

# ANNALES THEOLOGICI

Rivista di Teologia  
del Centro Accademico Romano della Santa Croce

EDIZIONI PIEMME

**Pagina bianca**

# L'INSEGNAMENTO DEI CONCILI SULLA CORRETTA INTERPRETAZIONE DELLE SACRE SCRITTURE FINO AL CONCILIO VATICANO I<sup>1</sup>

Walter BRANDMÜLLER

---

**Sommario:** I. Dottrina ed esempio dei Padri - II. Le prime affermazioni dottrinali dei Concili riguardo alla interpretazione delle Scritture - III. L'insegnamento dei Concili nei periodi dell'Umanesimo e dello scisma - IV. Il Concilio di Trento - V. I Sinodi del XIX secolo - VI. Il Concilio Vaticano I.

---

Nella parte conclusiva della sua esposizione storico-dogmatica sul problema della tradizione, come sempre autorevole perché approfonditamente elaborata ed esauriente, Johannes Beumer osserva che la tradizione rappresenta un modo particolare in cui Dio « si rivela alla comunità degli uomini. Essa esisteva già prima delle Scritture ed anche dopo il loro avvento ha mantenuto il proprio significato, trasmettendo contemporaneamente ad esse l'unica Verità divina ». Tuttavia, nel corso della storia, il rapporto tra Scrittura e tradizione non è stato valutato in maniera unitaria<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> La prima parte di questa ricerca si trova sotto il titolo *Traditio scripturae interpres. Die Lehre der Konzilien über die rechte Schriftinterpretation bis zum Konzil von Trient*, in: *Die Kraft der Hoffnung, FS Josef Schneider*, Bamberg 1986, 108-122, apparso anche in versione inglese in *CHR 74* (1987) 523-540. Qui è riportata in forma rielaborata e parzialmente ampliata.

<sup>2</sup> Autorevole oggi come allora, perché esauriente e profondamente critico, è D. VAN DEN EYNDE, *Les Normes de l'Enseignement Chretien dans la litterature patristique des trois premiers siècles*, Glemboux-Paris 1933. Spec. però J. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (= Handbuch der Dogmengeschichte, a cura di M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER I/4), Freiburg 1962, 1-44. Per il rapporto Scritture-/Chiesa ed esegesi/dogmatica cfr. H. PETRI, *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie*, München 1966, che si riferisce solamente ad autori contemporanei. Per la sistematica cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dogma der Kirche - heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik*, Berlin 1973, in particolare 53-118. Per il concetto di Paradosis vedi R. MINNERATH, *La Tradition chrétienne de Paul à Origène*, in: *AHC 20* (1988) (in preparazione).

Tale rapporto è stato studiato quasi esclusivamente dall'ottica di una determinata questione, e cioè se le Sacre Scritture siano contenutisticamente sufficienti oppure necessitino di un completamento materiale attraverso la tradizione. Tale questione vorremmo ora ampliare con l'analisi del significato attribuito alla tradizione, nei confronti dell'interpretazione delle Scritture, da parte dei Concili, e cioè di una importante – e nel caso dei Concili ecumenici suprema – autorità magisteriale della Chiesa.

## I. Dottrina ed esempio dei Padri

Già dalla ricerca di fonti relative all'argomento appare evidente che nessuno dei primi Concili ha affrontato questo tema. Come risulta dal contesto teologico degli antichi Concili, non vi era alcuna questione sul rapporto tra Scrittura e tradizione che avesse bisogno di definizione.

Perlomeno dai tempi di Policarpo di Smirne, Papiia di Gerapoli, Ignazio e Ireneo è infatti generalmente riconosciuto che la norma di fede vincolante – e quindi la norma per l'interpretazione della Sacra Scrittura – è rappresentata dalla « paradosis » apostolica. Papiia (60/70-120/30) interrogò i compagni degli apostoli ancora viventi sulla loro dottrina, poiché da ciò si aspettava di ottenere di più che non dalla lettura della βιβλία<sup>3</sup>.

Alcuni decenni dopo, Policarpo († 155 ca.) definì Primogenito di Satana colui che avesse osato interpretare le parole del Signore a proprio arbitrio, ed ammonì a ritornare alla dottrina tramandata sin dagli inizi<sup>4</sup>. Dello stesso tenore sono le affermazioni di Tertulliano, Gregorio Nisseno, Epifanio di Salamina, Girolamo, Agostino, Crisostomo, Cassiano, Vincenzo di Lérins. Tutti costoro esortano ad una interpretazione delle Scritture orientata verso la dottrina dei Padri, e quindi verso la tradizione<sup>5</sup>. Tale era anche la convinzione generale, sia dal punto di vista geografico che cronologico, dell'antica Chiesa.

<sup>3</sup> Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ξώσης φωνῆς καὶ μενούσης (Frammento da Eusebio, *Historia Ecclesiastica* III 39,4 hg. v. Th. MOMMSEN [= GCS 9,1], Leipzig 1903, 286). Vedi in particolare per Ireneo: J.L. KUGEL-R.A. GREER, *Early Biblical Interpretation* (= Library of Early Christianity), Philadelphia 1986, 155-176.

<sup>4</sup> ...τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγου... (Policarpo ai Filippesi II, 7,1 edito da J.A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1966<sup>3</sup>, 256-259).

<sup>5</sup> D. VAN DEN EYNDE, *Normes*, (nota 1), 267-280.

Se si vuole volgere lo sguardo all'effettivo atteggiamento dei primi Concili nei confronti delle Sacre Scritture non si può ignorare la documentazione appena rilevata.

I Sinodi prima di Nicea hanno tratto molte argomentazioni dalle Scritture<sup>6</sup>. Per quello che riguarda Nicea, non esistono fonti che possano fornire informazioni sull'uso delle Scritture fatto da questo Concilio. Tuttavia nel Sinodo di Aquileia del 381 viene documentata la consuetudine di « intronizzare » le Sacre Scritture in mezzo all'aula del Concilio, in modo che durante le discussioni fosse possibile citarle in qualsiasi momento, e questa usanza viene menzionata con una tale naturalezza da far difficilmente ritenere che si tratti di una innovazione<sup>7</sup>. Quindi si attinge alle Sacre Scritture, le argomentazioni vengono basate sulle Scritture. Tuttavia, come fanno supporre il rispettivo contesto e la documentazione summenzionata sulla letteratura dei Padri, in tutto ciò vengono considerate ovvie due premesse: i Padri del Concilio si riferiscono alla Scrittura interpretata secondo la dottrina ecclesiastica tramandata, e si basano sul suo contenuto come *fonte* di fede, e non sulla sua autorità come *norma* di fede. Al contrario sembra – soprattutto in seguito al Concilio di Nicea – che il credo sia la norma *per* l'interpretazione delle Scritture, e non il contrario<sup>8</sup>.

Il motivo di questa « astinenza dalla Bibbia » deve essere visto nel fatto che, partendo da Marcione fino ad Ario, gli eretici hanno sempre fondato le loro argomentazioni su brani delle Scritture. Perciò i Concili sono tornati alla « paradosis », le cui formule presentano, rispetto alle Scritture, il vantaggio di una maggiore chiarezza.

<sup>6</sup> Vedi al riguardo le ricerche di J.A. FISCHER, *Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jh.*, in: AHC 6 (1974) 241-273; *Die Synoden im Osterfeststreit*, in: AHC 8 (1976) 15-39; *Das Konzil zu Karthago im Herbst 254*, in: ZKG 93 (1982) 223-239.

<sup>7</sup> V. PERI, *Concilium plenum et generale. La prima attestazione dei criteri tradizionali dell'ecumenicità*, in: AHC 15 (1983) 41-78, qui: 65. A ragione l'autore cerca l'origine dell'usanza di « intronizzare » il Vangelo nei Concili.

<sup>8</sup> Ciò non contrasta con il fatto che D. VAN DEN EYNDE, *Normes*, (nota 1), 312 consideri « l'ensemble des doctrines, considérés comme immutables... » come « règle de la vérité », e non il Simbolo solo. Vedi al riguardo anche le considerazioni seguenti sulla conformità dell'omousia alle Scritture: « It is clear from the testimony of both Athanasius and Eusebius that the council was reluctant to use these terms and did so only after it was convinced that they could be used to express the teaching of Scripture. It is also clear that tradition was seen as an interpretation of Scripture that was necessary for a defense against Arianism » (R.E. PERSON, *The mode of theological decision making at the early ecumenical councils. An inquiry into the function of scripture and tradition at the council of Nicea and Ephesus* [= Theologische Dissertationen 14], Basel 1978).

Lo stesso Concilio di Nicea è particolarmente significativo al riguardo. Sebbene esso sia esplicitamente rivolto contro un'importante eresia teologica come l'arianesimo, i cui protagonisti argomentano di preferenza con parole tratte dalle Scritture<sup>9</sup>, manca sia nel suo credo che nei suoi canoni qualsiasi tipo di riferimento alle Scritture. Anche l'osservazione che Cristo è risuscitato « secundum scripturas », presente nel testo del credo niceno di Costantinopoli oggi comunemente usato, non si trova nel testo autentico del 325<sup>10</sup>.

Ciò vale anche per il credo del Concilio di Costantinopoli dell'anno 381; e nemmeno la particolareggiata lettera sinodale del 382 al papa Damaso ed ai vescovi dell'Occidente fa riferimento alle Scritture, benché le loro parole vengano più volte citate in un contesto edificante ma non dottrinale<sup>11</sup>.

In modo corrispondente, il successivo Concilio del 382 conferma la « Fides Nicaena », e precisamente con la motivazione che essa è non solo antichissima, ma anche descritta nella formula del battesimo. L'antichità della formula e la prassi liturgica sono quindi visti, in questo caso, come criteri distintivi per la vera fede. Alle Scritture non viene fatto alcun ricorso<sup>12</sup>.

Anche al Concilio di Efeso del 431 le cose non si svolgono diversamente. Esso si trova di fronte alla 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> lettera di Cirillo a Nestorio insieme ai 12 anatematismi di Cirillo dell'anno 430. Mentre però la 2<sup>a</sup> lettera di Cirillo viene definita esplicitamente dal Concilio come conforme alla « Fides Nicaena », la 3<sup>a</sup> lettera e gli anatematismi vengono semplicemente messi agli atti, e quindi non possono essere valutati come deliberazioni del Concilio. Essi, però, non risultano soggetti né ad obiezioni, né a correzioni, e quindi sono da considerarsi perfettamente conformi alle interpretazioni del Concilio.

Passo ora a descrivere quanto detto nei dettagli. Se già nella 2<sup>a</sup> lettera di Cirillo a Nestorio i τῶν ἁγίων πατέρων λόγοι vengono

<sup>9</sup> L'abuso delle Sacre Scritture viene spesso rimproverato agli ariani — ed anche agli gnostici. Come primo esempio si può menzionare Ireneo, che accusa gli eretici di confondere con la Bibbia come uno che, mostrando un mosaico ad un re, lo scompone nei suoi pezzetti e lo ricomponne in modo che non raffiguri più un cane o una volpe (*Adv. Haereses* I 8,1 a cura di A. ROUSSEAU [= SC 264], Paris 1979, 114 s.).

<sup>10</sup> J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960<sup>2</sup>, 205-262.

<sup>11</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (= COD), a cura di G. ALBERIGO ed altri, Bologna 1962, 20-26.

<sup>12</sup> COD 24<sup>15-18</sup> e 27.

indicati come fonte della vera e giusta fede <sup>13</sup>, nella sua terza lettera Cirillo diventa ancora più chiaro ed esauriente. Qui egli nomina i τῶν ἁγίων πατέρων ὁπολογίαι attraverso i quali parla lo Spirito Santo, e che bisogna seguire sotto tutti gli aspetti (πανταχῆ) <sup>14</sup>. Naturalmente, Cirillo spiega la fede della Chiesa con il linguaggio biblico e citazioni dalla Bibbia. Tuttavia l'obbligatorietà e l'autorità di questa esposizione non deriva tanto dalla sua fedeltà alle Scritture, quanto soprattutto dalla sua conformità alla tradizione tramandata dai Padri, che Cirillo da parte sua vede rispecchiata nel simbolo niceno. A questo riguardo egli dice anche esplicitamente che bisogna seguirlo, se si vuole comprendere cosa significa che il Logos si è fatto carne <sup>15</sup>.

Ciò concorda perfettamente con quanto Cirillo afferma nell'ultima parte riassuntiva della sua 3<sup>a</sup> lettera a Nestorio, con la quale introduce gli anatematismi e si riferisce esplicitamente prima agli Apostoli e agli Evangelisti, poi all'intera Scrittura ispirata ed infine alla confessione dei Padri: a questa viene data un'importanza capitale.

Se osserviamo i 12 anatematismi di Cirillo, dei quali il Concilio ha preso atto senza approvarli esplicitamente, notiamo che le citazioni dalle Scritture in essi contenute hanno una funzione puramente illustrativa e non giustificativa, e non sono nemmeno poste in un contesto dogmatico vero e proprio. Piuttosto, in tale contesto, troviamo espressioni come: « ...anche se è scritto che... », con cui viene introdotta la correzione od il rifiuto di una errata interpretazione delle Scritture <sup>16</sup>. Nel 4<sup>o</sup> anatematismo, un'interpretazione delle Scritture che contraddice il dogma – in questo caso l'unità della persona in Cristo – viene colpita da anatema <sup>17</sup>.

In modo coerente il Concilio, da parte sua, valuta questi testi concepiti da Cirillo non sulla base delle Scritture, bensì rispetto alla « Fides Nicaena », e quindi li prende per buoni <sup>18</sup>. Ciò costituisce una naturale conseguenza della situazione, poiché anche l'interpreta-

<sup>13</sup> Ἔσται δὲ τοῦτο καὶ μάλα ὀρθῶς, εἰ τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων περιτυχάνοντες λόγους περὶ πολλοῦ τε αὐτοῦς ποιεῖσθαι... (COD 35<sup>44</sup>.367).

<sup>14</sup> COD 47<sup>30-39</sup>; 39<sup>24-27</sup>.

<sup>15</sup> COD 36<sup>18-22</sup>.

<sup>16</sup> COD 47-50.

<sup>17</sup> COD 48.

<sup>18</sup> Cfr. H.J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (= Konziliengeschichte, a cura di W. BRANDMÜLLER, Reihe B) Paderborn 1979, 242-244.

zione della « Fides Nicaena » è controversa; tuttavia, tale questione viene risolta dal Concilio. Il fatto che nel canone 7 venga affermato esplicitamente che nessuno può attenersi a nessuna fede diversa da quella decisa dai santi Padri riuniti a Nicea con lo Spirito Santo – e che non venga presa in considerazione l'autorità della parola della Bibbia come garanzia per la verità di fede – fa capire che anche i precedenti riferimenti alle Scritture riguardavano più il loro contenuto che non la loro autorità<sup>19</sup>.

A questo proposito bisogna notare che attraverso questo canone si intendeva vietare un simbolo influenzato dalla teologia nestoriana che fino ad allora era comunemente usato per le conversioni in Asia Minore.

Recentemente Ralph E. Person ha constatato che sia Cirillo che Nestorio hanno argomentato l'uno contro l'altro con il simbolo di Nicea e si sono accusati a vicenda di interpretarlo in modo sbagliato. Per motivare la propria interpretazione della « Fides Nicaena », ciascuno di loro si è però basato sulle Scritture: « In fact, Scripture is the *only* authority quoted in support of their interpretations of the creed »<sup>20</sup>. Più avanti egli parla di una reinterpretazione della tradizione attraverso le Scritture<sup>21</sup>. Tuttavia questo capovolgimento dell'interpretazione generalmente riconosciuta del rapporto tra Scritture e tradizione costituisce piuttosto una forma di argomentazione ad hominem tra due oppositori teologici, che non l'espressione di una precisa comprensione del rapporto esistente tra Scrittura e tradizione. Mentre Nestorio faceva riferimento alle Scritture, ed in particolare a Paolo, Cirillo indicava le regole corrispondenti al suo 4° anatematismo, secondo le quali le testimonianze delle Scritture vanno interpretate. L'effettiva attività del Concilio non lascia intravedere nulla di simile, ma mostra piuttosto – come illustra Person stesso, senza però trarne le necessarie conclusioni – il contrario. Egli conferma totalmente la nostra opinione espressa in precedenza, quando scrive: « The council was less concerned with theories about the authorities than with whether specific teachings stood in continuity with the past. It must be added, however, that the bishops at Ephesus assumed that the Nicene Creed was the tradition of the

<sup>19</sup> COD 54.

<sup>20</sup> PERSON, 201.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 202.

church. To have questioned the authority of the creed would never have occurred to any of them »<sup>22</sup>.

Ancora più chiaramente si esprimono i Padri del Concilio di Calcedonia<sup>23</sup>. Essi infatti indicano come fonte della loro decisione di fede esclusivamente la tradizione dottrinale della Chiesa, contenuta nei simboli dei concili di Nicea e Costantinopoli ed in modo particolarmente esplicito nelle due lettere canoniche di Cirillo ed in quella di Leone Magno. La dichiarazione cristologica vera e propria viene da loro introdotta con le parole: « Επόμεινοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν... »<sup>24</sup>. Particolarmente significativa per la funzione attribuita alle Scritture nella motivazione di fede è l'osservazione nell'᾽Ορος del Concilio, e cioè che il santo Sinodo, nell'insegnare il κήρυγμα immutabile sin dall'inizio, ha stabilito che nessuno può respingere la dottrina dei Concili precedenti<sup>25</sup>.

Quando nel Sinodo di Costantinopoli dell'anno 448 è resa nota la posizione di Eutiche, in conseguenza della quale egli considera le Sacre Scritture come più attendibili delle dottrine dei Padri, si sollevano energiche obiezioni, ed il vescovo Eusebio di Dorilao lo accusa di « pensiero empio e contrario alle interpretazioni dei Padri »<sup>26</sup>.

Come nel Concilio di Efeso, anche i Padri del II Concilio di Costantinopoli (553) mettono, nella loro sentenza contro i « Tre Capitoli », i *magna illa apostolorum exempla* sullo stesso piano delle *patrum traditiones*. Nella loro condanna di Teodoro di Mopsuestia essi si basano solamente sui *sanctas quattuor synodos*<sup>27</sup> e ripetono alla fine degli anatematismi: *Cum igitur haec ita recte confessi sumus, quae tradita nobis sunt tam a divinis scripturis quam a sanctorum patrum doctrina, et ab his quae definita sunt de una eademque fide praedictis sanctis quattuor conciliis...*<sup>28</sup>. Anche queste formulazioni testimoniano l'interpretazione più ampia della tradizione come norma di fede.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 209 ss. PERSON sarebbe arrivato alla stessa conclusione, se avesse considerato meglio l'intero sfondo teologico.

<sup>23</sup> SIEBEN, 247-250.

<sup>24</sup> COD 62<sup>14s</sup>. La formula unionista del 433, le lettere di Cirillo ed il Tomus Leonis sono riprodotti nella 3ª edizione del COD 69-82.

<sup>25</sup> COD 61<sup>3-10</sup>.

<sup>26</sup> SIEBEN 246.

<sup>27</sup> COD 89<sup>4-8</sup>.

<sup>28</sup> COD 98<sup>19-25</sup>. Vedi per il documento patristico soprattutto R. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 1931, 84-116.

Dello stesso tenore è la Ἐκθεσις del III Concilio di Costantinopoli (680/81), che ugualmente sollecita a procedere con passo sicuro sulla retta via dei dotti Padri e dei cinque Sinodi generali <sup>29</sup>.

Non diverse, ma forse in un certo senso più accentuate, sono le affermazioni del II Concilio Niceno dell'anno 787, nell'ambito della discussione sull'iconolatria, riguardo alla funzione normativa della tradizione. Il Concilio si è trovato a fronteggiare una situazione in cui sia i sostenitori delle immagini che quelli contrari ad esse traggono argomentazioni dalle Sacre Scritture. Considerare l'intera questione come un ἀδιάφορον, cioè di poca importanza, e quindi lasciarla aperta, non è possibile, sia per le dimensioni e le conseguenze della disputa in parte sanguinosa e violenta, sia soprattutto per le implicazioni riguardanti i fondamenti del dogma dell'incarnazione. Le Sacre Scritture si rivelano dunque poco chiare ed è necessaria un'interpretazione che possa basarsi non su di esse ma solamente sulla tradizione <sup>30</sup>. Il Concilio dichiara dunque di seguire la tradizione della Chiesa cattolica, emanando le definizioni che seguivano a tale introduzione <sup>31</sup>.

In questo contesto bisogna notare che è anche la prima volta che in un documento conciliare si parla della tradizione ecclesiastica scritta o non scritta, preservata con fede incrollabile dal Concilio <sup>32</sup>. Questo tema è talmente importante per il Concilio, da far sì che esso dedichi alla tradizione l'ultimo dei suoi anatematismi, minacciando di scomunica chiunque avesse rifiutato « πᾶσαν παράδοσιν ἐκκλησιαστικὴν ἔγγραφον ἢ ἄγραφον » <sup>33</sup>.

Così dunque si presenta il rapporto tra Scritture e tradizione, sulla base degli atti conciliari, fino all'anno 787. Questo quadro complessivo induce ad una interessante osservazione, e cioè che la

<sup>29</sup> COD 100<sup>20s</sup>.

<sup>30</sup> Per il II Concilio Niceno vedi G. DUMEIGE, *Nizäa II*, Mainz 1985, come anche il volume 20 (1988) dell'AHC, che riporta gli interventi al Simposio della Societas Internationalis Historiae Conciliorum Investiganda, tenuto ad Istanbul nell'ottobre 1987 in occasione della celebrazione dei 1200 anni dal II Concilio Niceno. Vedi anche la Lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Duodecimum saeculum*, del 14 dicembre 1987.

<sup>31</sup> ...sancta et universalis synodus... sectata traditionem catholicae ecclesiae, definiti-  
vit inferius ordinata... (COD 109).

<sup>32</sup> ...Et ...omnes ecclesiasticas sive scripto, sive sine scripto sancitas nobis traditio-  
nes illibate servamus... (COD 111).

<sup>33</sup> Ἐἴ τις πᾶσαν παράδοσιν ἐκκλησιαστικὴν ἔγγραφον ἢ ἄγραφον ἀθετεῖ,  
ἀνάθεμα ἔστω (COD 114<sup>1-3</sup>).

prassi conciliare seguiva la generale ed incontestata convinzione che per la sentenza sulla verità o falsità di una dottrina non fosse determinante la sua dimostrabilità in base alla Bibbia, bensì la sua concordanza con il credo tramandato.

## II. Le prime affermazioni dottrinali dei Concili riguardo all'interpretazione delle Scritture

Passiamo ora, nella nostra ricerca di materiale documentario pertinente all'argomento, ai Concili effettuati sotto l'impero di Carlo Magno.

Il primo in cui ci imbattiamo è l'importante Concilio di Francoforte dell'anno 794, in cui sono riuniti l'episcopato d'Italia, d'Aquitania e di Provenza insieme a due legati del Papa Adriano I<sup>34</sup>.

Più che la questione delle immagini, a questo Sinodo interessa la discussione sull'eresia dell'adozionismo predicata dall'arcivescovo Elipando di Toledo e dal vescovo Felice di Urgel<sup>35</sup>. Elipando ha formulato la dottrina adozionista in una lettera all'episcopato di Gallia, Aquitania ed Austrasia tra il 792 ed il 793; su tale scritto si deve ora pronunciare il Sinodo<sup>36</sup>.

Come risultato delle consultazioni sinodali vengono redatti due ampi testi dottrinali, dei quali il primo, il *Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae* è scritto dall'arcivescovo Paolino di Aquileia, mentre l'*Epistola episcoporum Franciae*, pur non recando il nome dell'autore, è sicuramente opera di Alcuino<sup>37</sup>.

Entrambi gli scritti confutano il testo di Elipando dal punto di vista teologico, osservando tuttavia una certa divisione dei compiti. Mentre Paolino conduce una tenace dimostrazione sulla base delle

<sup>34</sup> MGH *Concilia* II/1, a cura di A. WERMINGHOFF, Hannover-Leipzig 1906, 110-171. Al riguardo W. HARTMANN, *Das Konzil von Frankfurt 794 und Nicäa 787*, in: AHC 20 (1988) (in preparazione).

<sup>35</sup> W. HEIL, *Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien*, in: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, a cura di W. BRAUNFELS, II, Düsseldorf 1966<sup>2</sup>, 95-155; IDEM, in *Lexikon des Mittelalters* (= LMA) I (1980) 162 (Lit.); J.F. RIVERA RECIO, *La iglesia Mozarabe*, in: *Historia de la Iglesia en España*, a cura di R. GARCIA-VILOSLADA, II/1, Madrid 1982, 37-46.

<sup>36</sup> MGH *Concilia* II/1, 111-119.

<sup>37</sup> L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature* (= Cornell Stud. in classical philology vol. 32) 1959, 147 ss.; W. HEIL, *Alkuinstudien, I, Zur Chronologie und Bedeutung des Adoptianismusstreits*, 1970, 57 s.

Scritture, i vescovi di Francia provano l'insostenibilità dell'adozionismo traendo spunto dalla letteratura dei Padri. Tuttavia, entrambi i testi poggiano sulla stessa concezione del rapporto tra Scritture e tradizione.

Paolino <sup>38</sup>, ad esempio, dichiara che l'eresia deve essere combattuta con le frecce spirituali scagliate dall'arco delle Sacre Scritture, sottolineando però anche che gli eretici devono sottomettersi umilmente *catholicis salubribus documentis*, con i quali senza dubbio si intendono i documenti dottrinali della Chiesa. Egli accusa gli adozionisti di falsare il giusto credo diffuso dai santi predicatori mediante un'errata interpretazione, e si chiede fino a che punto arrivi la loro audacia, poiché non hanno esitato nemmeno a falsare i meravigliosi insegnamenti di Giovanni l'Evangelista, interpretandoli non *secundum sanam doctrinam*, bensì erroneamente. Egli si richiama alla professione di fede dell'unica *amica sponsi proxima et columba*, la *sancta autem catholica et apostolica ecclesia*, sottolinea la necessità di interpretazione delle Scritture, e rimanda nuovamente alle definizioni dei Padri di Calcedonia, la cui *sagacissima capacitatis peritia*, ben lontana dalla *tarditatis ignorantia* del presente, ha fissato i dogmi del Concilio con il consenso dello Spirito Santo. Ancora una volta viene messo in evidenza che il Concilio crede ed insegna in conformità ai santi Padri cattolici e depositari della vera fede, i quali hanno racchiuso nel loro cuore il giusto credo *et inviolabili ore ecclesiae* lo hanno insegnato ai figli. Un ulteriore riferimento alla corretta dottrina *praecedentium patrum* è contenuto nella parte conclusiva del testo.

Con un vocabolario parzialmente diverso, la lettera sinodale dei vescovi franchi <sup>39</sup> afferma lo stesso, ma in modo ancora più esauriente.

Innanzitutto gli autori trovano nel Libellus degli spagnoli alcune affermazioni che non corrispondono alle antiche tradizioni dei santi Padri, ma si basano piuttosto su nuove invenzioni <sup>40</sup>. Con sommo rimprovero, agli adozionisti viene chiesto perché non si sono accontentati della dottrina contenuta nelle affermazioni dei santi

<sup>38</sup> MGH *Concilia* (nota 32), 130-142.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 142-157. La formulazione risale ad Alcuino (HEIL, *Adoptianismus*, Alkuin, 104).

