dai moralisti, specialmente se si dedicano all'etica dei beni terreni.

E. Colom

J.M. IBAÑEZ-LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1987, pp. 311.

Il saggio che presentiamo si aggiunge alla serie già pubblicata dall'autore, membro della Commissione teologica internazionale. La sua prima edizione è del 1986 (Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago) ed è prossima quella in italiano (edizioni Ares).

Nell'introduzione l'autore dichiara di aver cercato di scrivere un libro sintetico su tutta la materia, nelle sue parti principali. In effetti, il saggio presenta in venti capitoli un'esposizione sistematica e completa della dottrina sociale della Chiesa e del suo particolare sviluppo negli ultimi cento anni. Sebbene il prof. Ibañez-Langlois affermi nella prefazione che la sua opera non pretende di essere originale, si tratta in realtà di un singolare contributo alla bibliografia finora pubblicata sulla dottrina della Chiesa. Con un linguaggio agile, egli conduce il lettore ad una conoscenza approfondita di problemi di speciale attualità: ad esempio, evangelizzazione e civiltà (cap. 2); società intermedie ed ordine internazionale (cap.10); il lavoro come centro della questione sociale (cap.11); la funzione sociale della proprietà privata (cap.13); la Chiesa e le ideologie (capp.17 e 18); il peccato personale e sociale (cap. 19). Non si riduce pertanto ad un ripasso pedagogico della dottrina sociale della Chiesa ma presenta i temi più dibattuti e li colloca nel contesto più ampio della dottrina sociale cristiana.

Il saggio raccoglie abbondanti citazioni testuali del Magistero, che stimolano ed introducono ad una lettura completa e più fruttuosa dei documenti originali.

M.A. Ferrari