<sup>40</sup> *...assertiones ...non tam antiquis sanctorum doctorum traditionibus convenientes quam vestris nuper inventionibus utcumque confirmatas* (MGH *Concilia* II/1, 143<sup>23</sup>).

Padri, confermata dalla dottrina cattolica universale ed immutabile<sup>41</sup>, dato che le Scritture dicono: « Non spostare il vecchio confine stabilito dai tuoi padri » (Prv 22, 28) – una frase spesso citata in simili contesti. Siamo dunque noi – dice la lettera sinodale – più abili a trovare la via della verità, di quanto non lo fossero i Dottori apostolici?

Dopo questo riferimento all'importanza della tradizione segue un ampio passo dedicato ad una approfondita confutazione dell'eresia adozionista in base alla letteratura patristica. Non manca nemmeno il richiamo alla *Lex orandi* come fonte di fede, con numerose citazioni dal *Sacramentarium Gregorianum*. Nella discussione del versetto di 1 Gv 3, 2, gli autori respingono l'interpretazione degli spagnoli adducendo come motivo il fatto che i Padri cattolici hanno interpretato questo passo in maniera completamente diversa. Anche la *consuetudo ecclesiastica*, cioè, il linguaggio della Chiesa, serve come istanza contro gli eretici.

Questi ultimi, viene detto in seguito, sarebbero stati obbligati a lacunose e fuorvianti citazioni dei Padri, poiché non avrebbero trovato nei loro veri *exempla* alcun sostegno per la loro eresia.

Ed a questo punto viene posta una domanda retorica agli adozionisti: dimmi, dunque, da dove vengono queste tue idee! I Patriarchi non le conoscevano, i Profeti non ne parlano, gli Apostoli non le hanno predicate, i santi esegeti delle Scritture tacciono al riguardo, ed i Dottori della nostra fede non le hanno insegnate! Ne consegue la logica esortazione agli adozionisti ad accontentarsi del credo espresso dai santi Padri e ad interpretarlo così come hanno fatto i santi Dottori.

Dopo questa argomentazione, che presuppone e sottolinea la tradizione come ovvia norma di fede, segue il riferimento alle Sacre Scritture. Gli eretici dovrebbero leggerle e comprenderle, invece di elaborare nuovi e sconosciuti concetti<sup>42</sup>. Essi non devono cercare forza sul fondamento traballante di umane invenzioni, bensì sul terreno sicuro delle Scritture. Essi le devono leggere ed insegnare, poiché in esse è la Vita Eterna. L'obiezione degli eretici, e cioè che

<sup>41</sup> *...cur vobis non sufficiant quae in sanctorum patrum dictis inveniuntur et universali catholicae sanctionis consuetudine confirmantur...* In questa frase ha peso quasi ogni parola! (*ibid.*, 143<sup>2s.</sup>).

<sup>42</sup> *Intellegite, fratres, quae legitis et nolite nova et incognita nomina fingere, sed quae in sancta scriptura inveniuntur tenete* (*ibid.* 158<sup>8s.</sup>).

essi non hanno fatto altro che seguire le Scritture, viene anticipata dalla lettera sinodale, che prosegue affermando che gli adozionisti hanno falsato le Scritture e la dottrina dei Padri. Ed, infine, l'esortazione: rimanete entro i confini tracciati dai santi Padri, e non soffermatevi su questioni di moda! Basta solamente seguire le orme dei santi Padri ed attenersi fiduciosi al loro insegnamento.

Ecco quindi il comportamento del Concilio di Francoforte, che non si è allontanato, né per maniera di argomentazione, né per concezione dell'autorità di fede e della fonte di fede, dalle posizioni fino ad allora tramandate.

Lo stesso vale per la lettera sinodale emanata dall'arcivescovo Arno di Salisburgo in occasione di un sinodo « ad Ripas Danubii » tenuto per incarico di Carlo Magno nell'estate del 796<sup>43</sup>. Ancora una volta l'oggetto della legislazione sinodale non è il metodo per la corretta interpretazione delle Scritture, bensì la pratica di amministrare il battesimo dei Germani appena convertiti solamente a Pasqua e a Pentecoste, eccetto che in caso di pericolo di morte. È necessario verificare la legittimità di tale usanza. Appositamente, nell'intraprendere tale compito, i vescovi vogliono evitare di deviare dalla retta via delle Sacre Scritture e di superare i limiti tracciati dai Padri predecessori<sup>44</sup>. Si fa quindi riferimento ancora una volta a Prv 22, 28. Attraverso tutte le dichiarazioni conciliari precedentemente citate, appare una visione del rapporto tra Scrittura e tradizione talmente ovvia, da poter essere presupposta anche dagli eretici adozionisti: la Scrittura viene interpretata attraverso la dottrina dei Padri ed entro il suo ambito.

Un ulteriore passo verso una maggiore chiarezza venne fatto dal medesimo arcivescovo Arno nel corso del Concilio di Reissbach<sup>45</sup>, la cui data è stata recentemente fissata all'anno 800<sup>46</sup>. Il nucleo dei testi tramandati è costituito da una lettera pastorale del metropolita di Salisburgo ai vescovi della sua provincia. In tale lettera i vescovi vengono esortati, tra l'altro, a far sì che i loro

<sup>43</sup> MGH *Concilia* II/1, 172-176. In questo testo si trova anche un esplicito riferimento alla tradizione apostolica: *Unde et ab ipsis apostolis traditum est sanctae ecclesiae duo haec tempora in mysterio sacri baptismatis celebrare (ibid., 173<sup>26s.</sup>).*

<sup>44</sup> *...ita. dumtaxat ut non a recto sanctorum scripturarum tramite exorbitare nec praecedentium patrum terminos videamur transgredere [!] (ibid., 174<sup>4s.</sup>).*

<sup>45</sup> *Ibid.*, 196-201.

<sup>46</sup> Cf. F. PRINZ, in: *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, a cura di M. SPINDLER, I, München 1967, 353.

sacerdoti non siano ignoranti, bensì in grado di leggere e comprendere le Sacre Scritture, cosicché possano educare il popolo alla fede secondo la tradizione della Chiesa romana<sup>47</sup>. Solamente in questa istruzione la *traditio Romana* viene definita come norma per la fede, l'insegnamento ed il comportamento ecclesiastico, per ben quattro volte.

Ciò riflette un motivo centrale della politica ecclesiastica e culturale di Carlo Magno, tra i cui esponenti di spicco figura in prima linea Arno di Salisburgo<sup>48</sup>.

Analogamente il Concilio di Chalons-sur-Saône dell'anno 813<sup>49</sup> invita i vescovi ad uno studio approfondito dei misteri della parola di Dio, attraverso il quale essi potrebbero risplendere come fiaccole nella Chiesa, grazie alla loro dottrina. Essi devono conoscere perfettamente quegli scritti denominati canonici e studiarne il senso ricorrendo alle interpretazioni dei Padri<sup>50</sup>.

Il Sinodo di Tours<sup>51</sup>, tenuto nello stesso anno, emana sullo stesso argomento un testo parzialmente modificato, nel quale si ordina ai vescovi un'accurata e frequente lettura del Nuovo Testamento – *crebro lectitent* –, affinché rimanga loro impresso nella memoria. Inoltre essi devono studiare devotamente e zelantemente le dichiarazioni dei Padri sulla Bibbia<sup>52</sup>. Un'esortazione allo studio zelante della Bibbia sulla base dei *documenta sanctorum patrum* è contenuta anche nella Regola canonica emanata dal Sinodo di Aquisgrana dell'anno 816<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> ...*Et hoc consideret episcopus ut ipsi presbyteri non sint idiothae, sed sacras scripturas legant et intellegant, ut secundum traditionem Romanae ecclesiae possint instruere et fidem catholicam debeant ipsi agere et populos... docere... sicut Romana traditio nobis tradidit...* (MGH Concilia II/1, 198<sup>23-27</sup>).

<sup>48</sup> Per Arno vedi TH. SCHIEFFER, in LThK I, 887s.; S. KRÄMER, in: LMAI, 993s.; BRAUNFELS V (Regbd.) 70.

<sup>49</sup> MGH Concilia II/1, 273-285.

<sup>50</sup> *Decrevimus iuxta sanctorum canonum constitutionem et ceterarum sanctorum scripturarum doctrinam, ut episcopi assidui sint in lectione et scrutentur misteria verborum Dei, quibus in ecclesia doctrinae fulgore splendeant, et verborum Dei alimentis animas ... saccare non cessent ... ita videlicet ut illas scripturas notissimas habeant, quae canonicae appellantur, et earum sensum per patrum tractatus perquirant* (*ibid.*, 274<sup>16-22</sup>). Si noti l'uso delle parole: *sacrae scripturae* costituisce chiaramente un concetto più ampio rispetto a *scripturae canonicae*, con cui si intende la Bibbia. Probabilmente le decisioni del Sinodo sono state formulate da Teodolfo d'Orléans. (E. DAHLHAUS-BERG, *Nova antiquitatis, et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Th. v. Orléans*, [= Kölner Hist. Abh. 23], Köln-Wien 1975, 221 ss.).

<sup>51</sup> MGH Concilia II/1, 286-293.

<sup>52</sup> *Ibid.*, II/1, 287<sup>5-8</sup>.

<sup>53</sup> Per la Regola di Aquisgrana dell'anno 816 cfr. A. WERMINGHOFF, *Die Beschlüsse des Aachener Konzils von 816*, in: NA 27 (1902) 605-675.

Il Concilio di Parigi dell'anno 825<sup>54</sup>, che si occupa ancora una volta della controversa venerazione delle immagini, si muove perfettamente entro i limiti fissati in precedenza. Questa volta i propugnatori della teoria in questione vengono accusati di aver abusato sia delle Scritture che delle testimonianze dei Padri per giustificare la loro credenza superstiziosa, non comprendendole secondo l'interpretazione dei santi Padri<sup>55</sup>. È interessante notare come in questo punto, ma anche in altri, le opere stesse dei Padri vengano indicate come bisognose di interpretazione – la cui competenza evidentemente viene attribuita al magistero vivente.

Osservando retrospettivamente le dichiarazioni sinodali citate fino a questo punto, si può constatare una chiarezza sempre maggiore delle formulazioni, il cui apice viene raggiunto nella prima legge conciliare sull'interpretazione delle Scritture.

Tale legge è stata formulata dal Sinodo di Meaux-Parigi dell'anno 845<sup>56</sup>, sotto forma del canone 34, che dice quanto segue: *In exponendis etiam vel praedicandis divinis scripturis sanctorum catholicorum et probatissimorum patrum sensum quisque sequatur, in quorum scriptis, ut beatus dicit Ieronimus, fidei veritas non vacillet (!)*<sup>57</sup>. I monaci che dovrebbero vivere nei loro monasteri rimanendo fedeli alla regola, ed invece cercano di mettersi in evidenza diffondendo nuove dottrine, devono essere richiamati per la loro temerarietà. In questo canone la prassi conciliare generalmente seguita fino ad allora rispetto alle *Sacre Scritture* ha semplicemente trovato la sua espressione canonica – la prassi ha preceduto la legislazione.

Dieci anni dopo, un sinodo comprovinciale delle diocesi metropolitane di Lione, Vienne ed Arles, tenuto a Valence (855)<sup>58</sup> si deve occupare della dottrina eretica della predestinazione di Giovanni Scoto Eriugena<sup>59</sup>. Il sinodo illustra la base di partenza delle sue

<sup>54</sup> MGH *Concilia* II/2, 473-551.

<sup>55</sup> Essi avrebbero *quaedam sanctorum scripturarum testimonia et sanctorum patrum dicta ad suum superstitiosum errorem confirmandum violenter sumpserunt et eidem suo operi incompetentem aptaverunt, quoniam non eo sensu, quo dicta, nec eo intellectu quo e sanctis patribus exposita, ab illis esse produntur prolata vel intellecta (ibid., 481<sup>25-29</sup>)*.

<sup>56</sup> MGH *Concilia* III, ed. W. HARTMANN, Hannover 1984, 61-132.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 347-365.

<sup>59</sup> Spicca tra i contemporanei per la sua conoscenza del greco. Cfr. tra l'altro J. HUBER, *Johannes Scotus Eriugena. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Münster 1960. Per la controversia sulla predestinazione cfr. E. EWIG in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, a cura di H. JEDIN, III/1, Freiburg i. B. 1975, 184-186.

argomentazioni dichiarando di aver seguito quei dottori che hanno interpretato la parola della Verità correttamente e con rispetto, e soprattutto gli illuminati esegeti delle Scritture, cioè Cipriano, Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino e gli altri *in catholica pietate quiescentes*<sup>60</sup>. Solo ciò che era stato gioiosamente attinto *ex maternis ecclesiae visceribus*<sup>61</sup> si considerava vincolante.

In un altro punto il medesimo Sinodo fa riferimento a quanto è stato lasciato detto dai santi Padri sulla base delle Sacre Scritture, a quello che i Sinodi di Cartagine ed Orange hanno insegnato e a quello che i Papi hanno ritenuto essere la fede cattolica<sup>62</sup>.

Il 1° giugno dell'anno 859 si riunisce un Sinodo a Langres, allo scopo di preparare il Sinodo di Savonnière previsto per due settimane dopo. Ancora una volta si discute di predestinazione. A Langres vengono ripetuti, parola per parola, i passaggi rilevanti di Valence<sup>63</sup>, ed a Savonnière<sup>64</sup>, data l'impossibilità di raggiungere un accordo, si decide di convocare un nuovo Sinodo, da effettuarsi una volta calmate le acque. In questo Sinodo, tenuto un anno dopo in Tursey, i vescovi avrebbero dovuto – secondo quanto stabilito a Savonnière – determinare la corretta dottrina all'unanimità, sulla base degli insegnamenti delle Sacre Scritture e dei Dottori cattolici<sup>65</sup>.

La continuità della dottrina sulla corretta interpretazione della Bibbia viene messa in evidenza anche dal Sinodo tenutosi il 20 settembre 926 a Hohenaltheim in Reis, presieduto dal legato pontifi-

<sup>60</sup> *Indubitanter autem doctoribus pie et recte tractantibus verbum veritatis ipsique sacrae scripturae lucidissimis expositoribus, id est Cypriano, Hilario, Ambrosio, Hieronymo, Augustino ceterisque in catholica pietate quiescentibus reverenter auditum et obtemperanter intellectum submittimus et pro viribus, quae ad salutem nostram scripserunt, amplectimur* (MGH Concilia, III 352<sup>18-23</sup>). Il *quiescere in pietate catholica*, che si potrebbe rendere con « riposare nel grembo della Chiesa » oppure « essere adagiato nella comunità della Chiesa », costituisce quindi il criterio secondo il quale un « Padre » che interpreta la Bibbia viene scelto come garante.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 352<sup>25s.</sup>

<sup>62</sup> *...idipsum constantissime et fide plena fatemur, quod sanctissimi patres auctoritate sacrarum scripturarum nobis tenendum reliquerunt...* (*ibid.*, 356<sup>15-18</sup>). I Sinodi di Cartagine del 418 e di Orange del 529 si erano ugualmente espressi in merito ai problemi dottrinali della grazia. Per Cartagine: CC 149, 71; per Orange cfr. O. PONTAL, *Die Synoden im Merowingereich* (= Konziliengeschichte, a cura di W. BRANDMÜLLER, Reihe A) Paderborn 1986.

<sup>63</sup> MGH Concilia III, 445s.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 447-489.

<sup>65</sup> Canone 11: *...ut deo favente pace ac tranquillitate recuperata simul conveniant et prolatis sanctarum scripturarum atque catholicorum doctorum sententiis, quae saniora sunt, concordī unanimitate sequantur* (*ibid.*, 461).

cio Pietro d'Orte, ed al quale partecipò la maggior parte dell'episcopato franco-orientale. Il Sinodo fece di nuovo un richiamo alle stesse norme, che erano già state stabilite dal precedente Sinodo di Meaux-Parigi dell'845/6 e, più tardi, raccolte nella collezione di canoni di Reginone di Prüm <sup>65a</sup>.

Esaminando i dati di fatto emersi dalla storia dei Sinodi carolingi salta subito agli occhi la coerenza con la dottrina tramandata fino a quel momento. Questo adeguamento alla tradizione, consapevole anche se percepito come perfettamente naturale, non ha escluso tuttavia un ulteriore sviluppo: piuttosto ha contribuito alla prima definizione dottrinale della tradizione come norma per l'interpretazione delle Scritture. Significativamente ciò non è accaduto nell'ambito della confutazione di eresie. Il fatto che sia stato espresso sotto forma di canone quello che comunque corrispondeva ad una prassi invariata ed ininterrotta, costituisce l'effetto di quella decisa volontà riformatrice e culturale che animava i potenti e la Chiesa sotto l'impero di Carlo Magno. Sul terreno della sorprendente erudizione biblico-patristica coltivata nella cerchia di Carlo Magno <sup>66</sup>, la genuina visione cattolica del significato costitutivo della tradizione per la fede cristiana si è potuta sviluppare in tali forme, ed una dichiarazione dottrinale sulla norma per l'interpretazione delle Scritture ha potuto soddisfare un'esigenza molto sentita a quel tempo <sup>67</sup>.

### III. L'insegnamento dei Concili nel periodo dell'Umanesimo e dello scisma

I Sinodi dell'Alto e del Tardo Medioevo non offrono contributi utili al nostro tema. Nel frattempo, la dottrina del quadruplice senso delle Scritture <sup>68</sup> è divenuto patrimonio della teologia – e, comun-

<sup>65a</sup> Cfr. MGH *Concilia* VI/1: *Die Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens*, 916-1001, I (916-960), a cura di E.-D. HEHL - H. FUHRMANN, *Die synode von Hohenaltheim quellenkundlich betrachtet*, in: DA 43 (1987) 440-468.

<sup>66</sup> W. HEIL, *Adoptianismus*, *Alkuin* passim; B. FISCHER, *Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen*, in: BRAUNFELS, *Karl d. Gr. II*, 156-216.

<sup>67</sup> Qui si potrebbe pensare a Gottschalk von Sachsen (H. GRUNDMANN, *Ketzergeschichte des Mittelalters* [= *Die Kirche in ihrer Geschichte*, a cura di K.D. SCHMIDT e E. WOLF II G/1] Göttingen 1963, 6 s.).

<sup>68</sup> Cfr. J. GRIBOMONT - H. RIEDLINGER, *Die Bibel in der christl. Theologie*, in: LMA II (1983) 41-58.

que, il principio dell'interpretazione delle Scritture secondo i Padri è rimasto incontestato e naturalmente valido. Un « principio delle Scritture » che prepara la strada al « sola scriptura » di Lutero, può essere individuato nel Tardo Medioevo forse in alcuni teologi<sup>69</sup>, tuttavia non nella maggioranza di essi e assolutamente in nessun caso nelle dichiarazioni dottrinali della Chiesa. Ogni qual volta si sottolinea la dignità, l'autorità e la santità delle Sacre Scritture si intende ovviamente la Scrittura interpretata dalla Chiesa e nell'ambito della tradizione ecclesiastica. Nessuno, prima di Lutero, ha pensato alle Sacre Scritture come ad un libro a sé stante, esistente indipendentemente dalla Chiesa, e che sarebbe potuto servire come mezzo critico nei confronti della dottrina e delle istituzioni ecclesiastiche. Tuttavia le dichiarazioni dottrinali degli anni immediatamente precedenti all'avvento di Lutero, che ora andremo a trattare, si trovano in un contesto mutato rispetto a quello del Medioevo.

Il solo fatto che si ritenga necessario emanare tali decreti dottrinali testimonia un certo « cambiamento di mentalità » nel periodo che volge al XVI secolo. Il fiorire del sapere filologico-letterario presso gli umanisti<sup>70</sup>, come anche l'ansioso interesse escatologico di più ampie fasce di popolazione, contribuiscono, ciascuno a proprio modo e nel proprio ambito, a tale mutazione<sup>71</sup>. Oltre a ciò, l'invenzione della stampa, proprio a causa della grande considerazione di cui gode la Bibbia, ha come conseguenza un gran numero di edizioni delle Sacre Scritture in volgare.

Il successo editoriale di tali pubblicazioni, insieme a non poche testimonianze esplicite, fanno immaginare una diffusa e zelante lettura della Bibbia<sup>72</sup>. Non stupisce quindi che un tale interesse privato

<sup>69</sup> Vedi al riguardo l'opera esauriente, ricca di materiale ed approfondita di H. SCHUSSLER, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Mainz, Bd. 86), Wiesbaden 1977. Gli unici dubbi su questo libro derivano tuttavia da una certa indeterminatezza, percepibile ma difficilmente concretizzabile, nella formulazione della questione, troppo caratterizzata dalle cognizioni su Lutero e sulla sua dottrina del « sola scriptura » fino ad apparire in un certo senso anacronistica.

<sup>70</sup> Non bisognava tuttavia dimenticare che Erasmo stesso si sentiva in obbligo verso l'autorità dottrinale ecclesiastica. Cfr. R. STUPPERICH, *Erasmus und die kirchlichen Autoritäten*, in: AHC 8 (1976) 346-364.

<sup>71</sup> Per quello che riguarda l'ambito tedesco, W. PEUKERT, *Die große Wende, I. Das apokalyptische Saeculum und Luther*, Darmstadt 1966.

<sup>72</sup> Cfr. D. KARTSCHOKE, *Deutsche Bibelübersetzungen*, in: LMA II (1983) 96-99; in questo testo si trovano anche (88-106) le traduzioni in altre lingue che risalgono al tardo medioevo.

per la Bibbia possa non solo essere edificante, ma anche causa di malintesi e soggettivismi. Per questo si capisce il motivo del preoccupato monito dal « Giardino sacro » del 1509: « Tu devi leggere diligentemente e contemplare le Sacre Scritture, in particolare le Epistole ed i Vangeli, alla domenica e nei giorni di festa. Ma non ne puoi trarre vantaggio se prima non invochi lo Spirito Santo affinché ti dia la capacità di comprendere correttamente, e se non ti penti dei tuoi peccati, ...Ciò che non comprendi nelle Sacre Scritture, lascialo stare e rimettilo alla chiesa. Essa interpreta tutto correttamente, e solo essa ha la facoltà di interpretare ». Simili ammonimenti vengono riscontrati molto spesso <sup>73</sup>.

Se la lettura individuale ed individualistica della Bibbia da parte di ampie fasce della popolazione soprattutto urbana è causa di non poche lamentele presso i critici tedeschi del tempo <sup>74</sup>, in Italia si osserva una simile situazione <sup>75</sup>. Qui, infatti, sulla scia di Savonarola nascono numerosi « profeti » e predicatori erranti che traggono spunto per le loro prediche spesso apocalittiche proprio dalla Bibbia, diffondendo così paura ed inquietudine nel popolo, come anche eresie.

È su questo sfondo che bisogna considerare la costituzione del *Supernae maiestatis praesidio*, decisa dal V Concilio Lateranense <sup>76</sup> nella sua undicesima seduta del 19 dicembre 1516 <sup>77</sup>.

Dopo un lungo arengo, il Concilio constata che il senso delle Sacre Scritture viene spesso distorto ed impudentemente male interpretato, e che alcuni predicatori contravvengono alla verità di fede seguendo le proprie idee ed affermando di aver ricevuto rivelazioni dallo Spirito Santo <sup>78</sup>.

<sup>73</sup> J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, I, Freiburg 1913<sup>20</sup>, 77-82. La citazione: 80 s. Cfr. anche J. ECK, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae*, a cura di P. FRAENKEL (= CCath 34), Münster 1979, 79-81.

<sup>74</sup> JANSSEN 797-800.

<sup>75</sup> L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, I, Freiburg 1924<sup>57</sup>, 193-203.

<sup>76</sup> Le precedenti descrizioni di questo Concilio sono ormai state superate dalle opere di N.H. MINNICH, *Concepts of Reform proposed at the Fifth Lateran Council*, in: AHP 7 (1969) 163-251; *The Participants at the Fifth Lateran Council*, in: AHP 12 (1974) 157-206; *Paride de Grassi's Diary of the Fifth Lateran Council*, in: AHC 14 (1982) 370-460; M. DYKMANS, *Le cinquième Concile du Lateran d'après le Diaire de Paris de Grassi*, in: AHC 14 (1982) 271-369.

<sup>77</sup> COD 610-614.

<sup>78</sup> Secondo la citazione da 2 Tm 4,3-4 viene detto di loro: *...quorum falsas et inanes mentes praedicantes ipsi praefati, non modo in rectam veramque viam reducere minime student, sed illas maioribus etiam erroribus implicant, dum sine ulla canonum*

Per risolvere tale problema, il Concilio ordina che i vescovi ed i superiori concedano la facoltà di predicare solo a chierici accuratamente esaminati e valutati come idonei. Al tempo stesso viene disposto che chiunque svolga l'ufficio di predicatore debba spiegare la *evangelica veritas* – e quindi le verità di fede – e le Sacre Scritture conformemente all'interpretazione dei Dottori, le cui opere sono state approvate ed utilizzate dalla Chiesa. In nessun caso può essere insegnato o predicato qualcosa che sia in contrasto con tali opere <sup>79</sup>.

È interessante notare che nel paragrafo seguente, tuttavia, non viene esclusa la possibilità di una reale illuminazione da parte dello Spirito Santo. Queste illuminazioni non possono essere represse in alcun modo – *nolite extinguere Spiritum* –, ma comunque devono essere sottoposte ad esame del Papa, affinché ne accerti l'autenticità. Se questo non fosse possibile per motivi di urgenza, l'ordinario del luogo dovrà decidere al riguardo, con l'ausilio di tre o quattro uomini degni ed eruditi. Il fatto che la possibilità di una eccezionale, importante ed urgente rivelazione venga presa così sul serio, come risulta da questo decreto, induce alla prudenza nel constatare che la Chiesa del Rinascimento sia stata totalmente secolarizzata.

Comunque, oltre a ciò, troviamo anche qui un atteggiamento negativo di fronte all'interpretazione individualistica delle Scritture.

Sulla stessa linea si svolge il Concilio provinciale fiorentino tenuto dall'arcivescovo Giuliano de' Medici, il futuro Clemente VII, nell'anno 1517 <sup>80</sup>. Il fatto che sia stato convocato, come anche la vastità delle sue disposizioni, comprendenti ampi settori della vita ecclesiastica, gettano nuova luce sulla domanda, a cui di solito viene risposto negativamente, relativa al successo o all'inefficacia del V Concilio Lateranense, al quale il Sinodo fa spesso riferimento.

*attestatione vel reverentia, imo contra ipsas canonicas sanctiones, sacrae Scripturae sensum multifariam pervertentes, temereque ac perperam plerumque interpretantes...* (COD 611<sup>15-22</sup>).

<sup>79</sup> Il passo determinante: *Mandantes omnibus qui hoc onus (sc. praedicandi) sustinent, ...ut evangelicam veritatem, et sanctam scripturam iuxta declarationem, interpretationem, et ampliationem doctorum, quos ecclesia vel usus cottidianus approbavit, legendosque hactenus recepit, et in posterum recipiet, praedicent et explanent nec quidquam eius proprio sensui contrarium, aut dissonum adiciant, sed illis semper insistant, quae ab ipsius sacrae scripturae verbis, et praefatorum doctorum interpretationibus, rite et sane intellectis, non discordant* (COD 612<sup>37-613</sup>).

<sup>80</sup> Le Costituzioni dei Sinodi vennero approvate da Leone X rispettivamente il 1° ed il 18 marzo 1517 (Mansi 35, rispettivamente 308 e 311. Il testo del Giudeo: *ibid.* 215-318).

Anche le decisioni del V Concilio Lateranense riguardo all'interpretazione delle Scritture vengono riesaminate dal Sinodo fiorentino.

In generale il Sinodo si lamenta innanzitutto degli esegeti<sup>81</sup>: tutti credono che sia loro permesso di spiegare le Scritture secondo il proprio arbitrio, e distorcerle in senso contrario alla fede cattolica. Sempre secondo il Sinodo, essi mettono da parte le interpretazioni dei Santi Padri, e così facendo aprono intenzionalmente la strada a nuove eresie.

A questo punto il Sinodo cita anche un caso concreto: Francesco di Meleto<sup>82</sup>, figlio di un fiorentino e di una circassa, il quale, entrato in contatto con giudei e musulmani a Costantinopoli, ha scritto alcuni libri, uno dei quali addirittura è stato dedicato a Leone X, con la sua autorizzazione. Anch'egli si è perso nelle profezie di un'imminente conversione di giudei e musulmani, da lui predetta rispettivamente per il 1517 ed il 1536, insieme ad altre cose.

Ora il Concilio lo accusa non solo per la sua carente formazione teologica, ma anche per aver osato rivoltare da cima a fondo i tesori incommensurabili delle Sacre Scritture, per aver confuso tutte le affermazioni degli esegeti cattolici delle Scritture ed aver tratto, da queste, nuove ed inaudite conclusioni.

Questa ed altre eresie – si parla anche della negazione, da parte di Pomponazzi, dell'immortalità dell'anima –, vengono combattute dal Concilio di Firenze con una serie di decisioni tese ad estirpare il male alla radice, e cioè vincolando l'attività scolastica e scientifica alla dottrina ecclesiastica e regolamentando la formazione teologica.

In questo contesto appare la Rubrica *De magistris, deque haereticis et Christi fidem scandalizantibus*, il cui 6° capitolo si occupa espressamente dell'interpretazione delle Scritture ed ordina che da quel momento in poi nessuno avrebbe potuto più interpretare le Sacre Scritture – né per iscritto né durante la predicazione – in modo diverso da come fecero i Santi Dottori della Chiesa. Perciò chiunque sviluppi nuove opinioni contrastanti con la dottrina universale dei Santi, anche se adduce come argomento a favore di tali opinioni un brano delle Scritture, deve essere considerato sospetto di eresia. Se insisterà nelle sue opinioni, verrà condannato come ereti-

<sup>81</sup> Rubrica *De magistris, deque haereticis et Christi fidem scandalizantibus. Caput I – recenset causas constitutionum, quae sequuntur narrando multos excessus*: questa è l'intestazione dei testi relativi (Mansi 35, 269-274).

<sup>82</sup> Cfr. PASTOR III/1, 199 s.

co, a meno che la Santa Sede non approvi la sua interpretazione. Infatti, viene affermato, chiunque osi pensare ed insegnare diversamente dalla santa Chiesa non deve – si tratti pure di un angelo – trovare alcun ascolto. È in questo modo che Satana ha disseminato tutte le eresie<sup>83</sup>. La serietà di questa affermazione viene sottolineata dalla citazione della lettera ai Galati (1, 8).

Il Concilio non aveva sicuramente alcuna idea dell'attualità che le sue decisioni, nello stesso anno, avrebbero acquisito in seguito alla comparsa di Lutero. Tuttavia non si sapeva nemmeno che, nel confronto con Lutero, da parte cattolica si sarebbe fatto ricorso a questi due Concili.

Ciò accade dieci anni dopo, attraverso il Concilio provinciale di Sens dell'anno 1527/28<sup>84</sup>. Benché le circostanze ed intenzioni più pressanti di tale Concilio siano di natura politico-ecclesiastica, esso diviene anche una sede per il dibattito sulla Riforma diffusasi nel frattempo anche in Francia. Lo *spiritus rector* di questo sinodo è il professore della Sorbona Josse Cichtove, già intervenuto con alcuni libri nella controversia con Lutero, anche con Ecolampadio<sup>85</sup>.

Anche questo Sinodo riconosce l'importanza di un'interpretazione della Bibbia consapevole della tradizione per combattere la crisi scatenata da Lutero. Per questo motivo il suo quarto decreto dottrinale è dedicato a questo problema.

A differenza delle decisioni su questo argomento precedentemente trattate, che sono formulate sempre in maniera molto breve,

<sup>83</sup> *Item ordinavit nullum posse ulterius scripturam sanctam scribendo aut praedicando aliter exponere aut interpretari, quam sancti ecclesiae doctores huc usque interpretati sunt. Immo omnes interpretes, praedicatores, et quoscumque alios, novas sibi opiniones et communium sanctorum doctrinae adversas fingentes, etiam si speciali scripturarum testimonio utantur suspectos de haeresi judicari voluit; et si in ea perstiterint ut haereticos puniri, nisi positio sua ab apostolica sede comprobetur. Qui enim aliter sentire aut docere praesumit, quam sentiat aut doceat ecclesia, et si angelus esset, nullatenus audiri debet. Hac enim via diabolus omnes haereses disseminavit* (Mansi 35, 272).

<sup>84</sup> Cf. J. LEINWEBER, *Die Provinzialsynoden in Frankreich vom Konzil von Vienne bis zum Konzil von Trient*, 290-305 (= manoscritto in pubblicazione nell'ambito della storia dei Concili da me edita; uscirà probabilmente nel 1989); IDEM, *Das Reformgutachten des Metropolitankapitels von Sens für die Provinzialsynode in Paris 1528*, in: AHC 8 (1976) 365-391. I testi: Mansi 32, 1150-1202.

<sup>85</sup> Jodocus Chlichtoveus (ca. 1472-1543), autorevole docente alla Sorbona, autore di molte importanti opere su controversie teologiche, pubblicate a partire dal 1514 (F.X. BANTLE, in: LThK II, 1234s.).

Per la sua attività cfr. J. LEINWEBER, *Provinzialsynoden* (nota 81); P. FABISCH, *Jodocus Clichtoveus (1472-1543)*, in: *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 45, Münster 1985, 82-91.

ci si presenta in questo caso un testo molto elaborato che tradisce chiaramente la sua provenienza dotto<sup>86</sup>.

Il testo inizia con una lode alle Sacre Scritture, la cui autorità è stata e sarà sempre grande; in esse nulla può essere falso, niente superfluo, perché – ed a questo punto viene citata la seconda lettera di Pietro 1, 21 – sono ispirate dallo Spirito Santo. Determinare il Canone nelle sue dimensioni spetta solamente alla Chiesa.

Finora, però, continua il testo, non vi è stato ancora alcun eretico commiserevole che non abbia giustificato il suo errore con la Bibbia, e nessuna eresia che non si sia basata sulle parole delle Scritture falsate nel loro significato. Per questo motivo occorre penetrare la corteccia e, non fidandosi del proprio intelletto, giungere al nucleo delle affermazioni bibliche, seguendo egli esegeti ecclesiastici. Il pastore che non rispetta il canone fissato dai Padri, oppure che nell'interpretare la Scrittura non fa pascolare il proprio gregge vicino alle tende dei pastori e scava cisterne che non trattengono l'acqua e, trascurando le orme dei Padri giustamente credenti, segue il giudizio della propria ragione – ebbene, questo pastore deve essere dissuaso da tale sfrontatezza, in quanto portatore di eresia e di scisma.

Nel capitolo seguente si parla della tradizione<sup>87</sup>. Nonostante la incommensurabile vastità e profondità delle Scritture, non bisogna cadere nell'errore di non credere a nulla di ciò che non sia riportato nelle Scritture, poiché molte cose sono state tramandate da Cristo attraverso gli Apostoli, di bocca in bocca, confidenzialmente.

In tale modo vengono poste le basi del Concilio Tridentino.

#### IV. Il Concilio di Trento

Con il suo « sola scriptura » Martin Lutero aveva contestato alla tradizione della Chiesa e al suo Magistero il diritto di interpretazione (vincolante) delle Sacre Scritture, ed aveva attribuito tale diritto al singolo credente. Nella sua opera « All'aristocrazia cristiana » egli ha scritto: « Se siamo tutti sacerdoti... perché non dobbiamo anche avere la facoltà di intuire e giudicare ciò che può essere giusto

<sup>86</sup> MANSI, 32, 1164s.

<sup>87</sup> MANSI, 32, 1165. Qui è interessante l'affermazione rivolta contro la tesi dei Riformatori sulla *Claritas scripturae: Ampla certe scripturae latitudo, ingens et incomprehensibilis profunditas...* (ibid.).

o ingiusto nella fede?... Da tutti questi e da molti altri detti noi dobbiamo liberarci e divenire coraggiosi, e non lasciare intimidire dalle parole inventate del Papa lo spirito della libertà, come lo chiama Paolo in 3 Cor 3, ma giudicare coraggiosamente tutto ciò che essi fanno o dicono secondo la *nostra* devota interpretazione delle Scritture, costringendoli a seguire *ciò che è meglio* e non la loro ragione! »<sup>88</sup>. Con ciò l'individualismo del Rinascimento umanistico trova una formulazione religiosa di grande efficacia, la cui prassi religiosa corrispondente – insieme alle conseguenze – deve essere affrontata dal Concilio di Trento, al quale quindi si pone il problema della Bibbia e della sua interpretazione<sup>89</sup>. Inoltre, legata a questo problema, c'è la questione della traduzione della Bibbia nelle diverse lingue nazionali, attraverso la quale le Sacre Scritture vengono poste nelle mani dei fedeli e quindi affidate alla loro capacità od incapacità di interpretare correttamente. Il fatto che le opinioni dei Padri del Concilio risultino molto contrastanti a questo riguardo non meraviglia affatto, poiché la Bibbia tradotta nelle lingue volgari ha fatto da battistrada per la Riforma. Pur non riuscendo a prendere una decisione al riguardo, il Concilio decide comunque sulla corretta interpretazione delle Scritture.

Il Concilio tratta questi argomenti nel periodo intercorrente tra il 1° marzo e l'8 aprile 1546<sup>90</sup>. Sul tema « Bibbia », il vescovo di Aix assegna al Concilio, il 1° marzo, quattro compiti: 1. revisione del testo della Vulgata, 2. corretta interpretazione, 3. stampa e traduzioni, 4. riforma della predica.

Il 5 marzo viene scelta una deputazione per l'elaborazione di questi temi, comprendente otto vescovi e tre teologi. Mentre il proseguimento delle traduzioni nelle lingue volgari viene reso impossibile a causa delle suddette divergenze di opinioni, ed anche il tema « predica » non viene portato avanti, l'8 aprile 1546, nella 4ª seduta

<sup>88</sup> Opere di Lutero, Edizione di Weimar VI, 412.

<sup>89</sup> H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, II, Freiburg i. B. 1957, 54-69; H. KÜMMERLINGER, *Es ist Sache der Kirche iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum. Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I*, in: ThQ 149 (1969) 282-296; M. MIDALI, *Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento* (= Biblioteca del « Salesianum » 78), Roma 1973. Per il contesto della storia conciliare cfr. L.B. PASCOE, *The Council of Trent and Bible Study: Humanism and Scripture*, in: CHR 52 (1966/67) 18-38.

<sup>90</sup> Cfr. gli atti della congregazione particolare del 1° e 5 marzo 1546 (*Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio ed. Societas Goerresiana*, Friburg i. Br. 1901ss. [= CT] I 500s., 509).

del Concilio, è finalmente possibile proclamare un decreto che ha per oggetto l'autenticità della Vulgata, l'interpretazione delle Scritture, la censura di libri teologici, e l'abuso blasfemo delle Sacre Scritture, dopo che nel precedente primo decreto è stato stabilito il Canone biblico ed è stato determinato che anche le tradizioni apostoliche, siano esse scritte o meno, devono essere accolte con la stessa riverenza riservata alle Sacre Scritture. Il paragrafo del decreto che riguarda il nostro tema dice quanto segue: *Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit (sc. concilium), ut nemo, sua prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent*<sup>91</sup>.

Ebbene, la bozza del decreto del 17 marzo contiene un riferimento al decreto « *Supernae maiestatis* » del V Concilio lateranense<sup>92</sup>, il quale rimanda – come si è precedentemente mostrato –, di fronte a qualsiasi interpretazione arbitraria delle Scritture, alle spiegazioni della Chiesa e dei Dottori da essa riconosciuti<sup>93</sup>.

Tuttavia, trarre da ciò la conclusione che il Concilio tridentino abbia rivolto il suo decreto sull'interpretazione delle Scritture agli stessi abusi già affrontati dal Lateranense, significa voler ignorare completamente la situazione totalmente nuova creata dalla Riforma. Se nel Lateranense si era trattato di porre un freno alle fantasticherie escatologiche, ora invece il problema è fronteggiare efficacemente l'arguto postulato di Lutero sul diritto del singolo fedele all'interpretazione delle Scritture<sup>94</sup>. Ora si tratta della vera *Regula fidei* e quindi, di una questione dogmatica vera e propria. Il fatto che tale questione sia stata risolta nel contesto di un decreto riformativo non toglie nulla al suo carattere dogmatico<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> COD<sup>3</sup> 663-665; qui 664.

<sup>92</sup> COD<sup>3</sup> 634-638.

<sup>93</sup> COD<sup>3</sup> 636-637.

<sup>94</sup> Così rispetto a KÜMMERINGER, 284.

<sup>95</sup> Ciò è da ritenersi secondo KÜMMERINGER 285s. come già è stato mostrato da M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik, I, Theologische Erkenntnislehre*, a cura di M. GRABMANN, Freiburg i. B. 1948<sup>2</sup>, nr. 282.

Dopo queste osservazioni preliminari sull'orizzonte ermeneutico<sup>96</sup> che fa da sfondo al decreto, cerchiamo di effettuare un'interpretazione dettagliata del medesimo.

1. Come motivo per l'emanazione del decreto viene affermato che essa avviene in seguito *ad coercenda petulantia ingenia*.

Il suo scopo è quindi quello di tenere a freno un individualismo spavaldo e sconsiderato. È significativo che non si parli di spiriti maligni e menzogneri: è evidente che si intende lo spirito del Rinascimento e dell'Umanesimo, che spesso oltrepassa i limiti e tende alla frivolezza.

2. Questo infatti si accontenta – *suae prudentiae innixus* – del proprio discernimento come sostegno della sua interpretazione. Probabilmente qui non si fa riferimento all'individualismo biblico di Lutero in particolare, poiché in tal caso si sarebbe dovuto parlare piuttosto di illuminazione personale, o qualcosa del genere, invece che di *prudentia*.

3. A questo punto segue una restrizione di carattere materiale. Alla « libera » interpretazione sono sottratti quei testi che si riferiscono a quei temi definiti come *res fidei et morum*. Un'approfondita analisi del significato di tale formula porta alla conclusione che con *res fidei et morum* non si intende, come oggi, il dogma e la dottrina morale. Piuttosto il Concilio Tridentino intende « con le *traditiones ad mores pertinentes* le tradizioni apostoliche disciplinari o reali, che si aggiungono alle tradizioni di fede come gruppo a sé stante, e le *res fidei et morum* comprendono un complesso di elementi che va oltre le dimensioni della fede depositata »<sup>97</sup>.

Non ci si sbaglia assolutamente quando si vede, nell'evidenziazione dei *mores*, anche un riconoscimento verso tutto quello che

<sup>96</sup> Ampiamente illustrato da MIDALI, soprattutto in base ai trattati conciliari.

<sup>97</sup> J. BEUMER, *Res fidei et morum. Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien*, in: AHC 2 (1970) 112-134; qui 118. Questa opinione viene confermata ed approfondita: « *Fides et mores* clearly express the Apostolic Tradition in its unity and cohesion, founded upon the inspiration of the one Spirit of Christ though acknowledging two aspects it, different but not separate, the doctrine and the forms of Christian life. They express the "Gospel" of Christ, the "deposit of faith" entrusted to the Church at its very inception. This was its meaning in the texts of Augustine and this is the meaning it retained in the Decrees of Trent » (P.F. FRANSEN, *A Short History of the Meaning of the Formula « Fides et mores »*, in: « Louvain Studies » 7 (1978-79) 270-301; ristampa: IDEM, *Hermeneutics of the Councils and other Studies* [= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 69] Leuven 1985, 287-318, qui 306 s.).

costituisce il modo di vita concreto della Chiesa e che viene rifiutato dai Riformatori come « ordinamento degli uomini », perché non trova riscontro nelle parole della Bibbia.

4. A questa *res morum* così intesa si riferisce in seguito una restrizione ancora più precisa *ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*. Ciò non può riguardare la *res fidei*. Innanzitutto le verità di fede appartengono di per sé all'edificio della dottrina cristiana, e non ce ne possono essere altre. E, inoltre, la forma grammaticale non dà adito a dubbi: se la suddetta restrizione riguardasse anche la *res fidei*, la frase dovrebbe risultare: *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentibus!*

Quindi occorre distinguere tra tali *mores* – e, pertanto, le tradizioni ecclesiastiche reali –, che hanno come contenuto gli oggetti di fede, e quelli che non presentano questa caratteristica<sup>98</sup>. Così, ad esempio, il culto dell'Eucarestia al di fuori della Messa riguarda direttamente la fede nella presenza reale, mentre la durata della Quaresima o i colori liturgici non apportano nulla alla *aedificatio doctrinae*.

Per una migliore identificazione di tale *res morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*, né il testo né la storia del decreto forniscono utili spunti.

5. Nei casi suddetti, prosegue il decreto, nessuno deve osare di piegare le Sacre Scritture alle proprie idee – *ad suos sensus contorquens* – e di interpretarle in contrasto con l'interpretazione alla quale la Chiesa si attiene e si è sempre attenuta. Dove però sia possibile trovare questo *sensus, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia*, non viene detto. Tuttavia esso si deduce dall'intera tradizione. In maniera molto chiara, ed indubbiamente totalmente conforme alle intenzioni del Concilio, il *Catechismus Romanus* dice: « Perciò è sembrato opportuno ricordare ai parroci che, tutte le volte che si presenta l'occasione di commentare un brano del Vangelo od un qualsiasi altro brano delle Sacre Scritture, essi devono essere consapevoli che il senso di tale brano, qualunque esso sia, fa parte di uno dei quattro articoli di fede menzionati (cioè del Catechismo, e quindi il Credo, i

<sup>98</sup> Stranamente KÜMMERINGER non si occupa di questa significativa limitazione. Le affermazioni fatte da TH. GRANDERATH, *Zum tridentinischen und vatikanischen Decrete über die Auslegung der heiligen Schrift*, in: « Der Katholik » 78 (1898) 289-315; 385-411 nell'ambito della controversia con J.M.A. VACANT e A.E. SCHÖPFER offrono invece un contributo, in particolare 398 e ss.

Sacramenti, i Comandamenti, la preghiera ed in particolare il Padre nostro) a cui essi ricorreranno, come alla fonte della dottrina che devono interpretare »<sup>99</sup>.

La costante (...*tenuit et tenet*...) tradizione dottrinale della Chiesa è quindi la norma per l'interpretazione delle Sacre Scritture – tale posizione è identica a quella degli antichi Concili, per i quali il Simbolo era analogamente la norma per l'interpretazione delle Scritture<sup>100</sup>.

6. In seguito viene detto che spetta alla Chiesa *iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctorum*. Anche in ciò va visto un rifiuto verso qualsiasi interpretazione individualistica delle Scritture. Si tratta di un libro della Chiesa, ancor prima che il singolo possa prenderlo in mano. La supposizione che con ciò venga attribuita agli organi dottrinali ecclesiastici la potestà di giudizio sulla correttezza di una interpretazione, ma non il compito di commentare essi stessi le Scritture, sembra alquanto plausibile<sup>101</sup>. Tuttavia non si può escludere dal testo una vera e propria interpretazione delle Scritture da parte del magistero.

Tuttavia viene obiettato che la formulazione del decreto, che indubbiamente esclude solo una interpretazione delle Scritture contrastante con il *sensus, quem tenuit et tenet ecclesia* ovvero *l'unanimis consensus patrum*, dovrebbe in effetti essere intesa – come avrebbe fatto il Concilio Vaticano I – come vincolo positivo al senso delle Sacre Scritture a cui la Chiesa si attiene<sup>102</sup>. A prova di ciò viene addotta la *Professio fidei Tridentina*, in cui si dice: *...Item sacram Scripturam iuxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum Scripturarum, admitto, nec eam unquam, nisi iuxta unanimum consensum Patrum accipiam et interpretabor*<sup>103</sup>.

Contro questa tesi occorre tuttavia far notare il lungo periodo di tempo che divide la 4ª seduta del concilio dell'8 aprile 1546 dalla *Professio fidei* formulata da Pio IV nella sua Bolla *Iniunctum nobis*

<sup>99</sup> *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii V. et Clementis XIII. jussu editus*, Regensburg 1896, prefazione capitolo 13.

<sup>100</sup> Come è stato mostrato da MIDALI, 92 ss. per Trento.

<sup>101</sup> KÜMMERINGER, 286 s.

<sup>102</sup> W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg i. B. 1962, 419.

<sup>103</sup> MANSI 23, 220 ss.

del 13 novembre 1564. Tale Bolla rispecchia non tanto il senso del decreto inteso dai Padri del 1° periodo conciliare, quanto gli sviluppi che ne sono derivati <sup>104</sup>.

Ciò significa quindi che il Concilio stesso voleva escludere solamente un'interpretazione delle Scritture in contrasto con la fede della Chiesa.

Un'ulteriore questione è sollevata dal fatto che nella bozza del decreto appare un'aggiunta al testo fino al giorno prima della congregazione generale: l'introduzione di un « solius » intendendo « ecclesiae » doveva sottolineare che solamente la Chiesa ha la potestà di giudicare sul vero senso delle Scritture <sup>105</sup>. Tuttavia ciò è visto come un pleonasma e quindi non riportato nel decreto.

Come il senso delle Scritture riconosciuto dalla Chiesa, così anche il consenso unanime dei Padri non può essere contraddetto nell'interpretazione: *contra unanimum consensum patrum*. Anche questa formulazione, come quella della precedente frase *sensum, quem tenuit et tenet ecclesia* va vista come riferimento alla dottrina di fede tramandata. In nessun caso si poteva dire che per ogni interpretazione delle Scritture occorreva chiedere una documentazione patologica rilevata dal punto di vista storico-critico come parametro per il commento <sup>106</sup>.

Invece si pone la domanda su come vada inteso il fatto che al *sensus, quem tenuit et tenet... ecclesia* sia affiancato il *consensus patrum* come parametro per l'interpretazione. Probabilmente in ciò va visto un riferimento al luogo di origine del *sensus ecclesiae*: questo si articola nel *consensus patrum*, al quale appartengono anche i Concili ed i loro Simboli.

Il fatto che la libertà della ricerca esegetica sia stata limitata dalle disposizioni tridentine, e quindi si sia trovata in svantaggio rispetto a l'esegesi protestante, non è facilmente dimostrabile sulla base dell'analisi del testo come anche considerando lo sviluppo dell'esegesi <sup>107</sup>.

<sup>104</sup> La replica alle opinioni di KASPERS (vedi nota 15) da parte di KÜMMERINGER, 288 nota 22: « Mi sembra poco dimostrabile dal punto di vista storico, a meno che non si presupponga che i Papi vadano sempre per il sottile con le intenzioni di un Concilio » appare poco seria sia per l'argomento che per il tono. Vedi anche H. JEDIN, *Zur Entstehung der Professio fidei tridentina*, in: AHC 6 (1974) 369-375.

<sup>105</sup> Riconoscere in ciò, come fa KÜMMERINGER, 285, gli indizi di un tentativo di manipolazione da parte della Curia, è molto difficile.

<sup>106</sup> Cfr. SCHEEBEN, I, 372-383.

<sup>107</sup> Per quello che riguarda le conseguenze di queste disposizioni per l'esegesi cattolica, è interessante citare una voce protestante: « Attraverso le loro restrizioni, i cattolici tedeschi sono stati protetti da molti errori dell'esegesi protestante. Le stesse

## V. I Sinodi del XIX secolo

La dottrina formulata dal Concilio Tridentino acquisisce una particolare attualità pastorale all'inizio del XIX secolo, in seguito alla diffusione delle società bibliche<sup>108</sup>, sviluppatasi dopo un modesto inizio a cavallo tra il XVII ed il XVIII secolo soprattutto nell'ambito della cultura anglosassone. La più importante tra loro è la « British and Foreign Bible Society », fondata nel 1804, che da sola diffonde ben 28 milioni di Bibbie nel corso della prima metà del secolo. Attraverso i loro sforzi le Sacre Scritture vengono tradotte in circa 200 lingue e dialetti. Senza dubbio si tratta di un'impresa assai meritoria. Poiché le società bibliche impostano, però, le loro edizioni sul Canone protestante delle Sacre Scritture, discriminando gli scritti deuterocanonici come « apocrifi », esse contravvengono al Canone tramandato e reso vincolante dal Concilio di Trento. L'unica conseguenza ovvia di questo fatto è che tali edizioni della Bibbia vengono rifiutate da parte cattolica. Al tempo stesso si sollevano alcune critiche ad esse provenienti da ambienti non cattolici<sup>109</sup>. Così, ad esempio, il teologo di Cambridge – in seguito divenuto vescovo anglicano – Marsh polemizza già negli anni 1811/12 contro il principio

limitazioni non hanno però impedito loro di prendere parte allo sviluppo scientifico del secolo. Tuttavia la Chiesa ancora infallibile li tiene sotto la sua attenta protezione, non impedendo ad alcuno di apprendere le cognizioni ed i metodi dei tempi moderni e di rendere onore a lei stessa con il suo sapere e l'applicazione dello stesso. Le divergenze tra le scuole nell'ambito della teologia biblica sono qui naturalmente meno marcate, ed in particolare meno aggravate dalla polemica, come accade invece da noi; ciò nonostante la scienza anche qui non è rimasta immune dallo spirito del tempo. Al di fuori della Germania, tuttavia, non si può parlare di teologia cattolica delle Scritture. Dove il clero romano non si trova confrontato con una Chiesa ribelle, sembra che si adagi nella pigrizia spirituale della pace eterna; ma altrove, dove è sfidato a combattere, non attinge la sua forza dagli studi eruditi ». (E. REUSS, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments*, Braunschweig 1860<sup>3</sup>, 578).

<sup>108</sup> Vedi l'articolo *Bibelgesellschaften* di NIEMEYER (o.V., in: J.S. ERSCH - J.G. GRUBER, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, 1. Section 10. Teil, Leipzig 1823, 25-30, ma soprattutto l'articolo dallo stesso titolo, molto esauriente sulla situazione del tempo e ricco di materiale statistico, di HUNDHAUSEN (o. V.), in: WETZER-WELTE, II, 647-666. Al riguardo le informazioni di J. SCHMID, *Bibelgesellschaften* in: LThK II 346-349 e H. KARPP, *Bibel*, in: TRE VI 84 sono solo estremamente sommarie.

<sup>109</sup> Cfr. NIEMEYER in part. 29; ANON., *Untersuchung, ob die Bibel in unseren Zeiten als ein Volksbuch zu empfehlen sei*, Eisenach 1816; ANON., *Beleuchtung der Vorurteile wider die katholische Kirche von einem protestantischen Laien*, Luzern I 1839<sup>2ss.</sup>; 161, F.A. STAUDENMAIER, *Zum religiösen Frieden*, II, Freiburg i. Br. 1846, 227.

continuamente affermato con vigore dalla Società biblica inglese, e cioè « the Bibel alone », sostenendo che tale principio, insieme al fatto che la Società si compone di membri di diversa denominazione protestante, è responsabile del crescente indifferentismo e deplorando che in tal modo la Bibbia viene totalmente sganciata dalla Chiesa. L'altro principio della Società, e cioè diffondere solo « the entire Bibel », deve invece soccombere alle proteste di molti Vescovi anglicani. Il teologo dr. Maltby afferma già nel 1812 che la lettura dell'intera Bibbia priva di qualsiasi commento può solamente confondere il lettore impreparato. Il protestantesimo tedesco condivide tali riserve nei confronti della lettura generale della Bibbia e fa perfino riferimento all'esempio della Chiesa antica e medievale che non ha mai chiesto nulla del genere e, piuttosto, ha limitato l'insegnamento biblico al contenuto essenziale delle Sacre Scritture.

Pur ammirando le attività delle Società bibliche, il professore di esegesi protestante di Strasburgo Eduard Reuß ne critica i risultati ed il modo di agire: « il risultato di tutte queste traduzioni, spesso frettolose, in merito alla correttezza linguistica ed al fine della comprensione da parte delle popolazioni indigene... verrà giudicato dai posteri ». Tuttavia egli non aspetta a criticare, e definisce le traduzioni un « lavoro di fabbrica fatto con buone intenzioni ma necessariamente imperfetto ». Le società bibliche stesse « non sono rimaste immuni dalla controversia dogmatica e dalle divisioni confessionali; la diffusione della Parola di Dio spesso rasenta lo sperpero della stessa, e nella foga le perle vengono gettate davanti ai porci, mentre nelle mani inglesi e francesi in particolare è scaduta a semplice mezzo di propaganda antiromana » <sup>110</sup>.

Sarebbe facile menzionare molte altre voci di questo tipo. Non deve quindi meravigliare che anche delle voci cattoliche si levino esprimendo dubbi o riprovazione nei confronti delle società bibliche. L'analisi più approfondita del problema proviene dalla penna del teologo belga Malou, il quale pubblica a Lione nel 1846 l'opera in due volumi « La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire jugée d'après l'Écriture, la Tradition et la saine Raison. Ouvrage dirigé contre les principes, les tendances et les défenseurs les plus récents des sociétés bibliques » <sup>111</sup>. Solo un'anacronistica mancanza di senso

<sup>110</sup> REUSS, o.c.

<sup>111</sup> Tradotto in tedesco da L. Clarus, Regensburg 1848.

critico può accusare in tali circostanze i Papi ed i Concili di scarsa considerazione nei confronti della Bibbia e persino della sua repressione, se essi si sono rivolti contro la diffusione di tali edizioni bibliche e la propaganda anticattolica ad essa collegata <sup>112</sup>. In fin dei conti si trattava di non isolare la Bibbia dalla Chiesa, insistendo sulla necessità di traduzioni cattoliche arricchite da spiegazioni di autori cattolici.

Il professore di esegesi di Tubinga – successivamente coeditore del famoso lessico ecclesiastico – Benedikt Welte si occupa, nel 1848, in un articolo di 53 pagine apparso nella rivista trimestrale di teologia di Tubinga, del problema della lettura della bibbia in lingua volgare, giustificando dettagliatamente il punto di vista ecclesiastico e quindi anche la riprovazione delle società bibliche <sup>113</sup>. Egli afferma che tale punto di vista si basa sulla convinzione che caratterizza l'intera tradizione, e cioè che la Bibbia sia un libro della Chiesa, e che solo in tal senso, e quindi nell'ambito della tradizione dottrinale ecclesiastica, essa può essere correttamente interpretata.

A questo problema, sempre più pressante ormai da trent'anni, giunge una prima risposta da una serie di Concili provinciali sollecitati da Pio IX <sup>114</sup>, e cioè col Sinodo provinciale di Avignone dell'anno 1849 convocato dall'arcivescovo Jean Marie Debelay <sup>115</sup>. Dal 1727 non vi è stato più alcun Concilio provinciale in Francia, ma l'arcivescovo Sibour di Parigi è riuscito a strappare al governo nato dagli eventi del 1848 un'autorizzazione a tenere Sinodi provinciali <sup>116</sup>, che quindi possono avere luogo nel 1849 a Parigi, Reims, Tours ed Avignone, seguiti nell'anno successivo da quelli di Albi, Lione, Rouen, Bordeaux, Sens, Aix-en-Provence, Toulouse e Bour-

<sup>112</sup> Tali giudizi si trovano soprattutto in connessione con la critica al *Syllabus errorum* di Pio IX dell'8 dicembre 1864, che nell'intestazione al § IV nomina insieme al socialismo, al comunismo, alle società segrete e alle associazioni clericali liberali anche le società bibliche e dice che « eiusmodi pestes » sono state già condannate più volte da Pio IX.

<sup>113</sup> B. WELTE, *Über das Bibellesen in der Volkssprache*, in: ThQ 30 (1848) 3-56.

<sup>114</sup> Cfr. G. MARTINA, *Pio IX, 1846-1850* (= Miscellanea Historiae Pontificiae 38) Roma 1974, 501-504.

<sup>115</sup> Coll Lac IV 315-396.

<sup>116</sup> R. AUBERT, in: HKG II/1 488-493. Al riguardo, una voce del tempo: G. DARBCY, in: « Le Correspondant » 27 (1851) 193-218; E. SEVRIN, *Un évêque militant et Gallican au XIX<sup>e</sup> siècle*, Mgr. Clausel de Montals, I-II, Paris 1955, 542.

ges. Nelle altre province occorre aspettare ancora qualche altro anno <sup>117</sup>.

Naturalmente tali Concili si trovano esposti alle diverse correnti intellettuali di un'epoca agitata, tra cui le più pressanti sono il liberalismo ed il socialismo – nelle diverse rispettive impostazioni. Nei confronti di tali correnti il Sinodo di Avignone sottolinea nel suo Titolo 1 *De fide catholica*, nel 2° Capitolo *De obedientia Ecclesiae et Sanctae Sedi debita*, il significato del Magistero ecclesiastico per la fede cattolica, contenuta nelle Scritture e nella tradizione ed esposta in modo vincolante (*declaratur*) dalla Chiesa. Poi, facendo riferimento all'enciclica *Mirari vos* di Gregorio XVI del 15 agosto 1832, condanna il liberalismo che mina l'obbedienza alla fede. Analogamente, e cioè riprendendo un ampio passo dell'enciclica di Pio IX *Qui pluribus* datata 8 novembre 1846, viene condannato il razionalismo, che definisce i misteri di fede del Cristianesimo come umane invenzioni e innalza la ragione a criterio di fede.

In tale contesto viene citato anche quel paragrafo dell'enciclica in cui il Papa condanna le società bibliche che mettono le Sacre Scritture, in lingua volgare e piene di spiegazioni errate, alla mercé del popolo <sup>118</sup>. Tuttavia, poiché d'altra parte la Parola di Dio è cibo per le anime, occorre – dice il 3° Capitolo, *De lectione et usu Scripturae Sacrae* – dare nuova vita all'ufficio del « canonicus theologus », che ha il compito di spiegare le Sacre Scritture al clero e ai fedeli. Inoltre si esorta il clero ad ammonire i fedeli contro la lettura di edizioni della Bibbia proibite <sup>119</sup>.

Ancora più chiaramente si esprime il Sinodo di Bourges dell'anno 1850. Anch'esso mette in guardia contro le edizioni della Bibbia in lingua francese, falsificate e a buon prezzo, diffuse tra il popolo in grosse quantità da società bibliche non cattoliche. Il loro pericolo, secondo il Sinodo, consiste nel fatto che rifiutano la tradizione, la

<sup>117</sup> Cfr. Coll Lac IV, XXXVIII, dove è stata pubblicata la lista dei Concili.

<sup>118</sup> *Damnat vaferrimas biblicas societates, quae divinarum scripturarum libris contra sanctissimas Ecclesiae regulas vulgaribus quibusque linguis translatos ac perversis saepe explicationibus interpretatos... omnibus cuiusque generis hominibus etiam rudioribus gratuito impertiri et obtrudere non cessant* (Coll Lac IV 321).

<sup>119</sup> Il motivo di ciò: *Haeretici autem, instigante diabolo veritatis corruptore, nihil ad errores diffundendos praesentius efficaciusque existimarunt, quam Scripturarum Saram libros vernaculis linguis translatos, privato iudicio interpretatos, rudioribus obtrudere, ita ut doctrina perversa pro ipsissimo verbo Dei habeatur.*



*dolo et astutia plenae...* Oltre all'ammonimento contro tali edizioni della Bibbia, il testo contiene una calorosa preghiera al clero affinché combatta questo diabolico proselitismo con zelo sacerdotale, diffondendo la corretta interpretazione delle Scritture <sup>123</sup>.

L'ultimo dei Sinodi francesi ad occuparsi del nostro tema è quello di Reims dell'anno 1857, nel contesto dell'esposizione dei doveri d'ufficio dei vescovi, al cui riguardo viene citata la summenzionata Enciclica di Pio IX del 9 novembre 1846 <sup>124</sup>. È interessante anche osservare come molti di questi Sinodi si siano trovati a dover contrastare alcuni tentativi di giustificare le idee socialiste o comuniste sulla base delle Sacre Scritture <sup>125</sup>. Ciò riguarda soprattutto il Concilio di Parigi e quello di Aix-en-Provence, tenuti entrambi nell'anno 1850.

Mentre il Concilio di Parigi si rivolge contro l'abuso della Bibbia <sup>126</sup>, quello di Aix fa riferimento al Decreto Tridentino precedentemente menzionato, che riserva alla Chiesa il giudizio sul vero senso delle Scritture <sup>127</sup>.

Anche l'episcopato italiano si deve confrontare con il problema dell'intensiva propaganda biblica di tipo protestante e anticattolico da parte di ambienti inglesi ed americani <sup>128</sup>. Si tratta soprattutto della traduzione del protestante amico di Paolo Sarpi, Giovanni Diodati, pubblicata per la prima volta nel 1607 a Ginevra, dove la famiglia Diodati si era trasferita da Lucca. Questa traduzione, essendo caratterizzata da un linguaggio particolarmente fine e ricercato, raggiunge una popolarità tale da richiedere fino al XX secolo continue riedizioni <sup>129</sup>.

Contro questa traduzione si rivolge una conferenza episcopale a Milano, tenuta nell'anno 1850, attraverso una generale lettera pasto-

<sup>123</sup> Coll Lac IV 1172.

<sup>124</sup> Coll Lac IV 225.

<sup>125</sup> Così Tours 1849 (Coll Lac IV 281); Avignon 1849 (*Ibid.*, 323); Albi 1850 (*Ibid.*, 428); Lyon 1850 (*Ibid.*, 464); Sens 1850 (*Ibid.*, 8861); Aix 1850 (*Ibid.*, 974 s.); Toulouse 1850 (*Ibid.*, 1048 ss.); Bourges 1850 (*Ibid.*, 1105).

<sup>126</sup> Nel nostro contesto è interessante la formulazione: «...*quum Ecclesiae item obijciant, quod dogmatum et monumentorum suorum intelligentiam amiserit, Evangelicum ei quodammodo de manibus extorquet et ad libidinem suam interpretantur, ut inde suis de re sociali aut politica doctrinis firmamentum petant* (Coll Lac IV 68; anche 70).

<sup>127</sup> Coll Lac IV 974s.

<sup>128</sup> Cfr. G. SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, Napoli 1956.

<sup>129</sup> Cfr. F. DE SILVESTRINI - FALCONIERI, *La versione della Bibbia di Giovanni Diodati e la recente revisione*, Roma 1919.

rale al clero, in cui i Vescovi indicano la Chiesa – ciò è importante nel nostro contesto – come *unica depositaria et interprete di questo libro divino*. E quindi la conclusione è: i fedeli devono leggere devotamente la Bibbia, ma solo in quelle versioni che la Chiesa porge loro<sup>130</sup>.

Nello stesso anno si riuniscono i Concili provinciali di Pisa e Siena. Anch'essi sono rivolti contro le società bibliche, non tanto perché diffondono la Bibbia, ma perché vogliono ottenere che i fedeli la considerino l'unica norma di fede e la interpretino secondo il loro personale giudizio. A questo riguardo si fa notare la necessità di interpretare le Sacre Scritture solo conformemente al senso a cui la Chiesa si attiene e sempre si è attenuta. Sebbene il Sinodo qui faccia riferimento al Concilio Tridentino e citi anche le parole di questo, esso va notevolmente oltre la dottrina di Trento. Mentre il Tridentino aveva effettuato solamente una formulazione negativa, escludendo un'interpretazione delle Scritture in contrasto con quella seguita dalla Chiesa, il Sinodo di Pisa chiede molto di più sulla scorta della formulazione della *Professio fidei Tridentina*, esigendo un'interpretazione *solum secundum eum sensum, quem tenuit et tenet... ecclesia*<sup>131</sup>.

Il Sinodo di Siena, nella sua lettera pastorale, ammonisce i fedeli a rifiutare simili edizioni falsificate della Bibbia<sup>132</sup>.

Lo stesso fa il Sinodo di Ravenna. Così come solo la Chiesa può stabilire quali scritti sono da ritenersi ispirati e canonici, allo stesso modo spetta solo alla Chiesa interpretare infallibilmente le Sacre Scritture<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> Coll Lac IV 728 e 731. La formulazione usata dal Sinodo di Milano e da altri: *...editae cum adnotationibus desumptis ex Sanctis Ecclesiae Patribus vel ex doctis catholicisque viris* risale ai decreti della Congregazione dell'Indice rispettivamente del 15 giugno 1757 e del 7 gennaio 1836.

<sup>131</sup> *Sacram Scripturam non proprio ingenio tradendam atque intelligendam esse, sed solum secundum eum sensum, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, quae a Christo Domino constituta est legitima eius interpres et fidei morumque infallibilis iudex* (Coll Lac VI 233).

<sup>132</sup> *...si biblia in vulgari sermone a se depravata vobis offerant, rejicite prorsus ac respuite* (Coll Lac VI 279).

<sup>133</sup> Il Sinodo mette in guardia anche contro le società bibliche, poiché esse cercano di abituare gradualmente i cattolici a *sacras paginas privato iudicio interpretari*. Perciò vengono proibite tutte le edizioni non approvate dalla Chiesa e sprovviste di commento dei Padri o di studiosi cattolici (Coll Lac VI 146 e 143). Per il contesto: A. GAMBASIN, *Religione e Società dalle Riforme Napoleoniche all'età liberale. Clero, sinodi e laicato cattolico in Italia*, Padova 1974, 39-123.

L'ultimo Sinodo italiano che affronta il nostro tema è quello di Venezia dell'anno 1859. Esso esorta i vescovi ad impedire che vengano messe in mano ai fedeli traduzioni della Bibbia non autorizzate, sottolinea – contrariamente a Pisa, senza alcuna modificazione – le disposizioni del Tridentino e si scaglia contro coloro che hanno osato definire un mito la vita, l'insegnamento ed i miracoli di Gesù. Il decreto del Concilio si basa su un'accurata analisi del professore di dogmatica veneziano e teologo conciliare Giovanni Saccardo, un forte avversario delle idee rivoluzionarie e liberali, che rifiuta soprattutto l'esegesi liberale e razionalistica, menzionando esplicitamente David Friedrich Strauß<sup>134</sup>.

Il Concilio provinciale di Colonia dell'anno 1860<sup>135</sup>, emergente fra gli altri Concili particolari di questo periodo per i suoi decreti elaborati con grande scrupolosità teologica, non si sente meno sollecitato a prendere posizione sulla questione della corretta interpretazione della Bibbia. Anche il decreto di Colonia conferma la dottrina tridentina, ponendo insistentemente una domanda, e cioè come si può tutelare l'unità di fede della Chiesa se ciascuno interpreta le Scritture a proprio piacimento. Secondo il decreto, la mania di esprimere la propria opinione ed il proprio giudizio, che caratterizza lo spirito del tempo, non deve essere estesa anche agli oggetti di fede<sup>136</sup>.

Brevi e concisi sono invece il Concilio di Praga dello stesso anno<sup>137</sup> e quello di Kalocza del 1863<sup>138</sup>; entrambi proibiscono l'uso di traduzioni della Bibbia non cattoliche e raccomandano edizioni cattoliche della stessa, dotate di note esplicative.

Naturalmente questo problema si pone in modo particolarmente grave nei Paesi in cui i cattolici rappresentano una minoranza rispetto ai numerosi appartenenti a diversi gruppi protestanti, dei quali ognuno fa riferimento alla propria interpretazione della Bibbia. Per questo motivo anche il Sinodo provinciale di Utrecht dell'anno 1865<sup>139</sup> si trova a dover affrontare approfonditamente questo tema,

<sup>134</sup> Coll Lac VI 296 s.; GAMBASIN 51-123; specialm. 95-99.

<sup>135</sup> Manca una descrizione monografica di questo importante Sinodo. Cfr. le indicazioni bibliografiche in M. BERNARDS, *Zur Teilnahme deutscher Theologen an der Vorbereitung des Vaticanum I.*, in: AHC 1 (1969) 314-335, qui 316 nota 6.

<sup>136</sup> Coll Lac V 274 s.

<sup>137</sup> Coll Lac V 445.

<sup>138</sup> Coll Lac V 622.

<sup>139</sup> *Acta et Decreta Synodi Provincialis Ultrajectensis*, St Michaels Gestel 1865. J. ROGIER - N. DE ROOY, *In vrijheid herboren 1853-1953*, 's Gravenhage 1953, 204-205; J. ROGIER, *Katholieke herleving. Geschiedenis van katholieke Nederland sinds*

e lo fa precisamente in due punti. Una volta, nel contesto della questione riguardante l'infallibile magistero della Chiesa, definito *scripturarum ac divinarum traditionum et custos et interpres*. Al suo magistero, e non ai singoli credenti, è stata affidata la Rivelazione, come anche l'aiuto dello Spirito Santo ed il dono dell'infallibilità. Quindi spetta alla Chiesa stabilire il vero significato e l'interpretazione delle Sacre Scritture, cosicché nelle cose di fede e di morale l'*ecclesiasticus sensus* rappresenta la suprema norma e regola per una vera e legittima interpretazione delle Sacre Scritture.

Infatti, prosegue il Sinodo, le Sacre Scritture non sono costituite in modo che ciascuno possa edificare sulla loro base la propria fede personale ignorando il magistero fondato da Cristo. 2 Pt 3, 16, Tertulliano ed Ilario di Poitiers, come anche Vincenzo di Lérins vengono citati a testimonianza di ciò. Infine viene osservato che anche l'interpretazione vincolante delle Scritture effettuata dalla Chiesa non solo non ostacola lo sforzo scientifico degli esegeti, bensì lo sostiene, e viceversa. Il Concilio di Utrecht è l'unico che parla in una dichiarazione conciliare del rapporto tra interpretazione scientifica ed interpretazione magisteriale<sup>140</sup>.

Nell'altro punto, nel contesto del 3° Capitolo *De editione et lectione librorum*, viene sottolineato ancora una volta il diritto esclusivo della Chiesa alla custodia e diffusione delle Sacre Scritture ed il pericolo derivante da traduzioni della Bibbia inattendibili, ripetendo nuovamente che spetta solamente alla Chiesa custodire ed interpretare la Parola di Dio<sup>141</sup>.

Nel Nordamerica, dove i cattolici costituiscono una minoranza rispetto agli appartenenti a diverse comunità protestanti, il problema della lettura e spiegazione della Bibbia si pone in modo ugualmente grave. A questo riguardo, già il 1° Concilio provinciale di Baltimora sottolinea, nell'anno 1829, che la Chiesa è depositaria delle Sacre Scritture e deve quindi vigilare affinché la Parola di Dio non venga presentata ai fedeli in forma distorta, o per cattiva fede o per mancanza di attenzione. Perciò si esorta a diffidare delle traduzioni della Bibbia non cattoliche, ma al tempo stesso si raccomanda la Bibbia Douay, ormai « classica » per gli ambienti culturali di lingua inglese.

1853, 's Gravenhage 1956, 176-177; J. VAN LAARHOVEN, *Een kerkprovincie in concilie*, Nijmegen 1965.

<sup>140</sup> Coll Lac V 752 s.

<sup>141</sup> Coll Lac V 803 s.

se<sup>142</sup>. Con un esplicito riferimento al Concilio Tridentino i vescovi vengono incaricati di provvedere alla pubblicazione di edizioni dotate di commento dei Padri o di dotti autori cattolici. Senza consigliare l'uso della Bibbia Douay, il 2° Concilio plenario di Baltimora del 1866 si esprime nello stesso tono. Tuttavia, affinché non accada che invece della Parola di Dio si tragga dalle Sacre Scritture la parola dell'uomo, oppure solo il proprio personale pensiero, cadendo quindi in grave errore con la giustificazione che è scritto nella Bibbia, occorre seguire la norma d'interpretazione espressa dal Concilio Tridentino e qui testualmente citata<sup>143</sup>.

## VI. Il Concilio Vaticano I

Com'è dimostrato dalle affermazioni dei precedenti Sinodi particolari, il problema dell'interpretazione delle Scritture assume una nuova urgenza alla vigilia del Concilio Vaticano I. Mentre il Concilio Tridentino si era dovuto confrontare con la Riforma, il Vaticano I ha il compito di rispondere alle sfide dell'Illuminismo e del Liberalismo<sup>144</sup>.

Per quello che riguarda l'interpretazione delle Scritture, il 26 settembre 1867 viene chiesto al professore di esegesi Tommaso Maria Martinelli, appartenente all'ordine degli Agostiniani, di formulare un parere sulla posizione che il Concilio dovrebbe assumere al riguardo<sup>145</sup>. Il risultato dei suoi sforzi è un manoscritto di 126 pagine, presentato nel gennaio 1869<sup>146</sup>.

<sup>142</sup> Coll Lac III 28. Cfr. P. GUILDAY, *A History of the Councils of Baltimore 1791-1884*, New York 1932 (Repr. 1969), 81-89, specialm. 92.

<sup>143</sup> Coll Lac III 393; GUILDAY 221-249, specialm. 229.

<sup>144</sup> Cfr. TH. GRANDERATH - K. KIRCH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, II, Freiburg i. B. 1903, 361-440; 456-508; C. BUTLER - H. LANG, *Das Vatikanische Konzil*, München 1933<sup>2</sup>, 215-225; R. AUBERT, *Vaticanum I* (= Geschichte der ökumenischen Konzilien, a cura di G. DUMEIGE - H. BACHT 12) Mainz 1965, 216-230 (orig. *Vatican I*, Paris 1964). La storia della nascita della costituzione *Dei Filius* - a prescindere dal nostro testo - è illustrata da H.-J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* (= Freiburger theol. Studien 87), Freiburg i. B. 1968, 45-58; per il nostro tema IDEM, *Die historisch-kritische Methode und die Erklärung zur Schriftauslegung in der Dogmatischen Konstitution Dei Filius des 1. Vatikanums*, in: AHC 2 (1970) 87-111. Il merito dell'autore consiste soprattutto nell'aver indicato il parere di Martinelli come lavoro di preparazione per il nostro Decreto e nell'averlo analizzato.

<sup>145</sup> Verbale della seduta della Commissione Preparatoria del 26 settembre 1867 (MANSI 49, 621).

<sup>146</sup> *De nonnullis erroribus, qui opponuntur duobus decretis in sessione IV concilii Tridentini editis deque declarantionibus vel additionibus, quae ad eadem decreta et*

Egli parte naturalmente dal Decreto Tridentino, del quale riporta il messaggio come segue:

1. *Ecclesiam in rebus fidei et morum esse interpretem de genuino sensu Scripturarum sanctarum.*
2. *Sensum sacrae Scripturae, quem retinuit et retinet Sancta Mater Ecclesia, vel ab unanime Sanctorum Patrum consensu manifestatum in iisdem rebus fidei et morum ad aedificationem christianae doctrinae pertinentium esse normam, qua regi et dirigi debent interpretes in explananda Sacra Scriptura*<sup>147</sup>.

In considerazione delle future discussioni, la definizione del *consensus patrum* come manifestazione del significato delle Scritture ritenuto dalla Chiesa è di particolare interesse.

Di questo testo si occupa, il giorno 11 marzo, la Commissione Dogmatica della Commissio Praeparatoria, le cui opinioni sono ampiamente divergenti. È da notare che in questa sede viene fatta per la prima volta la proposta di formulare in modo positivo ciò che il Concilio Tridentino aveva espresso in maniera negativa. E quindi: se nel 1546 è stato detto che le Scritture non possono essere interpretate in contrasto con il senso in cui la Chiesa le ha intese e le intende, e nemmeno in contrasto con l'unanime parere dei Padri, ora bisogna affermare che quello è il vero senso delle Scritture, che la Chiesa ha stabilito e stabilisce, e che viene insegnato dai Padri. Già allora era stato obiettato a questa proposta che ciò sarebbe stato superfluo e non avrebbe costituito alcuna differenza, ed era stata ventilata la domanda, se bisognava prendere posizione rispetto al timore che la ricerca esegetica fosse ostacolata dalla determinazione di una norma di interpretazione – nel caso di formulazione positiva.

Da ciò si delineano essenzialmente le posizioni controverse che caratterizzano le future discussioni del Concilio. Viene posta anche la domanda se su questo argomento occorra formulare un canone o solo un decreto dottrinale<sup>148</sup>.

*sacram scripturam referuntur, pro nostri temporis conditione faciendis* (lista dei lavori preliminari in MANSI 49, 739). Il testo non è stato ancora pubblicato.

<sup>147</sup> POTTMEYER, *Schriftauslegung*, 92. Qui (fino a pag. 101) viene anche descritto lo sfondo storico-teologico del *Votum* di Martinelli, e cioè il contrasto con l'esegeta viennese Johannes Jahn (1750-1816), che tuttavia Martinelli ha frainteso.

<sup>148</sup> Verbale della seduta dell'11 marzo 1869 (MANSI 49, 675-677). A questa seduta non erano tuttavia presenti Schrader e Perrone.

Dopo queste discussioni, l'illustre teologo gesuita Johann Baptist Franzelin riceve l'incarico di formulare un abbozzo schematico, che egli presenta nel luglio del 1869<sup>149</sup>.

L'abbozzo di Franzelin tuttavia incontra notevoli critiche già all'interno della Deputazione speciale. La discussione al riguardo richiede sette giorni di sedute<sup>150</sup>, il cui risultato è un testo schematico da presentare al Concilio<sup>151</sup>.

Tale testo contiene, nel suo 3° Capitolo, il seguente passo: *Et quia non desunt petulantia ingenia<sup>152</sup>, a quibus Scriptura sacra ad alienos sensus detorquetur contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, hinc innovantes, quae a sacra Tridentina Synodo circa Scripturarum interpretationem praescripta fuerunt, declaramus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium illum Sacrae scripturae sensum verum habendum esse, quem ab ecclesia, infallibili verbi dei custode ac interprete, vel unanimi consensione patrum declaratum aut definitum esse constiterint.*

Al testo vengono allegate alcune esaurienti note redatte da Franzelin, delle quali la n° 9 riguarda il passo in questione<sup>153</sup>.

In essa Franzelin afferma che le disposizioni tridentine non solo necessitano di una *instauratio* ma anche di una opportuna *explicitio*. Come è stato mostrato dal cardinale Pallavicini nella sua storia del Tridentino, anche quel Concilio non ha insegnato nulla di nuovo sull'interpretazione delle Scritture, bensì ha solo tratto le conseguenze dal dogma dell'infallibile autorità dottrinale della Chiesa. Che oltre a ciò sia stato anche menzionato l'*unanimis consensus patrum* come norma di interpretazione è facilmente spiegabile, tuttavia il *consensus ipsius ecclesiae* si manifesta nel consenso dei Padri ogni volta che questo interpreta *non opinando sed certa ac firma sententia* un brano delle Scritture riguardante *res fidei et morum*. Da ciò

<sup>149</sup> *Definitio doctrinae catholicae contra multiplices errores ex impio rationalismo derivatos vel contra multiplices absoluti ac temperati rationalismi errores* (MANSI 49, 738). L'intero testo comprendeva 47 pagine. Ora pubblicato in POTTMEYER, *Glaube* 90\*-104\*. Per Franzelin ultimamente P. WALTER, *Johann Baptist Franzelin (1816-1886). Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild*, Bozen 1987.

<sup>150</sup> Verbale sommario delle sedute del 24, 26, 28, 31 agosto e del 3, 6, 9 settembre 1869 (MANSI 49, 730).

<sup>151</sup> POTTMEYER, *Schriftauslegung*, 102; nel testo di MANSI 50, 59-119; nel nostro testo 61.

<sup>152</sup> La formula *quia non desunt...* invece di *ad coercenda...* indica l'intenzione di prevenire una interpretazione puramente disciplinare del Decreto di Trento.

<sup>153</sup> MANSI 50, 81 s.

deriva che sono in errore coloro che hanno visto nel Decreto di Trento una pura misura disciplinare, la cui validità è legata al periodo di riferimento. Nondimeno sono in errore coloro che dalla formulazione negativa del Tridentino: *non contra...* traggono la conclusione che il Concilio rifiuta solamente un'interpretazione delle Scritture che neghi un dogma definito. Così, per esempio, un esegeta, senza negare il sacramento dell'Estrema Unzione, potrebbe contestare che il suo fondamento biblico risieda nella lettera di Giacomo 5, 14<sup>154</sup>. Per escludere tali possibilità, il Concilio deve affermare esplicitamente che: 1) non si tratta di una misura disciplinare legata al tempo di allora, bensì di una questione del dogma immutabile; 2) con ciò non solo viene respinta un'interpretazione in contrasto con il senso delle Scritture insegnato dalla Chiesa, ma viene anche stabilito che il significato delle Scritture fissato dalla Chiesa deve essere accettato come l'unico vero. Questa è l'intenzione dello schema.

A questo punto ha inizio il Concilio. Sin dalla prima seduta del 10 dicembre 1869 viene presentato lo schema di Franzelin insieme alle annotazioni dei Padri, ed esso, persino nella forma notevolmente modificata dalla Deputazione speciale, suscita numerose proteste nell'aula, a causa del suo linguaggio dotto come anche della sua prolissità ed eccessiva quantità di argomenti.

Invece il nostro passo non è oggetto di discussioni. Solo il vescovo Greith di S. Gallo, un allievo di Döllinger, affronta il tema dell'interpretazione delle Scritture. Nel suo discorso alla Congregazione generale del 4 gennaio 1870, egli esprime il timore che il testo contenga rispetto al Tridentino una sensibile limitazione della libertà di ricerca esegetica. Insistendo con tale precisazione si potrebbe rendere difficile la posizione degli esegeti cattolici nei confronti dei protestanti, e quindi suscitare una profonda inquietudine nei primi<sup>155</sup>.

Nulla del genere sembra invece preoccupare il Vescovo Salzano di Tanis, che presenta solo una proposta di emendamento riguardante il consenso dei Padri<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> Ciò è stato ripreso direttamente dal parere di Martinelli (POTTMAYER, *Schriif-terklärung* 95).

<sup>155</sup> MANSI 50, 210.

<sup>156</sup> Egli propone il seguente testo: *Declaramus in rebus Dei* (vorrà dire « fidei »!) *et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentibus (!), illum sacrae scripturae sensum verum habendum esse, quem ab ecclesia infallibili verbi Dei custode et interprete definitum, vel ab unanimi patrum consensione declaratum esse constititerit* (MANSI 50, 257).

Invece il discorso del vescovo Meignan di Châlons si riferisce esclusivamente alla questione della Bibbia. Essendo egli stesso un esperto esegeta, il vescovo richiama l'attenzione sul notevole progresso della filologia, delle scienze storiche e dell'archeologia, con le sue conseguenze per l'esegesi, come anche sul razionalismo, i cui sostenitori negano la Rivelazione e, per quanto riguarda la Bibbia, *ad rationem et conditionem librorum profanorum redigerent*<sup>157</sup>. Nel corso di tali considerazioni egli pone anche la domanda: *...an res chronologicae, statisticae et alias neque ad fidem neque ad mores spectantes eodem modo interpretari fideles teneantur ac res dogmaticas et morales?*

In tali questioni non sarebbe più opportuno seguire l'insegnamento delle scienze profane piuttosto che quello dei Padri<sup>158</sup>? A queste domande, sempre secondo il vescovo, gli esegeti cattolici forniscono risposte poco chiare, per insicurezza e per paura della censura romana, se addirittura non si astengono dal trattare simili delicati argomenti. Ma è proprio questo che rende più difficile la necessaria difesa della fede contro gli attacchi condotti sul terreno della Bibbia. Tuttavia lo schema sembra aumentare tali difficoltà piuttosto che eliminarle e perciò, continua il vescovo, è necessario continuare ad attenersi alla formulazione negativa della norma interpretativa effettuata dal Concilio Tridentino. Oltre a ciò il Concilio deve esortare gli esegeti cattolici ad acquisire tutte le cognizioni delle scienze profane per poter controbattere gli attacchi scientifici alle Sacre Scritture con i mezzi della scienza stessa. A conclusione delle sue considerazioni, Meignan formula tre proposte: 1) non aggiungere nulla alla dichiarazione del Concilio di Trento; 2) fino a che non viene chiarito il rapporto tra metodo storico-critico e Bibbia, il Concilio non deve esprimersi in proposito; 3) gli studi esegetici devono essere promossi esplicitamente, affinché le Sacre Scritture possano essere difese con maggiore efficacia contro la moderna miscredenza<sup>159</sup>.

<sup>157</sup> MANSI 50, 261.

<sup>158</sup> È alquanto interessante osservare che tale distinzione esisteva già nell'alto medioevo – anche se in un altro ambito. Così, ad esempio, Alberto Magno pensava che era necessario seguire gli Apostoli ed i Padri della Chiesa, quando si trattava di verità di fede. Nelle questioni mediche egli preferiva seguire Ippocrate e Galeno, e nella fisica Aristotele, poiché essi sapevano più cose sulla natura (A.C. CROMBIE, *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaften*, Köln-Berlin 1965<sup>2</sup>, 60).

<sup>159</sup> MANSI 50, 260-263.

A questo punto prende la parola il Patriarca Trevisanato di Venezia. Egli vuole che nel Decreto sia fissato che il *consensus patrum* vincolante venga stabilito dalla Chiesa <sup>160</sup>.

Il risultato di tutti questi lunghi dibattiti è che la Deputatio de Fide annuncia, il 10 gennaio, la necessità di ritirare lo schema e di presentarne uno nuovo <sup>161</sup>.

Il compito di rielaborazione viene affidato essenzialmente al gesuita tedesco Joseph Kleutgen, coinvolto dal vescovo Martin di Paderborn <sup>162</sup>. Alla formulazione del proemio collabora anche il teologo conciliare dell'arcivescovo Piè di Poitiers <sup>163</sup>.

Il nuovo schema viene presentato alla Deputatio de Fide il giorno 1° marzo 1870. Nella versione di Kleutgen, il passo che riguarda la nostra questione dice quanto segue: *Quia vero, quae S. Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae, ad coerceda petulantia ingenia, salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, idem decretum hoc approbante concilio renovantes, hanc eius mentem esse definimus, ut in rebus fidei et morum, is pro vero Scripturae sensu habendus sit, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, aut quem Sanctorum Patrum consensus unanimis attestatur* <sup>164</sup>.

L'abbozzo di Kleutgen viene esaminato nella seduta della Deputatio de Fide del 4 marzo 1870. Alcune obiezioni vengono sollevate contro la decisione di mantenere il riferimento tridentino al *consensus patrum*; giustamente, i fautori di questa critica – l'arcivescovo Manning di Westminster, il vescovo Senestréy di Regensburg e l'arcivescovo Sadoc di San Francisco – temono che la determinazione del consenso dei Padri nel singolo caso concreto possa condurre a difficili ricerche patrologiche e quindi, necessariamente, anche a controversie. Secondo loro ciò può essere evitato cancellando la relativa frase oppure riservando la determinazione del consenso dei padri ad

<sup>160</sup> ...quem (sc. consensum) ab ecclesia infallibili verbi Dei custode et interprete vel unanimi consensu patrum per eam qua talem declaratum vel definitum esse constiterit (MANSI 5), 292).

<sup>161</sup> AUBERT, 156.

<sup>162</sup> Cfr. K. DEUFEL, *Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jb. am Beispiel des Kirchlicheologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S. J. Darstellung und neue Quellen* (= Beiträge zur Katholizismusforschung, a cura di A. Rauscher) Paderborn 1976, 67 s.

<sup>163</sup> BUTLER-LANG 160.

<sup>164</sup> Coll Lac VII 1629.

una autorevole decisione del magistero. Senestréy pensa anche che sia possibile alleviare il problema menzionando unicamente il consenso dei Padri, e non la loro unanimità <sup>165</sup>.

Infine, nella seduta della Deputatio de Fide del 6 marzo il riferimento al consenso dei Padri viene totalmente eliminato ed il 14 marzo i primi quattro capitoli dello schema vengono presentati ai Padri conciliari <sup>166</sup>.

Il nuovo testo presenta alcune varianti rispetto al Decreto Tridentino; ad esempio, manca anche la precisazione restrittiva *ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*, come anche il riferimento al potere della Chiesa di giudicare sul vero significato delle Scritture ed, infine, la menzione al *consensus patrum*.

Insieme a questo testo, ai Padri viene presentata anche una *Ratio in priori schemate dogmatico emendando a patribus deputatis servata* <sup>167</sup>. Nel suo paragrafo relativo all'argomento viene illustrato perché è stata preferita la formulazione positiva più volte menzionata, allontanandosi dalla versione tridentina. Le motivazioni addotte sono le seguenti: mentre il Concilio di Trento proibisce ogni interpretazione delle Scritture contrastante con il significato attribuito dalla Chiesa, il Concilio mostra che proprio tale significato è quello vero, aggiungendo subito dopo che spetta solo alla Chiesa stabilire il vero significato delle Scritture. Lo stesso è affermato anche dalla *Professio fidei Tridentina* <sup>168</sup>. Inoltre viene dichiarato che il riferimento al consenso dei Padri è stato eliminato in quanto pleonastico, dato che il *consensus patrum* ed il *sensus ecclesiae* coincidono nella misura in cui l'individuazione del *consensus patrum* comporta anche l'individuazione del *sensus ecclesiae* <sup>169</sup>.

Su tale interpretazione dello schema si sviluppa a questo punto il dibattito nell'aula conciliare, che durerà per tutta la seconda metà del mese di marzo.

Il vescovo Meignan prende ancora una volta la parola in proposito, motivando ampiamente la necessità di respingere esplicitamente il moderno criticismo che intende privare le Sacre Scritture della loro autorità divina <sup>170</sup>, seguito – dopo una serie di oratori che non

<sup>165</sup> MANSI 53, 186.

<sup>166</sup> MANSI 51, 31. Il testo dell'attuale Cap. II ibid. 33 s.

<sup>167</sup> MANSI 51, 38-40; al Cap. II 39 s.

<sup>168</sup> MANSI 51, 40.

<sup>169</sup> MANSI 51, 40.

<sup>170</sup> MANSI 51, 80-83.

trattano il nostro tema – dal Patriarca di Alessandria, Paolo Ballerini. Anch'egli fa riferimento al significato del *consensus patrum*. Il motivo del suo accostamento al *sensus ecclesiae*, come norma di interpretazione quasi dello stesso rango, viene visto da Ballerini nel fatto che con il *sensus ecclesiae* viene espressa l'interpretazione da parte del magistero vivente, mentre con il *consensus patrum* la sua *conspiratio in sensu tradendo* – e quindi il consenso nella sua dimensione storica, la continuità dell'interpretazione ecclesiastica delle Scritture. Si tratta della *perpetua institutio ecclesiae* – l'ininterrotto e costantemente uguale insegnamento della Chiesa. Oltre a ciò, continua Ballerini, il *consensus patrum* rappresenta un *certum testimonium de interpretatione, quae ex ecclesiae mente sit admittenda*. Per questo motivo egli propone il seguente emendamento: dopo le parole *sancta mater ecclesia* bisognerebbe aggiungere: *in quantum etiam ex unanimi constet sanctorum patrum consensione circa huiusmodi supernaturalia morumque obiecta*<sup>171</sup>.

Sullo stesso argomento interviene ancora una volta anche l'arcivescovo Manning, durante la congregazione generale del 28 marzo. Egli giustifica l'eliminazione del *consensus patrum* dallo schema con l'intenzione della Deputazione di tenere lontani possibili malintesi. Poco tempo fa, racconta Manning, un eminente teologo anglicano di Oxford ha allegato il consenso dei Padri come istanza contro il *Magisterium vivum*. La determinazione del *consensus patrum* non può mai spettare ad un singolo studioso, solo la Chiesa ne ha la potestà<sup>172</sup>.

In seguito il vescovo di Fano propone una nuova versione del testo, tuttavia poco adatta allo scopo: *Hanc eius [sc. concilii Tridentini] mentem esse definimus, ut in rebus fidei et morum sensus, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia (si placet addere) vel exurgit ex unanimi patrum consensu pro vero Scripturae sensu sit habendus*<sup>173</sup>. Ciò contribuisce a chiarire il rapporto tra *sensus ecclesiae* e *consensus patrum*, ma non ad escludere i malintesi paventati da Manning. A questo riguardo, invece, il vescovo di Brugge insiste per una citazione testuale dal Decreto Tridentino<sup>174</sup>.

<sup>171</sup> MANSI 51, 116 s.

<sup>172</sup> MANSI 51, 165 s.

<sup>173</sup> MANSI 51, 167.

<sup>174</sup> MANSI 51, 171.

In seguito alle discussioni in aula, nella seduta del 31 marzo la Deputazione di Fede effettua una nuova formulazione dell'intero passo, che ora dice quanto segue: *Idem decretum renovantes declaramus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, eum sacrae Scripturae esse sensum pro vero tenendum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum nec ulli licere, contra unanimum sensum patrum ipsam sacram Scripturam interpretari*<sup>175</sup>.

Nella seduta della Deputazione del 3 aprile, Gasser solleva un'obiezione contro tale formulazione, affermando che essa non concorda con le intenzioni della dichiarazione Tridentina, e che quindi il paragrafo finale deve piuttosto risultare come segue:

*...declaramus hanc eius mentem esse, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimum consensum patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari*<sup>176</sup>.

Con questa proposta di Gasser – prescindendo da qualche modifica irrilevante – sembra che ormai si sia giunti alla formulazione definitiva che dovrà essere approvata dal Concilio il giorno 12 aprile.

Ma fino a quel momento ci sono ancora alcuni ostacoli da superare. Questo compito spetta al vescovo Principe Gasser, che lo assolve nella sua Relatio davanti alla congregazione generale del 5 aprile<sup>177</sup>. Ci sono cinque Padri che si sono espressi con vigore contro l'eliminazione del *consensus patrum* dal testo.

Anche nella Deputatio de Fide stessa non si è mai discusso tanto lungamente ed animatamente su una questione quanto per il *consensus patrum*, afferma Gasser.

Nello stesso tempo, anche la formulazione negativa del Tridentino *non contra...* incontra opposizione, poiché con essa viene mancato proprio il bersaglio dell'errore che si intendeva colpire. D'altra parte, lo studio approfondito della storia del Decreto Tridentino

<sup>175</sup> MANSI 53, 216.

<sup>176</sup> MANSI 53, 217.

<sup>177</sup> Relazione di Gassers: MANSI 51, 286-290. Il passo in questione è a pp. 287-289.

sulla base dell'opera del Pallavicini ha dimostrato, prosegue Gasser, che a Trento si è voluto definire effettivamente in modo positivo il significato delle Sacre Scritture stabilito dalla Chiesa e testimoniato come vero dal consenso di Padri. Perché allora la scelta di una forma negativa nella dichiarazione? Gasser ritiene che il Concilio abbia voluto affermare chiaramente che gli esegeti possono impegnarsi liberamente in una più ampia e profonda interpretazione della Bibbia, nei casi in cui né il *sensus ecclesiae* né il *consensus patrum* hanno fornito una spiegazione vincolante. Oltre a ciò, la *Professio Fidei Tridentina* formula questo concetto in modo positivo, ma ciò ha suscitato obiezioni, poiché si è temuto che una definizione positiva del *sensus ecclesiae* come vero senso delle Scritture potesse limitare troppo la libertà della ricerca esegetica. E quindi è stato stabilito un doppio foro per l'interpretazione delle Scritture: innanzitutto la Chiesa, e poi però anche il foro della scienza, poiché il consenso dei Padri deve essere verificato; e quindi un'autorità privata che deve decidere sul consenso dei Padri<sup>178</sup>. Proprio per questo motivo la Deputazione ha deciso di non menzionare più il consenso dei Padri. Poiché, però, anche contro questa decisione sono state sollevate alcune proteste, e le proposte di emendamento dei Padri non hanno portato a nulla, in questa difficile situazione ormai priva di alternative si è dovuto scegliere la presente formula, positiva nella prima parte e negativa nella seconda. In tal modo si è cercato di soddisfare entrambe le esigenze ugualmente giustificate.

Queste sono le dichiarazioni di Gasser, il quale tuttavia non ha totalmente ragione, dato che l'obiezione riguardante il « foro privato » per la verifica del consenso dei Padri non è superata. Anche nella versione solo negativa era necessaria la definizione del limite tracciato dal consenso dei Padri.

Questa volta Gasser ha successo, ed i Padri conciliari accettano il testo della Deputatio de Fide con 515 voti *placet* ed 83 voti *placet-iuxta-modum*. Voti contrari non ce ne sono<sup>179</sup>.

Tuttavia la questione non è ancora chiusa. Rimangono da trattare le proposte di emendamento di quegli 83 vescovi che hanno

<sup>178</sup> Infatti, M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I. *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i. B. 1873, 1948<sup>2</sup>, nr. 383, fa riferimento alle descrizioni scientifiche della patrologia come mezzo per la determinazione del *consensus patrum*, giustificando completamente i timori di Manning, etc.

<sup>179</sup> GRANDERATH, II, 461.

votato con *placet-iuxta-modum*, dei quali si deve nuovamente occupare la Deputazione di Fede. La questione dell'interpretazione delle Scritture riguarda solo una proposta di emendamento che ha per oggetto l'eliminazione della precisazione restrittiva *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*. A giustificazione di tale proposta il suo autore ricorda che la Chiesa è l'infallibile interprete dell'intera Rivelazione Divina presente nelle Scritture e nella tradizione, senza eccezioni di contenuto. La competenza della Chiesa non deve quindi essere limitata come se non si estendesse anche ai temi non dogmatici. Anche se la presente formulazione non viene intesa in senso esclusivo, essa può dare adito a malintesi. Se si obietta che in ogni caso la totalità delle Sacre Scritture costituisce una *res fidei et morum*, e quindi non esiste alcuna limitazione delle competenze del magistero, allora proprio per questo tale frase è da considerarsi superflua. Se al contrario si considera l'interpretazione ecclesiastica delle Scritture come effettivamente vincolante solo *in rebus fidei et morum*, verrebbe spalancata la porta ad uno sfrenato arbitrio nell'interpretazione delle Scritture, e poi proprio in un periodo in cui il razionalismo definisce l'intera Bibbia come raccolta di fiabe mitiche.

Anche l'obiezione, secondo la quale l'infallibilità della Chiesa e di conseguenza anche il vincolo alla sua interpretazione delle Scritture si estende solamente fino alla *res fidei et morum*, viene respinta: la totalità delle Sacre Scritture costituisce *res fidei* e contiene la Parola di Dio, e per questo motivo è soggetta per intero al giudizio della Chiesa. La Deputazione non si è quindi attenuta al senso espresso dal Concilio di Trento<sup>180</sup>.

Dunque, il vescovo Principe Gasser deve confrontarsi con la suddetta obiezione e lo fa nella sua Relatio davanti alla Congregazione Generale del 19 aprile<sup>181</sup>.

Innanzitutto egli obietta, riguardo alla proposta di eliminare quelle parole, che queste sono state riprese proprio dalla dichiarazione tridentina. Per quello che invece concerne gli argomenti dell'autore, egli, cioè Gasser, è perfettamente d'accordo con lui sul diritto della Chiesa all'interpretazione delle Scritture. Ciò nonostante non può fare proprie le conclusioni tratte da tale diritto. O un'interpreta-

<sup>180</sup> Coll Lac VII 226.

<sup>181</sup> MANSI 51, 414-424, qui 420 s.

zione delle Sacre Scritture contravviene al dogma dell'ispirazione della Bibbia, oppure no. Nell'ultimo caso si potrebbe discutere liberamente al riguardo, mentre nel primo esiste una *res fidei* che deve essere interpretata seguendo il giudizio della Chiesa. Anche l'accusa di non essersi attenuti al senso della dichiarazione tridentina viene respinta da Gasser mediante un'approfondita analisi grammaticale del testo<sup>182</sup>. Per tutti questi motivi la Deputazione non considera l'obiezione e presenta il testo in forma invariata al Concilio per la votazione finale.

Quest'ultima ha luogo nel corso della Congregazione Generale del 24 aprile, che insieme all'intera costituzione *Dei Filius* approva all'unanimità anche il suo paragrafo fin qui esaminato<sup>183</sup>.

Dopo questo tentativo di ricostruire la storia del nostro paragrafo del Decreto, cerchiamo di effettuare un'interpretazione dei contenuti dello stesso, per vedere in che misura il testo si allontana dalla versione tridentina<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> GRANDERATH, II 467 s. mette in dubbio che Gasser, con questa interpretazione che ritiene liberi gli esegeti per la spiegazione di contenuti « non religiosi » delle Scritture, non abbia reso correttamente il senso di questo Decreto. Poiché tuttavia tali formulazioni non derivano dalla *Deputatio de Fide* bensì dal Tridentino, occorrerebbe trarre un chiarimento sul senso del passo direttamente dalla storia del Tridentino. Ma attenzione: Gasser senza dubbio riporta esattamente il senso del Tridentino!

<sup>183</sup> AUBERT, 226.

<sup>184</sup> Nel periodo successivo al Concilio si è sviluppata una discussione sul significato di entrambi i decreti conciliari, in particolare riguardo all'interpretazione della limitazione in *rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*. M.J. SCHEEBEN non aveva visto in essa un problema da discutere, né nel suo saggio apparso quando il Concilio era ancora in corso, *Erläuterungen zu der dogmatischen Constitution "de fide catholica"*, in: *Das ökumenische Concil vom Jahre 1869*, a cura di M.J. SCHEEBEN, II, Regensburg 1870, 217-286, qui: 236-238, né nell'*Handbuch der Katholischen Dogmatik*, I, nn. 279-284. Solo venticinque anni dopo il Concilio si solleva una controversia al riguardo: TH. GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae*, Friburgi 1892, 56-58; J.M.A. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile de Vatican*, I, Paris-Lyon 1895, 518-524; AE. SCHÖPFER, *Bibel und Wissenschaft*, Brixen 1896, 107-110; TH. GRANDERATH, *Zum tridentinischen und vatikanischen Decrete über die Auslegung der heiligen Schrift*, in: « Der Katholik » 78 (1898) 289-316; 385-411; I.B. NISIUS, *Über das Verhältnis der kirchlichen Lehrgewalt zur Schriftauslegung*, in: « Zeitschrift für katholische Theologie » 23 (1899) 282-311. In questa discussione non viene ancora tenuto conto del cambiamento di significato di *res fidei et morum* constatato da J. BEUMER solo in seguito. Cfr. anche J. SALAVERRI, *Norma dogmática de interpretación bíblica*, in: « Estudios Eclesiásticos » 45 (1970) 317-338. Il saggio offre una interpretazione del Vaticano I rispetto alla nostra questione, senza però occuparsi della letteratura secondaria. Non è di grande aiuto nemmeno P. NAU, *Le magistère pontifical ordinaire au premier concile du Vatican*, in: « Revue Thomiste » 62 (1962) 341-397 e: *De Doctrina Concilii Vaticani Primi*, Vaticano 1969, 161-220, che si occupa del nostro tema a pp. 171 ss.

Innanzitutto bisogna chiarire come il Concilio definisce il rapporto tra il suo Decreto e quello del Concilio Tridentino. A questo proposito esso usa il verbo *renovare*. Nelle Adnotationes allo schema di Franzelin si parlava di *innovare*, di *instauratio* e *explicatio* del Decreto Tridentino. Tutti questi concetti possono echeggiare nella formulazione finale come toni di sottofondo. Osservando l'esplicita dichiarazione d'intenti *hanc illius (sc. decreti Tridentini) mentem esse declaramus*, si può capirne il senso: sullo sfondo delle false interpretazioni, spesso menzionate, del Concilio Tridentino, le intenzioni della sua dichiarazione – riferite alla situazione modificatasi rispetto ad allora – vengono spiegate come segue.

Si tratta dunque di una « riscrittura » (*sit venia verbo*) di aggiornamento del Decreto Tridentino, e, poiché è effettuata da un Concilio Universale, della sua autentica interpretazione.

L'aggiornamento consiste solo nel fatto che ora non viene detto solamente come non deve essere un'interpretazione delle Scritture, ma viene dato anche un orientamento positivo: il significato delle Scritture che deve essere considerato vero è quello che la Chiesa ha stabilito e stabilisce.

Bisogna dare ragione a W. Kasper, quando riassume il senso del Decreto come segue: « L'interpretazione delle Scritture spetta alla Chiesa. Il suo giudizio è vincolante per la fede in senso positivo... La Chiesa non pretende di trarre con la sua interpretazione tutto il possibile dalle Scritture o anche da un determinato passo delle stesse; non discute che le Scritture possano avere anche un altro e più profondo significato. La dottrina della Chiesa non è quindi semplicemente identica a quella delle Scritture, e l'una non è assorbita totalmente dall'altra. Viene solamente detto che ciò che la Chiesa indica positivamente come dottrina delle Scritture, lo è realmente... »<sup>185</sup>.

Quale margine di libertà resta quindi, di fronte a questa interpretazione ecclesiastica, all'esegesi scientifica storico-critica? Non viene forse eccessivamente ristretto dall'autorità della Chiesa?

<sup>185</sup> W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (= Die Überlieferung in der neueren Theologie, a cura di J.R. Geiselman Bd. 5) Freiburg 1962, 420. Cfr. per l'insieme 413-422. Nel suo saggio *Schrift - Tradition - Verkündigung* in: *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, a cura di Th. FILHAUT, Mainz 1966, 13-41, KASPER non parla più né del Tridentino né del Vaticano I, ed espone anche un'interpretazione del problema quasi completamente contrastante con le sue affermazioni menzionate in precedenza.

Un tale timore si dimostra infondato, se si tiene presente lo sfondo della teologia contemporanea ed i suoi riflessi nei dibattiti conciliari. In effetti viene fatta una distinzione tra « interpretazione dogmatica delle Scritture », di competenza della Chiesa, e l'esegesi scientifica, di competenza degli studiosi. Se la prima ha la qualità di vincolo del magistero, la seconda è di natura privata <sup>186</sup>.

Con ciò si riconosce quindi all'esegesi storico-critica lo spazio di libertà che le spetta. La distinzione, fatta qua e là nelle discussioni conciliari e anche nella letteratura, tra contenuti religiosi e profani delle Sacre Scritture, per i quali occorreva rispettivamente l'interpretazione ecclesiastica e quella scientifica, era semplicemente arbitraria, inopportuna e quindi anche inattuabile. Tuttavia il Concilio stesso non la difende né la esige <sup>187</sup>.

Dai testi che riflettono il processo di formazione dell'opinione del Concilio in merito a tale questione – a cominciare dal parere di Martinelli fino agli interventi di Franzelin e di Gasser – emerge piuttosto un concetto totalmente diverso di interpretazione « dogmatica » delle Scritture. Gli esempi scelti mostrano che con ciò si intende quel processo di interpretazione attraverso il quale un determinato insegnamento di fede deve essere giustificato in base ad un determinato passo delle Scritture.

Questo accade ad esempio quando il Concilio Tridentino individua la prova dell'esistenza del sacramento dell'Estrema Unzione nella lettera di Giacomo 5, 14-16 <sup>188</sup>. Il significato e l'importanza di questo diritto dell'autorità magisteriale a tale interpretazione dogmatica è individuato correttamente da H.J. Pottmeyer, che scrive: « ...il Concilio vide nel rifiuto di un'interpretazione delle Scritture stabilita con la massima autorità dalla Chiesa la possibilità di mettere in dubbio la fedeltà della Chiesa alla Parola di Dio. Se i dogmi non si basano più sulle Scritture, allora viene privato loro il fondamen-

<sup>186</sup> Così dice I. PERRONE, *Praelectiones Theologicae*, II, Parisiis 1842<sup>12</sup>, 1109-1154, qui *Articulus II. De exegetica seu scientifica Scripturarum divinarum interpretatione*, 1140-1154. In questo articolo Perrone si occupa in modo esauriente dell'uso protestante dei metodi storico-critici. L'opera di Perrone è stata indubbiamente il testo teologico più letto nel XIX secolo, e quindi può essere vista come rappresentativa. KASPER, 152 ss. tratta purtroppo solo delle affermazioni di Perrone sull'interpretazione dogmatica ed autorevole delle Scritture da parte della Chiesa.

<sup>187</sup> Cfr. la controversia menzionata nella nota 182.

<sup>188</sup> Ciò accade nella 14ª seduta del 25 novembre 1551 (COD 686). Il canone corrispondente, che si riferisce esplicitamente alla lettera di Giacomo, *ibid.* 689.

to »<sup>189</sup>. Quindi, da questo punto di vista, il nostro decreto conciliare esprime in effetti il vincolo della dottrina ecclesiastica alle Sacre Scritture.

Poiché inoltre sono relativamente pochi i testi biblici presi in considerazione in tale modo dal magistero, il margine di libertà lasciato alla ricerca non è poi così eccessivamente ristretto.

Del resto non è nemmeno il caso di considerare questa decisione del Concilio sotto l'aspetto, attuale oggi come allora ed emotivamente carico, della libertà della scienza<sup>190</sup>. Una corretta valutazione del Vaticano I deve innanzitutto tenere conto della situazione intellettuale e culturale a cui il Concilio doveva rispondere.

Quindi, di fronte alla contestazione radicale del carattere rivelatorio delle Sacre Scritture da parte della critica razionalistico-liberale della Bibbia, occorre sottolineare l'origine divina della Bibbia stessa; un compito che, considerata l'influenza della scuola di Tubinga di Ferdinand Christian Baur († 1860) e le altissime tirature raggiunte dalle opere radicali di David Friedrich Strauss ed Ernest Renan, era di massima urgenza pastorale<sup>191</sup>. A questo scopo serviva naturalmente anche la dottrina del Concilio sulla corretta interpretazione delle Scritture.

Mentre da una parte il Concilio sottolinea l'autorità interpretativa della Chiesa, dall'altra viene dato spazio – sempre entro i limiti tracciati dalla fede della Chiesa – all'esegesi storico-critica, rendendo giustizia al carattere di incarnazione delle Sacre Scritture, in cui la eterna Parola di Dio viene espressa in una parola umana e storica. Perciò ogni pretesa di absolutezza o di unica validità del metodo storico-critico deve necessariamente capitolare di fronte al carattere di rivelazione divina delle Sacre Scritture. Viceversa questo viene negato de facto ogni volta che viene affermata la sufficienza del metodo storico-critico. A tale riguardo il decreto del Vaticano I sull'interpretazione delle Scritture rappresenta una difesa della Bibbia come rivelazione divina nei confronti del razionalismo e naturalismo di allora, ma ancora oggi molto diffuso.

Tuttavia, come viene descritta da questo Concilio la funzione della Chiesa nell'interpretazione delle Scritture?

<sup>189</sup> POTTMEYER, *Schriftauslegung* 109.

<sup>190</sup> Così fa ad esempio POTTMEYER, *Schriftauslegung* passim; tuttavia questa è soprattutto la tendenza di KÜMMERINGER.

<sup>191</sup> Cfr. *Bibliographie des oeuvres de Ernest Renan*, a cura di H. GIRARD - II. MONCEL, Paris 1923, 29-220, specialm. 84-93.

Esso definisce il *sensus, quem tenuit et tenet... ecclesia* come norma di interpretazione positiva, mentre il *consensus patrum* come norma negativa. Questo accostamento di passato e presente, *tenuit et tenet*, che appare già nel Concilio di Trento e viene ritrovato in tutte le fasi della genesi del nostro testo, è un chiaro riferimento alla tradizione. Il *sensus... ecclesiae* si manifesta quindi nei documenti del passato ecclesiastico come in quelli del presente. Con ciò si intendono ovviamente i Simboli ed i Decreti dei Concili, come anche le dichiarazioni ex cathedra dei Papi, insomma le autentiche dichiarazioni dottrinali della Chiesa.

Un'altra considerazione affiora necessariamente: ciò che oggi è *sensus, quem tenet...*, domani sarà quello *quem tenuit*. Ed entra quindi nella tradizione, che a sua volta consiste di tutte quelle proclamazioni dottrinali che una volta erano presenti ed ora sono divenute passato con effetti sul presente. In questo modo sembra definito anche il rapporto tra *Magisterium vivum* e tradizione – sotto tale aspetto. In entrambi i casi si tratta di insegnamento autentico della Chiesa – solo che in un caso si tratta della Chiesa del passato, e nell'altro della dottrina della Chiesa attuale. Tuttavia in ciascuno dei casi – occorre ripeterlo – si può trattare solo di dichiarazioni dottrinali nelle quali si esprime autenticamente la Chiesa come tale, e perciò attraverso gli organi autorizzati a farlo.

Ciò non riguarda assolutamente il singolo Padre della Chiesa, per quanto importante dal punto di vista teologico-letterario; il consenso dei Padri constatato non può differire da quel *sensus, quem tenuit et tenet... ecclesia*. Esso quindi rappresenta anche una norma di interpretazione negativa.

Con questi insegnamenti, il Vaticano I si pone in un rapporto di continuità ininterrotta non solo con il precedente Concilio Tridentino, ma con l'intera tradizione conciliare.

Dal suo studio appare chiaramente come la convinzione fondamentale – presente sin dall'inizio e radicata nella coscienza di una essenziale, profonda interdipendenza tra Chiesa, Scritture e Tradizione – che le Scritture devono essere interpretate nell'ambito della fede ecclesiastica, e cioè della tradizione, abbia trovato in circostanze storiche modificate la sua rispettiva espressione, adeguata al momento e tuttavia coerente nel contenuto. Nella discussione attuale sulla sufficienza od insufficienza dei metodi storico-critici nell'esegesi, le affermazioni dei Concili sulla correttezza interpretazione delle Scritture non dovrebbero restare ignorate.

**Pagina bianca**

# EN TORNO A LOS TÉRMINOS FEMENINOS CORRESPONDIENTES A LAS DESIGNACIONES (SACERDOS, EPISCOPUS, PRESBYTER) DE LOS SACERDOTES CRISTIANOS

Manuel GUERRA GÓMEZ

---

**Sommario:** I. Fuentes usadas - II. El término « sacerdos » en su doble género gramatical y sus femeninos rarísimos « sacerda, sacerdotia, sacerdotia » en los documentos no cristianos - III. Las designaciones femeninas correspondientes a los masculinos « sacerdos, episcopus, presbyter » y sus testimonio - IV. Naturaleza de estos helenismos - V. En torno a sus valores semánticos.

---

## I. Fuentes usadas

Para estudiar el uso de los posibles términos femeninos correspondientes a las designaciones (*sacerdos, episcopus, presbyter*) de los sacerdotes cristianos no hay sino un « método » o, según la etimología de esta palabra, « un camino conducente más allá, hacia » la meta prefijada, a saber, la lectura de todos los textos latinos, literarios o no. Resulta evidente que el recorrido de este « camino » sería descabellado e interminable y casi irrealizable. Pero todo camino tiene su atajo. El de éste es ciertamente árido, pero eficaz. Sin notable esfuerzo y sin apenas tiempo pueden conocerse las palabras usadas tanto por los autores literarios como en las inscripciones de cualquier tipo gracias a los léxicos, concordancias e índices.

Aunque inevitable, de poco sirve lamentarse de la penuria de instrumental léxico respecto de los documentos del latín cristiano, que ahora nos interesa. En los últimos años se ha dado un avance considerable. Mas su número es todavía muy deficiente y siempre por detrás de los léxicos e índices de las palabras de los textos latinos no cristianos. Si tenemos los de, al menos, 55 autores latinos no cristianos, aparte de los del *Corpus Inscriptionum Latinarum* y de

otras colecciones de inscripciones <sup>1</sup>, en cuanto a los autores cristianos sólo contamos con índices completos de sus palabras de siete escritores de cierta categoría <sup>2</sup>, aparte del N. Testamento en su versión jeronimiana o la *Vulgata* <sup>3</sup> y de los Códigos <sup>4</sup>. Los restantes índices son o incompletos o de autores sin apenas importancia y de obras más o menos breves <sup>5</sup>. Una aportación valiosísima es la de la Universidad Católica de Lovaina con su *Instrumenta lexicographica latina*, concordancia e índice de palabras en microfichas de 45 obras de autores medievales (CM = *continuatio mediaevalis*) y de la época patristica <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. su ficha bibliográfica en M. GUERRA, *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo 1987, 23-26.

<sup>2</sup> L. BERKOWITZ, *Index arnobianus*, Hildesheim 1967; W. DEN OORDE, *Lexicon Aeterianum*, Hildesheim 1963; AA. VV., *Thesaurus sancti Gregorii Magni*, Tournhout 1986 (ILL) (concordancia); N. HANSSON, *Textkritische zu Iuvenius mit vollständigen Index Verborum*, Lund 1950; P. TORDEUR, *Concordance de Paulin de Pella*, Bruselas 1973; R. DEFERRERI-J.M. CAMPBELL, *Concordance of Prudentius*, Hildesheim 1966; G. CLAESON, *Index Tertullianus*, I-III, París 1974-75: Siento no haber podido usar para este trabajo el de R.J. KINNAERS, *Vocabulary of St. Hilary of Poitiers...*, Washington 1935.

<sup>3</sup> ELTER-ETIENNE-GANTOIS, *Concordantiarum universae Scripturae sacrae Thesaurus*, París 1930.

<sup>4</sup> R. MAYR, *Vocabolarius Codicis Iustiniani. - Pars latina*, Hildesheim 1965; O. GRADENWITZ, *Heidelberger Index zum Theodosianus*, München 1973<sup>3</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. en M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 383-85 la ficha bibliográfica de los índices de algunas obras de los escritores arrianos, de Asterio, Ausonio, Beda, Boecio, Casiodoro, S. Cipriano, Draconcio, Hesiquio de Jerusalén, las Reglas monásticas así como el de las *Inscriptiones latinae christianae veteres*, Dublin-Zurich 1970 de E. Diehl, los índices ocupan el vol. III íntegro y el *appendix I*.

<sup>6</sup> Me limito a consignar los nombres de los autores. Cuando figura la sigla CM = *Continuatio mediaevalis* se trata de autores u obras de la Edad Media. Si no figura esa sigla pertenecen a la época patristica. Apponius, *Ars ambrosiana*, S. Augustinus, Beatus Liebanensis, (CM), Beda Venerabilis, Buchardus (CM), Donatus Ortigraphus (CM), Evagrius, Eterius Oxomensis (CM), Foebadius (CM), Gozechinus (CM), Hermannus de Runa (CM), S. Hieronimus, Johannes Scotus (CM), Leporius (CM), *Liber Quare* (CM), *Liber sacramentorum engolismensis* (CM), *Liber sacramentorum Augustodunensis*; Margareta Parete (CM), Paschasius Radbertus (CM), Petrus Cellensis (CM), S. Petrus Chrisologus, S. Petrus Damianus (CM), Petrus Venerabilis (CM), Primatius Hadrumetinus, Raimundus Lulius (CM), Ratherius Veronensis (CM), Rubricius (CM), Rudolfus de Lieberg, Smaragdus (CM), Victricius (CM), Victor Parisiensis (CM), Vincentius (CM), Willelmus Tyrensis, en total 45 libros.

He leído también los índices de palabras de los *Monumenta Germaniae Historica* (= MGH) en los numeros volúmenes de sus distantes secciones (*Concilia*, *Leges*, *Scriptores*, etc.).

## II. El término « sacerdos » en su doble género gramatical y sus femeninos rarísimos « sacerda, sacerdotia, sacerdotia » en los documentos no cristianos

En casi todos los campos semánticos ocurre como con los enjambres. Hay una palabra reina, acaparadora de casi todas las funciones y usos significacionales; en nuestro caso, o en cuanto al sacerdocio femenino, el término *τέρεια*. En torno a ella se percibe el revoloteo más o menos apiñado o frecuente de una serie de palabras de uso accesorio, especie de simples abejas; incluso algunas son como los zánganos activos sólo en ocasiones muy contadas, tal vez única. De ahí las 14 formas variantes en griego de esta palabra reina, que son modificaciones dialectales o simplemente ocasionales<sup>7</sup>.

En cambio el vocabulario latino carece de una palabra femenina, distinta de *sacerdos*, para nombrar a las sacerdotisas. Muy pocas veces y en época tardía éstas son designadas por términos de sufijos finales característicos del femenino: *sacerda*<sup>8</sup>, *sacerdota*<sup>9</sup>, *sacerdotia*<sup>10</sup>. Más reciente es *sacerdotissa* (de donde el castellano « sacerdotisa »), presente en un *scholion* de Lucano y en textos medievales. Por eso, sobre todo en las inscripciones, resulta aventurado, a veces imposible, discernir si *sacerdos* significa « sacerdote » o « sacerdotisa ». Conocemos también el diminutivo *sacerdotula*, pero nombra a la flaminia, ayudante de la flamínica, « sacerdotisa de Júpiter » junto con su esposo el *flamen dialis*<sup>11</sup>. También *sacerdus*, adaptación de *sacerdos*, *-tis*, a la segunda declinación, tiene género femenino, al menos en uno de sus usos no cristianos<sup>12</sup>. No es raro en algunos textos cristianos, si bien siempre con género masculino<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 26-27 y notas 14-26.

<sup>8</sup> CIL 8, 3307, 10575, 27737, inscripciones halladas en Africa; AE (= « L'Année épigraphique ») (1935) 34; BCH (= « Bulletin de Correspondence Hellénique ») (1893) 2000 n. 2; (1898) 223 n. 4.

<sup>9</sup> *Inscriptiones* apud Orell 1491 y 2184.

<sup>10</sup> CIG (= *Corpus Inscriptionum Graecarum*) 1754; CIL (= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 6, 37170.

<sup>11</sup> Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 28 ss.

<sup>12</sup> CIL 6, 502 y en M.J. VERMASEREN, *Corpus Cibellae Attidisque*, III, Leiden 1978, 231.

<sup>13</sup> Cfr. *Liber sacramentorum Augustodunensis* 1914, 7; 3344, 3; 2053, 1; 2178, 1 y varias veces más.

### III. Las designaciones femeninas correspondientes a los masculinos: « sacerdos, episcopus, presbyter » y sus testimonios

Por razones metodológicas y a fin de obtener una visión panorámica de las distintas designaciones usadas conviene espigar los testimonios en los que figuran. Una vez reunido un manojo, lo más completo posible, analizaré sus rasgos comunes y diferenciales tanto en la vertiente de su origen, helénico o no, como en la semántica.

#### 1. Ausencia del femenino de « sacerdos » en el latín cristiano

Los documentos, objeto de este estudio, no aplican a ninguna mujer cristiana una de las designaciones catalogadas como femenino de la palabra *sacerdos*. No queda descartado que en algún documento cristiano se llame *sacerda*, *sacerdota*, *sacerdotia*, *sacerdotula*, *sacerdotissa* a alguna mujer cristiana. No obstante, si se da, serán casos raros. Una cierta animadversión a su uso, así como al de *sacerdos* con significado femenino, reaparece en el hecho de que estos términos ni siquiera figuran cuando los autores cristianos hablan de las sacerdotisas que existieron en algunos grupos heterodoxos (montanistas, etc.). Claro que de ellas hablan preferentemente los SS. Padres griegos (S. Epifanio, S. Juan Damasceno, etc.). San Agustín recurre al abstracto *sacerdotium* cuando atribuye el sacerdocio ministerial a algunas mujeres montanistas<sup>14</sup>.

#### 2. Los términos (*episcopa*, *episcopia*, *episcopissa*) femeninos de « episcopus »

El sacerdocio cristiano se desmembra en dos grandes estamentos, a saber, el presbiterado y el episcopado. En nuestros días, aunque el Papa y los obispos poseen la plenitud del sacerdocio, si se preguntara a los simples fieles o a los no creyentes, a quiénes se aplica la designación « sacerdote » en la Iglesia, oiríamos en una proporción casi absoluta que a « los curas, a los presbíteros », y quizás en más de un caso con alcance exclusivo: sólo a los presbíte-

<sup>14</sup> AUG *Haer* 27 CCL 46, 303.

ros. En cambio, ocurría al revés en los primeros siglos de la Iglesia. Así, por ejemplo, en los escritos de S. Cipriano (mediados del s. III) la palabra *sacerdos* designa 82 veces al « obispo », 5 veces a los presbíteros. Prescindo de algunos pasajes, en los cuales ni el texto ni su contexto permiten discernir si se trata de sacerdotes-obispos o de sacerdotes-presbíteros <sup>15</sup>.

Los significantes femeninos: *episcopa*, etc., al menos a primera vista, son aptos para designar a la mujer dotada de la plenitud del sacerdocio cristiano si hubieran existido « obispos » femeninos o, si se prefiere, « obispas ». De suyo es la traducción que fluye como por la inercia mental. Pero, cuando figuran, nombran a la esposa del *episcopus*, u obispo, pues se manda: « El obispo (*episcopus*) casado viva con su esposa (*coniugem*) como con una hermana y gobierne la casa-familia (*domum*), tanto la propia como la eclesial <sup>16</sup>, con un comportamiento (*conuersatione*) santo de suerte que no dé lugar a sospecha alguna. *Episcopum episcopiam non habentem nulla sequatur turba mulierum* », o sea, por motivos de prudencia y a fin de salvaguardar su celibato se ordena que « las mujeres no sigan-acompañen al obispo que no tiene *episcopiam* », es decir, al no casado. « Los ministros de la Iglesia, ciertamente los clérigos encargados de servir al *episcopum* y de protegerlo (*custodire*), deben impedir a las mujeres extrañas la posibilidad de un trato frecuente » <sup>17</sup>.

Parece que puede concederse el mismo valor semántico a la *uenerabilis femina... episcopa*, que *hic rec(uis)cit in pace*, a saber debajo de la lápida sepulcral en la que figura este epitafio muy deteriorado e incompleto en Terni, localidad llamada *Iteramna* en la época romana, situada en la Umbría itálica <sup>18</sup>. Si es acertada la interpretación de sus últimas palabras *deb(os)ita in pace (Ol)ibr(io)* y la valoración de Diehl en la nota correspondiente habría que fecharlas en el año 491 o en el 526, datación ciertamente muy hipotética. Si se acepta sería la presencia más antigua de cualquiera de las

<sup>15</sup> Cfr. sus citas en M. GUERRA, *Los sacerdotes cristianos y el sacerdocio de las religiones no cristianas...*, « *Communio* » 13 (1972) 852-54.

<sup>16</sup> *Ecclesiasticam*. Probablemente « clerical » es su traducción más acertada cfr. M. GUERRA, *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*, Pamplona 1987, 51 ss.

<sup>17</sup> Conc. Tours (a. 567) can. 13-14 en CCL 148 A, 181; MGH (= *Monumenta Germaniae Historica*) *Concilia* 1, 125.

<sup>18</sup> CIL 11, 4339 = E. DIEHL, *Inscriptiones...* 1, 1121.

palabras femeninas, objeto de este estudio. El mismo alcance semántico tiene sin duda la palabra *episcopissa* en un documento de otra naturaleza: (*episcopus*) *dormiuit cum episcopissa*<sup>19</sup>.

### 3. Los términos femeninos de « presbyter »

Son más frecuentes los textos que atestiguan la existencia de mujeres, nombradas por términos femeninos del masculino *presbyter*. Aparte del mayor número de presbíteros, se debe probablemente a que la legislación eclesiástica o, al menos, la praxis eclesial permitió más fácilmente y durante más tiempo el acceso de hombres casados al presbiterado que al episcopado.

#### a) « Presbytera »

Este término es el femenino normal de *presbyter* tanto en latín como en el correspondiente adjetivo griego: *πρεσβύτερος*, *πρεσβυτέρα*, *πρεσβύτερον*. No pretendo describir su evolución semántica que apunto en otro apartado. Quiero fijarme sobre todo en los casos en los que pudiera aludir a alguna mujer « sacerdotisa » o poseedora del sacerdocio ministerial.

Un « presbítero » dice que no ha « conocido » a ninguna otra mujer desde que « el Señor la había llevado a su seno (*sibi... Dominus tulerat*) » a su *presbyteram* o sea, desde la muerte de su esposa. Y esto aunque una vez, a imitación de S. Benito, tuvo que recurrir al método de las órtigas para ser fiel en el recuerdo a lo que *deuotamente Deo uoverat, quod nullam ultra cognosceret feminam*<sup>20</sup>. Otro *presbyter*, natural de la región de Nursia o residente en ella, según el abad Esteban, « desde el día de su ordenación (*ordinatio*) » quiere « *presbyteram suam* (a su esposa) como a una hermana » al mismo tiempo que « estaba prevenido (*cauens*) » contra ella « como si fuera un enemigo ». « Jamás le permitía acercarse a él bajo ningún pretexto y había prescindido de cualquier familiaridad con ella »<sup>21</sup>.

El *concilium Autissiodorense* o de Auxerre (Francia), celebrado entre los años 561-605, urge la continencia de quien se ordene

<sup>19</sup> En *Actus Pontificum Cenomanis in urbe degentium*, cn. 29 (s. XI) (edic. G. BUSSON-A. LEDRU [1901] 355 [Archives hist. du Maine, 2]).

<sup>20</sup> Cosmas Pragensis (s. XI), Chron. Broem. 3, 62 MGH, *Scriptores* 9, 131-32.

<sup>21</sup> GREG. MAGN *Dial* 4, 11 (12) ML 77, 336; SC (= Sources Chrétiennes) 263,

presbítero. Pues decreta: « No está permitido a un presbítero (*presbytero*), una vez ordenado (*post acceptam benedictionem*)<sup>22</sup> dormir con su esposa (*cum presbytera sua*) en el mismo lecho »<sup>23</sup>. Lo mismo se establece en el sínodo de Orleans del año 541, canon 17, y en el canon 21 de Mâcon, año 581-83<sup>24</sup>. El mismo significado tiene en otros documentos de condición distinta<sup>25</sup>.

Las esposas de los presbíteros estaban obligadas a vivir continentales no sólo durante la vida de sus esposos, sino incluso tras su muerte. Así consta en algunos decretos sinodales. Lo estatuye, por ejemplo, el sínodo romano del año 721: « I.— *Si quis presbyteram duxerit in coniugium, anathema sit*<sup>26</sup> así como el del año 743:... *ut presbyteram, diaconam, nonnam* (viuda, religiosa) *aut monacham* (de donde proviene la palabra “monja”) *uel etiam spiritualem commatrem* (= “comadre espiritual” o “madrina”, con la cual no puede casarse el “padrino” del mismo bautizado o bautizada) *praesumat nefario coniugio copulari* »<sup>27</sup>. Antes, entre los años 561-605, lo había establecido el sínodo de Auxerre en su cn. 22, si bien no emplea el término que interesa en este estudio: *Non licet relicta presbyteri nec relicta diaconi nec subdiaconi post eius mortem* (después de su muerte) *maritum accipere*<sup>28</sup>, donde *relicta* se refiere sin duda a la llamada *presbytera* en el canon inmediatamente anterior, transcrito en la nota 23.

Nada nuevo añade una inscripción de no fácil interpretación, hallada en Tropea (Calabria): *B(ona)e m(emor)iae s(acrum). Leta presbitera / uixit ann. XL / quei benefecit maritus / precessit in pace pridie / idus maias*<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Obsérvese la fluctuación terminológica. Aproximadamente S. Gregorio Magno llama *ordinatio*, este sínodo *benedictio*, a la misma realidad, la ordenación sacerdotal del presbítero.

<sup>23</sup> Cn. 21 ML 72, 765; MGH *Concilia aevi Merovingici* 181 (*Leges* III, 1); CCL 148 A, 268.

<sup>24</sup> MGH *Conc. aev. Merov.* 91 y 158; CCL 148 A, 136, 225.

<sup>25</sup> Por ej. L. SCHIAPARELLI, *Codice diplomatico Longobardo*, I-II, Roma 1929-1933 en I, n. 35 p. 125 (año 724, Lucca); II, n. 219 p. 253 (a. 768, Lucca).

<sup>26</sup> MANSI, *Sacrorum conciliorum...* 12, 263. En el n. II se establece lo mismo para la *diacona* o esposa del diácono.

<sup>27</sup> MGH *Conc* 2 (*Concilia aevi Karol.*, pars I) 13.

<sup>28</sup> MGH *Conc. aevi Merov.* 181.

<sup>29</sup> Cfr. J.B. DE ROSSI, « *Bulletino di Archeologia Christiana* » (1877) pl. VII, 4 y pp. 88-94; CIL 10, 8079; E. DIEHL, *o.c.*, 1, 1192.

## b) « Presbyteria »

Según la disciplina de la Iglesia romana, desde un tiempo relativamente temprano (s. iv), los presbíteros, evidentemente mucho menos el obispo, o no estaban casados antes de su ordenación o, si lo estaban, debían vivir continentes a partir de su ordenación, según se verá en otro apartado. Sus esposas moraban con « la criada (*mancipiola*) » de su esposo, a veces en un convento. Ellos, a partir de su ordenación, debían « estar y dormir separados y solos (*segregatim solitarii*) en su celda (*in cella*) », dedicados a la oración (*orent*). Por eso el sínodo de Tours (año 567) añade a continuación la pena correspondiente a quien infrinja esta norma y práctica. « Si se encontrare a un presbítero (*presbyter*) *cum sua presbyteria* (i. e. con su esposa) o a un diácono con su *diaconissa* o a un subdiácono con su *subdiaconissa*, permanezca excomulgado (*excommunis*) durante un año entero y depuesto (*depositus*) de todo cargo-tarea clerical (*ab omni officio clericali*) ». Debe vivir con y entre los laicos (*inter laicos se observare cognoscat*). No se le autoriza sino una sola excepción, la de reunirse con « los lectores en el coro de los cantores. Los *archipresbyteri* (arciprestes), que no hagan observar estas normas, deben ser recluidos por su obispo en una celda y ayunar durante un mes a pan y agua »<sup>30</sup>.

El esquematismo de una inscripción africana apenas permite sacar conclusiones<sup>31</sup>: *Martia presbuteria ferit oblata Olebrio par(i)ter) et Nepote*. En las notas correspondientes Diehl observa con acierto que *Nepote* es dativo por *Nepoti* y que *pariter* puede leerse también *paria* así como la equivalencia de *ferit* y *fert*. En cambio concede valor adjetival a *presbuteria*, o sea, *presbyteria*, concertado con *oblata*, es decir « ofrendas presbiterales ». No obstante, la colocación de las palabras, la posible lectura de *paria* – adjetivo concertado con *oblata* –, y la *lectio* o, mejor, *interpretatio difficilior* de *presbyteria*, mucho más raro que su sinónimo *presbytera*, me inclinan a conceder este significado a *presbyteria*. He aquí la traducción: « Marcia presbítera ,(esposa de un presbítero) lleva ofrendas iguales a Olebrio y a Nepote ». Pero seguimos sin conocer la función o el cargo de los dos destinatarios: « Olebrio y Nepo-

<sup>30</sup> Cn. 19-20, en CCL 148 A, 184; MGH *Conc* 127-28.

<sup>31</sup> E. DIEHL, *o.c.* 1, 1191.

te » y la condición de la oferente, o sea, el valor semántico de esta *presbyteria*, llamada Marcia, aunque presumiblemente se trata de la esposa de un presbítero.

c) « Presbyterissa »

Sin la « y griega », huella residual de su origen griego hasta por su mismo nombre, figura en la lápida sepulcral de « *Iulia Runa presbyterissa*, que descansó en paz tras 50 años de vida (*uixit annis L*) », enterrada en la basílica de S. Agustín de la ciudad donde éste fue obispo: *Hipporegius* o Hipona. El esquematismo lapidario de este epitafio, como en tantas otras inscripciones, no permite concluir nada acerca de su significado preciso ni ningún otro dato a no ser su nombre « Julia Runa » y que era *presbyterissa*, a juzgar por su transcripción en la fuente usada por mí <sup>32</sup>.

Una rúbrica del *Ordo romanus* 36 (manuscrito Saint Gall 614, segunda mitad del s. IX) supone la existencia de una bendición especial para las *presbyterissae* y las *diaconissae*: *Similiter etiam femine diaconissis et presbyterissis, qui eodem die benedicuntur* <sup>33</sup>. No resulta dificultosa su traducción aunque el copista simplifica en « e » el diptongo « ae » del nominativo plural (*feminae*) y cambia el género femenino (*quae*) del relativo por su masculino (*qui*): « Del mismo modo (como el pueblo a los presbíteros y a los diáconos) también las mujeres a las presbiterisas y a las diaconisas, las cuales son bendecidas en el mismo día ». En este texto tanto las diaconisas como las presbiterisas parecen designar a dos estamentos de la Iglesia, a saber, al de las diaconisas y al de las viudas. Estas debían tener más de 60 o de 50 años según diferentes documentos. De ahí que fueran llamadas también *presbyterissae* en su sentido primero. Existen ya desde los primeros documentos cristianos (S. Pablo, S. Ignacio de Antioquía, Tertuliano, etc.), aunque con una naturaleza y funciones no siempre concordantes. Al imponerse las diaconisas, las viudas fueron como desdibujándose. Desde el s. V se asemejan cada vez más a las vírgenes y a las religiosas (monjas), o sea, a un estado de vida consagrada. Incluso visten un hábito especial, el *uestis uidualis*, impuesto por el obispo no en la iglesia, sino en el *secretarium*,

<sup>32</sup> I. PEROLLI, *Il sacerdozio comune nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Roma 1975, 125-26.

<sup>33</sup> Cfr. MABILLON, *Ordo romanus* IX, p. 91 en *Musei italici* II, *complectens antiquos libros rituales sanctae ecclesiae romanae*, Paris 1724, 91 n. 2.

especie de sacristía o, mejor, despacho anejo al templo, en el cual los sacerdotes recibían a los fieles para atender a sus consultas y necesidades<sup>34</sup>. En esta época (s. IX) las diaconisas habían perdido también casi todo su vigor no solo en Occidente, donde nunca lo tuvieron, sino incluso en Oriente<sup>35</sup>. El texto y su contexto, tal como se halla en Mabillon (l.c.) habla de la ordenación de presbíteros en la basílica de S. Pedro (Roma) por el Papa. Una vez finalizadas las ceremonias, se salía de la basílica y se recorrían las calles y plazas, engalanadas con coronas de laurel y con lienzos o colgaduras, por las que se iba a las iglesias titulares de los nuevos presbíteros. El Papa iba montado en un caballo blanco. Le acompañaban los recién ordenados. El pueblo que le precede y le sigue « le canta *laudem* (una serie de loas o alabanzas). *Similiter etiam diaconissae et presbyterissae, quae eodem die benedicuntur*. Mabillon, tal vez por no ver como unir *femine* con *presbyterissae* ni tampoco con *presbyterise et diaconise* (sic) suprime *femine* y pone las dos designaciones en nominativo en vez de dativo convirtiéndolas en sujeto, no en destinatarias de los *laudes* o « loas »<sup>36</sup>.

#### IV. Naturaleza de estos helenismos

Una vez recogido el haz de textos, conviene analizarlos a fin de perfilar sus contornos semánticos y matizar su alcance. Al mismo tiempo, en la medida de la posible, hay que descubrir el origen de estos términos y tratar de ver cómo se introdujeron en el vocabulario del latín cristiano, o sea, si existían ya fuera del mismo, si son helenismos y en qué medida, etc.

##### 1. *El significante y el significado, constitutivos del signo lingüístico, o la vertiente léxica y semántica de los helenismos*

La palabra, como cualquier otro signo, nos hace saltar a una realidad distinta. Por eso consta de significante y de significado, que se asocian en la vida verbal y se evocan mutuamente. El significante,

<sup>34</sup> Sínodo de Orange I (a. 441) can. 26 (27) CCL 148, 85, 104-107. Sobre las viudas cristianas cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 462-69.

<sup>35</sup> Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 420-43.

<sup>36</sup> *Presbyterissa* figura también en *Traditions Eberpergenses* (a. 934) n. 82, edic. A.F. OPELE, *Rerum Boicarum scriptores*, II, Augsburg 1763, 28.

en su doble aspecto hablado y escrito, es el sonido físico más la imager acústica oída o leída.

El significado es el concepto que comunica el significante más todas las adherencias psíquicas que le acompañan (imágenes, emociones, sentimientos, etc.).

Los barbarismos o palabras, etc., tomadas de otros idiomas, en este caso los helenismos o términos griegos incorporados al latín, pueden serlo en su totalidad, es decir, en cuanto signo lingüístico con su doble vertiente, a saber, el significante y el significado. Son los llamados « helenismos léxicos » o « lexicográficos », que afectan directamente al significante e implícitamente al significado. El segundo tipo de helenismos, o sea, los « semánticos » o « semasiológicos » afectan sólo al significado. Son los que vierten un significado nuevo desde un término griego a una palabra latina ya existente, que ve incrementada así su polisemia. Así, por ejemplo, el término *episcopus* es un helenismo ciertamente semántico, pues solamente en el cristianismo designa a los miembros del colegio director de cada comunidad cristiana local<sup>37</sup>. Este significado tiene, por ejemplo, en la traducción latina de la carta de S. Clemente Romano a Los Corintos (s. II), así como en las traducciones latinas del N. Testamento, etc. Cristiano es también su otro significado, el que se ha impuesto con categoría de tecnicismo, a saber, el que expresa la cabeza monárquica de una iglesia local o diócesis, integrada por varias comunidades, significado que aparece en las cartas de S. Ignacio de Antioquía, tanto en su original griego como en sus versiones latinas<sup>38</sup>. ¿Pero su significante: *episcopus* fue rehecho o inventado por los cristianos en el molde del griego: ἐπίσκοπος o existía ya en el vocabulario del latín no cristiano? En cualquiera de estas dos hipótesis es un helenismo léxico, pero sólo en la primera será un helenismo cristiano. Si los griegos prefirieron los neologismos semánticos, los latinos se inclinan por los léxicos, los cuales suelen predominar entre gentes de escasa formación y de bajo nivel cultural, ya que no suelen diferenciar el significante y el significado; consideran el signo lingüístico o la palabra como un monolito.

<sup>37</sup> Sinónimo de *presbýteroi*, *hegoúmenoi*, etc., cfr. M. GUERRA, *Episcopos y presbíteros (Evolución semántica de estos términos desde Homero hasta el siglo II después de Jesucristo)*, Burgos 1962, 279-377.

<sup>38</sup> M. GUERRA, *o.c.*, 265 ss.

2. « *Episcopa, episcopia, episcopissa, presbytera, presbyteria, presbyterissa* », términos forjados en la matriz latina, aunque derivados, filiales, de sendos helenismos: « *episcopus* » y « *presbyter* »

Los barbarismos más frecuentes en latín son los helenismos o los términos tomados del griego e incorporados a la lengua latina por medio de su transcripción. No pasan mediante la transliteración o sustitución de cada letra griega por su correspondiente latina ni mediante la traducción de su significado<sup>39</sup>. La transcripción consiste en completar la transliteración con su adaptación a la fonética y a la morfología específicas del latín. Así, por ejemplo, ἐπίσκοπος y πρεσβύτερος, que trasliterados serían *epískopos*, *presbýteros*, si se transcriben originan las palabras latinas *episcopus* y *presbyter*, traducidas: « inspector, suprintendente, el que mira sobre (a favor o en contra...) » y « el de más edad que..., anciano, etc. ». Morfológicamente pueden servir de paradigmas de las dos modalidades de la segunda declinación latina.

Por razones de brevedad y de claridad considero oportuno resumir en una serie de puntos las conclusiones relativas a esta cuestión.

1) *Episcopus* y *presbyter* son préstamos recibidos del griego por transcripción, o sea, helenismos en la doble vertiente léxica y semántica de estas palabras.

2) Como en general todos los helenismos de esta clase, por ej. *apostolus*, *apostata*, *baptisma*, *charisma*, *ecclesia*, *propheta*, etc., se incorporaron muy pronto al latín cristiano, resultado de un proceso preliterario, o sea, se forjaron en el latín vulgar cristiano. No se trata de neologismos elaborados por la creatividad de un autor determinado y aceptados más o menos rápidamente por todos<sup>40</sup>. Uno y otro

<sup>39</sup> Cfr. M. FERNANDEZ GALIANO, *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Madrid 1961, 7 ss.; M. GUERRA, *Diccionario morfológico del N. Testamento (Diccionario y análisis morfológico de todas las palabras del N.T., incluidas las del aparato crítico)*, Burgos 1987<sup>2</sup>, en el capítulo dedicado a la *Transcripción de los nombres propios griegos del N.T. al castellano*.

<sup>40</sup> Cfr. CHR. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, I, Roma 1961, 23, 42 ss., 88 ss., 104 ss., 117, 237 ss.; P. PUENTE SANTIDRIAN, *La terminología de la resurrección en Tertuliano (con un excursus comparativo de ésta con la de Minucio Félix)*, Burgos 1987, 33-50, 54-56, 331-42.

término aparecen ciertamente en Tertuliano <sup>41</sup> y con anterioridad en la traducción *Vetus latina* de la Biblia así como en la traducción de la carta de S. Clemente Romano a los cristianos corintios, escrita en griego en torno al año 90 y traducida al latín muy poco después en la primera mitad del s. II, a lo más tarde, a mediados de este siglo <sup>42</sup>.

Por tanto puede afirmarse su aparición en las primeras comunidades cristianas de habla latina, probablemente en las del tiempo apostólico, o por lo menos, en las inmediatamente posteriores. Sin duda originariamente pertenecieron al latín bíblico (textos del N.T. en los que figuran ambos términos y a su uso en la predicación, etc.). Desde él saltaron, ya desde los inicios, al recinto más amplio del latín cristiano, al llamar así los primeros convertidos de Roma, etc., a los directores de su comunidad.

3) Una vez incorporados al latín, *episcopus* y *presbyter* generaron una constelación de palabras específicamente latinas, aunque con frecuencia conforme a un modelo griego, por ej. *episcopalis* <sup>43</sup> = « episcopal » (gr. ἐπισκοπικός), *episcopium*, *episcopatus* (al margen de ἐπισκοπή) *coepiscopus*, *episcopa*, *episcopia*, *episcopissa*, etc.; *presbyterium* (gr. πρεσβυτέριον), *presbyteratus*, *compresbyter*, *presbyteria* (gr. πρεσβυτέρα), *presbyteria*, *presbyterissa*, etc.

4) *Episcopa* y *presbyteria* son fruto de la evidente y más elemental adaptación de los masculinos *episcopus* y *presbyter* al femenino latino, sustantivo el primero y adjetivo sustantivado el segundo.

5) Respecto de *episcopia*, *presbyteria* y *sacerdotia* (este último término, presente en el latín no cristiano) resulta sintomática la infijación de la « i » entre el radical y la desinencia femenina -a. La coincidencia de su morfema final con el de los neutros en plural (nominativo, acusativo y vocativo en -a) ayuda sin duda a explicar la formación de estos términos. De hecho existen en latín los neutros

<sup>41</sup> Escribió su primera obra en torno al año 190 y la última antes del 220. Sobre sus palabras cfr. su *Index* ya citado.

<sup>42</sup> *Episcopus* (1 Clem cap. 42) et passim; *coepiscopus* (1 Clem 49, 1, 3; 50, 1, 1); *episcopatus* (1 Clem 49, 1, 4); *presbyter* (1 Clem 49, 1, 3, cfr. también 1, 4; 2, 5); *compresbyter* (1 Clem 49, 1, 3); *presbyterium* (1 Clem 49, 2, 1). La presencia de tantas palabras de la misma raíz o familia indica su arraigo, o sea, que su uso viene de tiempo atrás, o sea, del s. I. En cambio διάκονος es traducido siempre por *minister*, también en la fórmula estereotipada *episcopi et ministri* (1 Clem 42, 4-5) u « obispos y diáconos », presente ya en el N. Testamento (Phil 1, 2). Más tarde el término latino *minister* quedó desplazado por el helenismo *diaconus*.

<sup>43</sup> Aparece por vez primera en S. Hilario de Poitiers (s. IV).

*sacerdotium* y *presbyterium* así como el más raro, más tardío, y por lo mismo, menos conocido, *episcopium* <sup>44</sup>.

El origen de estos términos debe ser atribuido a un desarrollo latino, no a influencia griega, que, de darse, habría sido posible sólo en *presbyterium* por existir el griego neutro *πρεσβυτέριον* al menos desde la primera década del s. II (cartas de S. Ignacio de Antioquía) con el mismo significado que el latino *presbyterium* en el léxico cristiano. No existe el neutro griego, que hubiera podido influir en la génesis del neutro latino *episcopium* y del femenino *episcopia*. En cambio, al menos en algún texto latino <sup>45</sup> parecen confundirse estos dos términos. Su sinonimia, en algunas de sus acepciones, confirma el fácil influjo del uno en la formación del otro. Por su parte *sacerdotia*, como todos los derivados de *sacerdos*, *-tis*, son palabras específicamente latinas sin correspondencia posible con algún término griego.

6) Los femeninos en *-ia*, como *sacerdotia*, *episcopia* y *presbyteria*, son relativamente frecuentes en las versiones de la *Vetus latina* (s. II). Por lo mismo probablemente pueden erigirse en modelo del influjo del latín bíblico en el latín cristiano, del cual aquél es una parte y como su núcleo determinante <sup>46</sup>.

7) A juzgar por los documentos conocidos por mí, de las formas femeninas estudiadas, son *sacerdotissa*, *episcopissa* y *presbyterissa* las últimas en aparecer. Aquí cabe ciertamente el influjo griego. Pues el sufijo *-issa* es la transcripción latina del griego *-ισσα*, presente por ej. en *ἱερίσσα* = « sacerdotisa », *διακόνισσα* (= « diaconisa »), términos relativamente tardíos también en griego <sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Significa « residencia-casa del obispo con o sin espacios anejos – jardín, huerta, etc. – »; episcopado; diócesis, etc., cfr. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954; J.F. NIEDERMEYER, *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976, s.v. *episcopium*.

<sup>45</sup> En una carta del Papa Nicolás I a Pedro, obispo de Emilia, que se quejaba de las intromisiones del arzobispo de Ravena (noviembre del a. 861) se usa *episcopia* como sinónimo de *episcopium*: *Plebes quoque uestras et titulos ac cortes atque monasteria episcopiae* (genitivo de *episcopia uestrae* (algunos manuscritos usan *episcopii*, – genitivo de *episcopium – uestri*) *pertinentia a gubernatione uestra illum asseruistis alienare et sibi subiacere...*, *uos compelli ab eo episcopia* (acusativo plural de *episcopium*) *uestra deserere* (MGH *Epist* 4, 615).

<sup>46</sup> Este fenómeno ha sido puesto de relieve en la ponencia *El latín bíblico y el latín cristiano...* de Olegario García de la Fuente y en la comunicación *Los cambios de género gramatical en las antiguas versiones de la Biblia* de Francisco González Luis en el *Símpoio sobre el latín cristiano*, Madrid, nov. 1987, de próxima publicación.

<sup>47</sup> Por ejemplo el último término figura por vez primera en el cn. 19 del concilio I de Nicea (a. 325). Está presente también en los textos propios de las

8) La cristalización de las tres palabras femeninas, capaces de designar al sacerdocio femenino en sus portadoras y sus dos grados cristianos han obedecido a unos ejes perfectamente simétricos, síntoma probable no de un desarrollo paralelo y sincronizado, sino del influjo de un término sobre los restantes. El grupo *sacerdos* aparece en el latín cristiano de las regiones norteñas de Africa; el del episcopado y del presbiterado pertenecen sólo al cristiano.

*sacerda-sacerdota* ..... *sacerdotia*.....*sacerdotissa*  
*episcopa* ..... *episcopia* .....*episcopissa*  
*presbytera* ..... *persbyteria* .....*presbyterissa*

9) Los términos, objeto de este estudio, se gestaron en el seno de las comunidades cristianas, ciertamente en época tardía. A juzgar por los testimonios conocidos por mí nacieron a mediados del s. VI o, si se prefiere, en el s. VI. Los documentos del sínodo de Tours, año 567, son como el certificado del nacimiento o, mejor, la partida de bautismo de los términos *episcopia*, *presbyteria*; los del sínodo de Orleans (a. 541) y Auxerre (a. 578) la de *presbytera*.

Los documentos desconocidos pueden alterar las fechas consignadas, aunque intuyo que no lo harán de modo llamativo. Así, por ejemplo, la aparición de la palabra *episcopa* se remonta al a. 491 o al 526, si tienen fundamento la lectura e interpretación que Diehl hace de una inscripción <sup>48</sup>.

10) En cuanto a la localización geográfica de los términos estudiados o su difusión, figuran en documentos de las Galias (Francia, etc.), de Italia y de Africa. No he hallado ninguno de estos términos femeninos en textos, literarios o epigráficos, de Hispania, o sea, de España y de Portugal. ¿Habrà que atribuir esta ausencia solamente a la carencia de instrumental lexicográfico? Cuando en los concilios visigóticos e hispanos romanos se habla de « la esposa » de los obispos y de los presbíteros, se emplea al genérico *uxor*, etc. <sup>49</sup>.

*Constituciones apostólicas* (a. 380). En los pasajes paralelos de la *Didascalia* (primera décadas del s. III) y en los autores de los tres primeros siglos se usa ἡ διάκονος y γυνή διάκονος, cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 420 nota 28.

<sup>48</sup> Véase 3.2. de este estudio.

<sup>49</sup> Cfr. G. MARTINEZ DIEZ-F. RODRIGUEZ BARBERO, *La colección hispana...*, III-IV, Madrid 1982-84; J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.

### 3. ¿Helenismos de origen cristiano?

No cabe hablar en este apartado o epígrafe de los femeninos de *sacerdos*, pues tanto esta palabra, la masculina, como todas sus femeninas, ya consignadas, son de origen e índole específicamente latinos y además se forjaron en el latín no cristiano. En cambio, los femeninos correspondientes a *episcopus*, y a *presbyter* se formaron en la matriz del latín cristiano. Quien desee catalogarlos como helenismos, debe aclarar que, a la más, lo son en cuanto filiales o derivados de sendos helenismos, a saber, los masculinos *episcopus* y *presbyter*. Podría comparárselos con unos mexicanos de nacimiento y ciudadanía, pero hijos de unos emigrantes españoles, nacionalizados en México. Son términos realmente latinos, pero su significante presenta unos rasgos que no coinciden del todo con los latinos dotados de pureza total etimológica y de formación.

*Presbyter* es ciertamente un helenismo léxico y semántico. El término griego correspondiente o su significante es una palabra originaria y específicamente griega, pero un hebraísmo semántico en cuanto a su significado<sup>50</sup>. Se afirma también por todos los tratadistas del latín cristiano que *episcopus* es un helenismo cristiano en su doble vertiente, la léxica y la semántica<sup>51</sup>. Ambos términos son catalogados como « cristianismos directos », o sea, préstamos recibidos directa e inmediatamente del griego cristiano en su totalidad (significante y significado) por los cristianos latino-hablantes. Más aún, según el prof. Manuel Díaz y Díaz, si un autor pagano usa los cristianismos directos, por ej., *episcopus*, *diaconus*, podemos estar seguros de que los toma del ámbito cristiano y con el significado cristiano. Lo ha afirmado tomándolo de Jos. Schrijnen, fundador de la escuela de Nimega. Con palabras de Christine Mohrmann<sup>52</sup>, la lengua latina común recibe de la especial (la cristiana) varias palabras, por ej. *episcopus*, *ecclesia*, *martyr*, con su significado específicamente cristiano.

Pero el significante, lo audible y lo legible, de *episcopus* se incorporó al latín también fuera del cristianismo. Es cierto que los

<sup>50</sup> Cfr. M. GUERRA, *Episcopos y presbyteros...*, Burgos 1962, 362 ss.

<sup>51</sup> Cfr. CHR. MOHRMANN, *o.c.* 23, 42, 89, 117; A. BLAISE, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955, 14; G. CALIO, *Il latino cristiano*, Bolonia 1965, 53; L. LEONE, *Latinità cristiana*, Lecce 1971, 15.

<sup>52</sup> *Le latin commun et le latin des chrétiens*, « Vigiliae Christianae » 1 (1947) 1 ss.; reproducido en *Etudes sur le latin des chrétiens*, III, Roma 1965.

autores no cristianos ya en el s. iv, por ej. Amiano Marcelino, toman esta palabra del vocabulario cristiano y con el significado cristiano <sup>53</sup>. Pero en otros casos, sobre todo en textos epigráficos, no ocurre así. Cuando Cesar pasó el Rubicón, Pompeyo abandonó Italia. En este enfrentamiento y guerra civil, Cicerón se inclinó por Pompeyo, quien le nombró « ἐπίσκοπον, *ad quem delectus et summa negotia referatur* » <sup>54</sup>, o sea, le concede el cargo de « superintendente », « superdelegado » de Campania, fértil región situada a ambos lados del golfo de Nápoles. Cicerón, en este texto, usa *episcopus*, pero en su original griego. El empleo ocasional de palabras griegas puede obedecer a la mayor confianza, a la mayor intimidad; a veces, al afán ciceroniano por compensar la *patrii sermonis egestas* y, en nuestro caso, atendidas las circunstancias, tal vez a la necesidad de ocultar el alcance del nombramiento a los no iniciados en griego.

La palabra, que Cicerón emplea en su escritura originaria, pasó al latín por transcripción en documentos no cristianos, y ciertamente no en su sentido genérico, sino en el técnico, pues es la designación de varios funcionarios. En Niza los amigos dedican una lápida honorífica a C. Memnio Macrino, en la cual recogen los cargos desempeñados por el homenajeador, por ej. *duumvir* de Marsella, *agoneteta* y *episcopus* de Niza <sup>55</sup>. Ocurre así incluso cuando el uso cristiano de *episcopus* era conocido. El jurista Carisio, que escribió *De muneribus civilibus* en la primera mitad del s. iv d.C., designa con el término *episcopus* a quienes desempeñan unos *munera personalia* determinados. *Episcopi*, define, *qui praesunt pari et ceteris uenialibus rebus, quae muneribus funguntur*, una especie de ediles y encargados del suministro e inspección de los víveres, etc. <sup>56</sup>.

El significado básico o etimológico de *episcopus* y del griego originario, a saber, « estar y mirar sobre... y (de hecho casi siempre en su historia) a favor » le capacitan para designar a los jerarcas tanto de cualquier parcela de la administración socio-política cuanto de las comunidades cristianas. Desde este significado básico pudo

<sup>53</sup> Cfr. M.G.B. PIGLI, *Latinità cristiana negli scrittori pagani del iv secolo en Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldo*, I, Milán 1937, 41 ss.; CH. MOHRMANN, o.c. 22-24.

<sup>54</sup> CICER, *Ad Att* 7, 11, 5.

<sup>55</sup> CIL 5, 2, 7914.

<sup>56</sup> *Digest* 50, 4, 18, 7. Cfr. M. GUERRA, *Episcopus* y... 153-55, 166; W. LIEBENAM, *Städtsverwaltung im Römischen Kaiserreich*, Leipzig 1930, 370, 539-51.

saltar al recinto cristiano. Aún así, pudo influir el hecho de que este término no resultaba extraño a los oídos y a las mentes de los primeros cristianos. Por tanto su introducción en el latín cristiano pudo no realizarse directamente desde el griego, lengua oficial<sup>57</sup> de la Iglesia hasta mediados del siglo III y lengua litúrgica hasta mediados del s. V, tiempo en el que se operó la latinización total de la liturgia romana. Recibiera o no el primer impulso desde el uso no cristiano, la existencia de *episcopus* en el latín cristiano fue, al menos, el motivo por el cual este vocablo se consagró como tecnicismo eclesial y eclesiástico mientras que otros sinónimos suyos – por lo menos siete – en los primeros escritos cristianos, canónicos y no canónicos, fueron arrojados a la orilla como escorias de formas inservibles<sup>58</sup>.

Por tanto las palabras femeninas estudiadas pueden ser consideradas latinas por su formación y por su misma naturaleza, aunque el origen ancestral sea griego, no directamente, sino a través de los correspondientes masculinos. Y ciertamente nacen en el latín cristiano. De hecho, a juzgar por los documentos conocidos, no aparecen sino tras el afianzamiento del cristianismo y cuando ya nadie – a no ser los especializados – conocía el griego en la mitad occidental de las regiones mediterráneas. Además ya habían quedado relegados al ámbito de los textos, por no decir del olvido, el sacerdocio femenino no cristiano así como las sacerdotisas de algunos grupos cristianos heterodoxos. Como *sacerdos* conserva todavía su capacidad para designar a cuantos – hombres y mujeres – estén dotados del sacerdocio y como en el cristianismo no hay sacerdotisas, la esposa de los obispos y de los presbíteros no puede ser llamada *sacerdos*, *sacerda*, *sacerdota*, etc., ni mediante las designaciones masculinas *episcopus* y *presbyter*, que no les corresponden. Si se hubiera hecho, se habrían expuesto al confusionismo. En cambio, los neologismos *episcopa*, *presbytera*, etc., introducidos *ad hoc* en el latín cristiano tardío, expresan la vinculación conyugal de las así nombradas con un *episcopus* o un *presbyter* sin ofrecer el riesgo de que se les atribuya el sacerdocio ministerial. Pues son tecnicismos del latín cristiano de significado preciso y conocido

<sup>57</sup> Es decir, la lengua de los escritos « oficiales » de los obispos, también del de Roma.

<sup>58</sup> Cfr. M. GUERRA, *Episcopos y...* 322-38.

por todos en esos siglos. La posibilidad de confusión surgió solamente cuando se impuso el celibato de los clérigos en la disciplina de la Iglesia latina con vigencia absoluta, universal.

## V. En torno a sus valores semánticos

Queda indicado que la palabra, como cualquier otro signo, consta de significante y de significado. Cuando un desconocedor, por ejemplo del alemán, escucha o lee *Bischof*, tropieza con sus letras — una a una conocidas —, incapaz de pasar adelante, de trascenderlas e interiorizarlas para captar su significado o contenido semántico. Si alguien le declara que *Bischof* es el correspondiente semántico del castellano « obispo », consigue enhebrar el doble elemento. La inercia nos impulsa a creer en la asociación perenne de estos dos ingredientes de la palabra, a vincular un significado a su significante determinado como en exclusiva o en monopolio, sobre todo si un término tiene ya valor técnico, es un tecnicismo. Lo mismo acaece con las palabras iguales, pero de distinto género. Al oír *episcopa*, *presbytera*, etc., como sin querer, imaginamos la existencia — en tiempos pretéritos — de mujeres poseedoras del sacerdocio ministerial cristiano en su doble modalidad, el episcopado y el presbiterado. Al menos en nuestro interior se insinúa un interrogante: ¿Ha habido « sacerdotisas » en el cristianismo?

### 1. *El celibato de los sacerdotes cristianos o el contexto histórico-teológico de los textos, en los que figuran las palabras, objeto de este estudio*

Antes de desplegar el abanico semántico de las palabras, objeto de este estudio, se impone describir a grandes rasgos su contexto histórico-teológico y disciplinar, a saber, la evolución de la práctica del celibato de los sacerdotes cristianos<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Sobre la materia de este epígrafe, cfr. J. COPPENS, *Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques*, Lovaina 1971, especialmente los estudios de H. Crouzel sobre el celibato de los ministros en los primeros siglos de la Iglesia y, sobre todo, el de A.M. STICKLER, *L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au concile de Trente*, 373-442; R. GRAYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970; Ch. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris, 1981.

En los primeros siglos de la Iglesia se tendió a la universalización de la vida célibe de los ministros de la Iglesia y de otras personas, hombres y mujeres, que libremente la adoptaban. Es lógico que fuera así. Pues Jesucristo, nacido de María siempre Virgen, vive célibe, tiene como discípulo predilecto al único virgen de los Apóstoles (S. Juan Evangelista) y como Precursor a otro Juan, el Bautista, también célibe, y elogia a « los eunucos por el reino de los cielos »<sup>60</sup>, o sea, para mejor servir a los demás mediante la entrega total al Señor en la Iglesia. Los cristianos son animados al estado de la virginidad por S. Pablo<sup>61</sup>, también célibe. En el *Apocalipsis*<sup>62</sup> la virginidad tiene proyección celeste.

El concilio de Elvira, actual Granada (España), es el primero en legislar sobre esta materia (en torno al año 300). Prescindo del título, que coincide con la rúbrica<sup>63</sup>, por ser de época posterior, aunque recoge con fidelidad el contenido del canon 33: *De episcopis et ministris, ut ab uxoribus abstineant*. He aquí el canon: « Decidimos (*placuit in totum*) que se ordene (mande) a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos en el ejercicio de su ministerio (*prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus positus in ministerio*), abstenerse de sus esposas (del uso del matrimonio) y no tener hijos (de la procreación...) (*abstinere se a coniugibus et non generare filios*)<sup>64</sup>. Quien, no obstante, lo haga, será excluido del clero (*Quicumque uero fecerit, ab honore clericatus exterminetur*) »<sup>65</sup>, o sea, quedarán reducidos al estado laical<sup>66</sup>. Esta edición crítica, única existente,

<sup>60</sup> Mt 19, 12.

<sup>61</sup> 1 Cor 7, 6-9, 25-40.

<sup>62</sup> Ap 15, 1-4.

<sup>63</sup> Cfr. G. MARTINEZ DIEZ-F. RODRIGUEZ BARBERO, *o.c.* IV, 235 (título) y 253 como rúbrica.

<sup>64</sup> La traducción literalísima daría un sentido contrario al de este canon: « Decidimos que sea prohibido... abstenerse de... y no tener hijos... ». Conviene observar que, a diferencia del castellano, en latín dos negaciones se anulan, más aún afirman lo contrario. Aunque en este texto no figuran dos negaciones formales o partículas negativas (presente sólo en el *non generare...*) son negaciones, al menos semánticas 1) *prohiberi* y 2) las dos oraciones subordinadas a) *abstinere*, b) *non generare...* Sea por esta causa o por otra, la traducción es la consignada.

<sup>65</sup> Cfr. G. MARTINEZ DIEZ-F. RODRIGUEZ, *o.c.* 253. El sintagma *honor clericatus* = « clero », cfr. M. GUERRA, *Cambio de la terminología de « servicio-ministerio » por la de « honor-dignidad » jerárquicos en Tertuliano y S. Cipriano « Teología del Sacerdocio »* 4 (1972) 297-313.

<sup>66</sup> Sobre la reducción al estado laical medio siglo antes del concilio de Elvira, cfr. M. GUERRA, *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*, Pamplona 1987, 40-43.

modifica el texto en algo accidental (*prohiberi* pasivo en vez del activo *prohibere*) y en algo realmente substancial en cuanto elimina el sintagma *uel omnibus clericis* intercalado entre *diaconibus* y *positis*. Por tanto la ley de la continencia, tal como la impone el concilio de Elvira, coincide con la vigente en la Iglesia de su tiempo. Sólo desde finales de ese mismo siglo, el IV, obliga también a los subdiáconos. En las ediciones no críticas<sup>67</sup> y en los estudios basados en ellas<sup>68</sup> se extiende la continencia a « todos los clérigos », no solo a los que han recibido alguna de las tres órdenes mayores.

Las decretales de los Papas S. Dámaso (a. 366-84)<sup>69</sup>, Siricio (a. 384-99)<sup>70</sup> e Inocencio I (a. 401-417)<sup>71</sup> concretan así la disciplina sobre la continencia o el celibato de los ministros de la Iglesia. No es este el momento de discernir si se trata de « la ley de la continencia » o de la « ley del celibato », ni precisar cuándo comenzó a tener vigencia esta última con propiedad. Si por celibato se entiende la virginidad o la continencia durante toda la vida, tanto antes como después de la ordenación, ya se ve que es posterior. En los documentos citados se admite a hombres casados en todos los grados de la jerarquía, aunque los hay también célibes, vírgenes. Pero ya entonces los candidatos a una de las órdenes mayores y al subdiaconado no podían haber contraído sino un solo matrimonio, y éste con una virgen, o sea, con una mujer que nunca se hubiera casado o no viuda. Pero, una vez ordenados — al menos a partir del subdiaconado —, deben renunciar al uso del matrimonio, lo cual no acontece en Oriente o en la mitad oriental del Mediterráneo, en la de habla griega. Se exige a los hombres casados que, tras su ordenación, dejen de cohabitar con su esposa o, al menos (en casos peculiares) que, si conviven, ofrezcan garantías suficientes para el cumplimiento de la continencia prometida. La esposa, que vive separada de su esposo ordenado, generalmente con otras mujeres, sigue recibiendo lo necesario para su sustento. Si es preciso, se lo proporciona la

<sup>67</sup> Todos los restantes, por ej. J. VIVES, *Concilios visigóticos y...* 7; BRUNS, *Canones...* 2, 6; MANSI, *o.c.* 2, 11; H. DENZINGER-K. RAHNER, *Enchiridion symbolorum...*, Friburgo in Br.-Barcelona 1953<sup>29</sup>, n. 52c, etc.

<sup>68</sup> Por ejemplo, el de Gryson, citado en la nota 59.

<sup>69</sup> ML 13, 1181; E. BABUT, *La plus ancienne décrétale*, 69-87.

<sup>70</sup> Su carta a Himerio, obispo de Tarragona, cuyo contenido extiende el mismo Papa a todas las provincias de *Hispania* (España y Portugal), enumeradas en el documento: *Epist* 1, 7, 8-11; 1, 15, 20 ML 13, 1138-41, 1146.

<sup>71</sup> *Epist* 2, 9, 12; 6, 1, 2-4; 38 ML 20, 475-77, 469-98, 605, etc.

Iglesia misma. Si alguien con el tiempo se considera incapaz de guardar la continencia absoluta, debe – al menos – renunciar al ejercicio del ministerio para el cual se ha ordenado. Nadie puede contraer matrimonio después de haber recibido la orden sagrada del subdiaconado, del diaconado, del presbiterado o del episcopado. Quien quebrante esta norma disciplinar evidentemente de derecho eclesiástico, no de institución divina o no impuesta por Jesucristo de modo directo, personal, debe renunciar a la unión y vida conyugal así como someterse a las correspondientes sanciones. Estas son la deposición o relegación al estado laical como en el sínodo de Elvira, también la suspensión, etc.

Durantes los s. vi al x, a los que pertenecen los documentos de las palabras estudiadas, se operó una decadencia en la Iglesia, también en la práctica de la continencia clerical. No hace falta perfilar las causas, por ej. la crisis del Papado; la desmembración del Imperio romano y la proliferación acentuada del regionalismo con la consiguiente desconexión de las distintas diócesis entre sí y con el Papa; el escaso desarrollo cultural de los pueblos bárbaros y el grado no profundo de su evangelización tras su conversión en masa con el lógico entibiamiento de la vida cristiana y de la moralidad; la simbiosis híbrida del pastor (obispo) y del príncipe o la laicización de los obispos, preocupados de los asuntos temporales y públicos, su ser a veces más señores feudales que pastores de su grey cristiana; la proliferación de las « iglesias propias » dependientes – también en la elección de sus sacerdotes – de un laico, su señor, preocupado con frecuencia más de sus intereses personales y de los temporales que de la cristianización del pueblo, etc. En el s. xi se operó la gran reforma gregoriana, pero la eficacia de ésta, como de todas las reformas en general, no fue de efectos inmediatos profundos. No obstante, a pesar de esta decadencia, los documentos de la Iglesia (pontificios, conciliares, etc.) siguen insistiendo en la necesidad de la continencia de los clérigos. Los textos enhebrados en torno a las palabras estudiadas reflejan – casi todos – esta urgencia, así como el afán por cortar los abusos.

2. *En la Iglesia nunca significan « sacerdotisas »  
ni en el plano del episcopado  
ni en el del presbiterado*

En la Iglesia jamás, en su historia bimilenaria, ha habido sacerdotisas. Estas sólo existieron en algunos grupos heterodoxos o heréticos, a saber, las sacerdotisas montanistas, marcosas, colíridas y algu-

nas independientes de cualquier adscripción cierta a un grupo concreto<sup>72</sup>. Por tanto, ya *a priori*, puede afirmarse que los términos estudiados nunca nombran a mujeres dotadas del sacerdocio ministerial. Esta parece ser la razón o, al menos, una de las razones de la aparición tardía de estos términos, o sea, *episcopa*, *presbytera*, etc., surgen cuando ya no se corre al riesgo de que puedan ser consideradas sacerdotisas cristianas en los dos grados de su sacerdocio: el episcopado y el presbyterado. Por este mismo motivo Juan Ieiunator, patriarca de Constantinopla (s. vi)<sup>73</sup>, emplea *πρεσβυτερισσαι* (*presbyterissae* en su traducción latina de época posterior) para designar a « las esposas de los presbíteros » mientras que inmediatamente en el mismo texto a las de los diáconos las nombra mediante la perífrasis *διακόνων γυναῖκες* = « mujeres de los diáconos ». No usa el término *διακόνισσαι* (lat. *diaconissae*), aparentemente paralelo de *πρεσβυτερισσαι*, si bien en un peldaño inferior de la escala jerárquica. Y no lo usa porque las diaconisas tienen un significado técnico, pertenecen al clero todavía en su tiempo<sup>74</sup>. Esta realidad provocaría la confusión convirtiendo a « las esposas de los diáconos » en « diaconisas » así como, por su paralelismo, a las « presbiterisas » en « sacerdotisas ».

De hecho ningún texto, de los que conozco, concede a las llamadas *episcopa*, *episcopia*, *episcopissa*, *presbytera*, *presbyteria*, *presbyterissa* el significado de « presbíteras » o « presbiterisas » si por estas designaciones se entiende a mujeres dotadas del sacerdocio episcopado o el sacerdocio presbiterado. La naturaleza de algunos textos, el esquematismo de las inscripciones funerarias o no, etc., impiden alcanzar el desciframiento de la naturaleza o del significado preciso de esos términos. Pero los demás, que son la mayoría, en los cuales el contexto hace posible el conocimiento de su significado, jamás aluden a mujeres dotadas del sacerdocio ministerial.

### 3. « *Theodora episcopa* », madre de un « *episcopus* » de Roma, el Papa Pascual I

Cuando se visita la capilla de S. Cenón en la iglesia romana de Santa Práxedes, construida por Pascual I, Papa desde el año 817 al 824, se ve en un mosaico el busto de una matrona y, no sin extrañe-

<sup>72</sup> Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 377-565.

<sup>73</sup> *Paenitentiale MG* 88, 1912.

<sup>74</sup> Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 420-43.

za, se lee en su inscripción el sintagma *Theodo(ra) episcopa*, que lanza incontenible un interrogante: « ¿Ha habido al menos una mujer "obispa", llamada Teodora »? La duda y la sorpresa desaparecen pronto si se lee la inscripción conmemorativa del traslado de algunos restos humanos de santos a esta iglesia. Fue mandada colocar por este mismo Papa. He aquí el texto que ahora nos interesa. « Y en la misma entrada de la iglesia, a la mano derecha, donde ciertamente descansa el cuerpo de su madre, a saber, la señora Teodora *episcopa (ubi utique benignissimae suae genitricis, scilicet domnae Theodoraepiscopae corpus quiescit)*, reunió dicho obispo (*praesul*) los cuerpos... »<sup>75</sup>.

Un nimbo cuadrado enmarca la cabeza de Teodora en este mosaico. Junto con la cúpula, la bóveda, el círculo, etc., por su simbolismo opuesto, la simbología coloca el cuadrado o su estilización, la cruz, y el rectángulo como significativos de la tierra. En el arte románico y, sobre todo, en el bizantino se observa el contraste entre el nimbo circular de Cristo, de la Virgen y de los santos, o sea, de los hombres, que tras su muerte, han entrado ya en el ámbito celeste, divino y, por otra parte, el cuadrado, también el rectángulo, de los hombres aún vivos, tal vez pecadores, que todavía no han pasado del « cuadrado », símbolo terrestre, al « círculo », signo celeste. A veces figuran en la misma escena, por ej. en un mosaico de la iglesia de S. Demetrio en Tesalonica del s. v., San Demetrio está con nimbo circular mientras que los fundadores de ese templo (un clérigo y un laico) tienen la cabeza enmarcada en un cuadrado más bien rectangular<sup>76</sup>. Por influjo del arte bizantino o sin él, el mismo simbolismo hay que atribuir a este nimbo de la madre de Pascual I. Este ordenaría hacer el mosaico cuando todavía vivía su madre, la cual vivió, sin duda, con su hijo el *episcopus* de Roma en la residencia episcopal o papal de Letrán. Por eso es llamada *episcopa* en el mosaico mandado hacer por su propio hijo. Este dato permite conceder a *episcopa* categoría de título honorífico así como su uso probablemente generalizado para nombrar a las madres y, según otros testimonios, a las esposas de los obispos, continentales desde el día de su ordenación. Tal vez alguien sugiera la posible condición episco-

<sup>75</sup> Cfr. J.B. DE ROSSI, *Mosaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo xv*, Roma 1899, Pl. XXVII.

<sup>76</sup> Cfr. M. GUERRA, *Simbología románica...*, Madrid 1986<sup>2</sup>, 339-42.

pal de su esposo. Pero ésta queda descartada. Pues el *Liber pontificalis*<sup>77</sup> nombra al padre de Pascual I, el romano *Bonosus*, sin especificar que fuera obispo y ni siquiera que hubiera pertenecido al clero.

4. *Las esposas de los obispos y de los presbíteros,  
han de guardar continencia desde la ordenación de éstos*

El matrimonio es una *koinonía*, una *communio* o « co-participación » de amor, de los hijos, de los bienes y también del apellido e incluso del título profesional. Al menos hasta nuestros días la esposa es o puede ser llamada por el apellido de su esposo. En algunos casos es designada también por el título de su profesión aunque ella no la posea ni la ejerza ni siquiera en caso de suplencia por enfermedad de su esposo, etc.

Quedan pergeñadas las líneas generales del celibato o de la continencia de los sacerdotes en los siglos de los documentos en los que aparecen las palabras estudiadas aquí (5. 1). El obispo y el presbítero estaban obligados a vivir la continencia a partir de su ordenación. Si antes de ella estaban casados no podían seguir cohabitando, como norma general. Las mujeres, con quienes habían cohabitado y convivido hasta su ordenación episcopal o presbiteral, estaban obligadas también a vivir la continencia. Mas aún, según alguno de los documentos ya citados, no podían casarse ni siquiera después de la muerte de su esposo. Es que en no pocos casos se convertían en religiosas o monjas, que vivían en un monasterio tras haberse obligado a guardar la castidad durante toda su vida. Desde el momento de la ordenación de su esposo podían llamarse *episcopa*, *episcopia* y *episcopissa* o *presbytera*, *presbyteria* y *presbyterisa* según su esposo fuera *episcopus*-obispo o *presbyter*-presbítero. Así acaece en no pocos testimonios de los recogidos en este trabajo<sup>78</sup>. En otros testimonios tendrán seguramente este significado, que es el más generalizado dentro de su polisemia, si bien no puede determinarse con precisión y a veces ni aproximativamente. Pues, por ejemplo, en los epitafios (3. 2; 3.. 3. 3) no tiene por qué figurar esta precisión como, con frecuencia, no figura ni la profesión de la persona enterrada allí.

<sup>77</sup> Edición DUCHESNE II, 52.

<sup>78</sup> Cfr. los epígrafes 3.2; 3.3.1; 3.3.2.; 5.4.

Entonces todos conocían el alcance y los posibles matices semánticos de *episcopa*, *presbytera*, etc. La presencia de estas designaciones indican su uso y su valor honorífico. Además son como una recompensa de la renuncia a la vida conyugal, impuesta por la ordenación sacerdotal de su esposo como obispo o como presbítero.

### 5. Viudas y ancianas

Aparte de su significado ordinario, el alusivo a la esposa del presbítero, *presbytera* puede tener otros, realidad normal si se tiene en cuenta la polisemia de las palabras. Pero no siempre es posible perfilar su alcance semántico. Por una carta de S. Gregorio Magno<sup>79</sup> a Jenaro, obispo de *Caralis*, actual Cagliari, en Cerdeña, sabemos que hasta su muerte « la abadesa Siricia no quiso vestir la *uestis monachina* (el hábito de monja), sino que usó siempre el de las *presbyterae* de este lugar ». Lo mismo había hecho la abadesa anterior a Siricia. Pensaban que así conservaban el derecho de hacer libremente testamento, o sea, se trata de una argucia contra la pobreza y la obediencia más que contra el uso del hábito religioso. San Gregorio urge la obligación de llevar la *uestis monachina*, específica de su estado y condición.

A primera vista esta carta nos ofrece una muestra de la dialéctica: « hábito – no hábito », vigente en tantas ocasiones en la historia bimilenaria de la Iglesia. En este supuesto *presbytera* tiene uno de sus significados primeros, pues el masculino *πρεσβύτερος* recorre en el griego extrabíblico y en el bíblico todos los peldaños de la evolución semántica de un vocablo. Es comparativo con y sin segundo término de comparación (« mayor, de más edad que... »), designa al mayor de los hermanos o al primogénito, al mayor por la edad o anciano y, más comúnmente, a la persona en la madurez de la vida, también a los mayores de las generaciones humanas dentro de la misma estirpe o al antepasado y a los antepasados. Sirve asimismo de medio distintivo de las personas homónimas. Es usado también en la nomenclatura deportiva como en nuestros días (*senior*). En Egipto designa a personas constituídas en autoridad sin que para nada influya su edad, o sea, tiene ya valor técnico<sup>80</sup>, Los mismos

<sup>79</sup> *Registrum epistularum* 9, 197; *MGH Epist* 2, 185-86, escrita en julio del año 599.

<sup>80</sup> Cfr. M. GUERRA, *Episcopos y...* 27-118, 184-260, 271 ss.

significados corresponden al femenino *πρεσβυτέρα*, aunque su abanico semántico se halla algo más cerrado. Evidentemente, al menos por hipótesis, los mismos o similares puede tener su transcripción *presbytera*.

En el texto de la carta de S. Gregorio, citado en este epígrafe, parece significar « (mujeres) ancianas » o, tal vez, en la madurez de la vida de la localidad donde estaba enclavado su monasterio. Vestir como ellas no era vestir como las monjas, pero garantizaba la seriedad, modestia, etc., de su indumentaria, que no sería llamativa como tal vez la de las jóvenes. No obstante, podría designar a un grupo más reducido, a saber, el de las viudas, incluso a las « viudas cristianas », consagradas al servicio divino. Ya hemos dicho algo de su naturaleza así como de la *vestis uidualis* (3.3.3). Viudas significa ciertamente en otros pasajes (5.7).

6. *Existencia de « presbyterae » = « sacerdotisas »  
y « esposas de los presbíteros »  
según un obispo del siglo décimo*

A mediados del s. x un presbítero, Ambrosio de nombre, consulta a Atón, obispo de la diócesis *Vercellae* (actual Vercelli), localidad situada entre Turín y Milán. He aquí la cuestión planteada: *Quid in canonibus presbyteram, quidue diaconam intellegere debeamus*, o sea, cuál es el significado de los términos *presbytera* y *diacona*. El término *canon*, *canonis*, cuyo oblativo es *canonibus*, aparte de otros valores semánticos, puede significar tanto los libros « canónicos » o inspirados (N. Testamento) como los « cánones » o decretos sinodales, conciliares. Tiene este último significado más tarde en este mismo texto cuando afirma que *presbytera* y *diacona* designan también a las esposas de los presbíteros y de los diáconos, las cuales, tras la ordenación de sus maridos, « deben vivir la castidad » o continencia perfecta « como está promulgado *in canonibus* »<sup>81</sup>. Se trata no solo de la misma palabra, sino también del mismo sintagma. Por lo mismo parece obvia la coincidencia en su significado, aunque el mismo término puede tener significados distintos en el mismo texto y contexto. Sea lo que fuere, el obispo Atón responde a la pregunta formulada acerca del significado de estas dos palabras bus-

<sup>81</sup> Atto, *Epist* 8 ML 134, 115.

cándolo en los libros canónicos o inspirados, es decir, en el N. Testamento, o al menos, lo confirma recurriendo a su uso neotestamentario. Así lo exige el texto y su contexto, pues habla de la *Ecclesia primitiua* y alude a Feba, una cristiana con funciones peculiares en Cencreas (Rm 16, 1-2). Por consiguiente, trata de precisar no el sentido de estas palabras en tiempo de la consulta – siglo X –, sino en las primeras comunidades cristianas tal cual aparecen en los libros neotestamentarios no apócrifos. Atón, en su respuesta, concede dos significados al término *presbytera*, a saber, el de « sacerdotisa » o algo similar y el de « esposa de un presbítero ». Prescinde de sus posibles significados genéricos: « anciana, etc. ».

Atón comienza afirmando la colaboración de las mujeres no sólo en la evangelización, sino también en los ministerios ordenados, incluido el presbiterado, aunque consciente sin duda de su extraña interpretación nunca concede explícitamente el presbiterado a las mujeres. Según él *In Ecclesia primitiua ad adiumentum uirorum etiam religiosae mulieres... cultrices ordinabantur*. Obsérvese que no explicita ni el orden sagrado de « los varones », cuya ordenación late implícita en el *etiam mulieres... ordinabantur* = « también eran ordenadas las mujeres », ni el de estas « mujeres ordenadas *cultrices* », es decir, para dedicarse al culto, para desempeñar el culto cristiano, término que, al menos de modo indirecto, parece aludir al culto litúrgico, incluso el eucarístico, propio de los presbíteros. A las *haec quae* (= « las que ») *presbyterae dicebantur* (= « eran llamadas presbíteras ») les atribuye explícitamente *praedicandi et iubendi uel docendi... officium*, o sea, el ministerio de la evangelización (predicación y enseñanza) así como el de « gobierno, mando » intraeclesial. Está hablando de las *presbyterae*, no de las *diaconae* o « diaconisas ». A continuación pone un ejemplo, el de Feba<sup>82</sup>. Y añade: « Donde se entiende que entonces no solamente los hombres, también las mujeres presidían las iglesias (comunidades cristianas) (*praeerant ecclesiis*) por motivos de gran utilidad o necesidad (*magnae scilicet utilitatis causae*) ». Las considera perfectamente capacitadas para ello por estar muy habituadas a los cultos paganos (*mulieres diu paganorum ritibus assuetae*). Las sacerdotisas de pleno derecho

<sup>82</sup> Rm 16, 1-2, cfr. M. GUERRA, *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*, Pamplona 1987, 208-12 la naturaleza de su « diakonía » o « ministerio », si bien aquí dado el contexto, puede aludir también al « ministerio sacerdotal » de los presbíteros, no de los obispos que en este texto no son mencionados.

eran muy numerosas en las religiones greco-romanas, sobre todo en las místicas<sup>83</sup>. Halla la razón explicativa de esta práctica, atribuída por él a las primeras comunidades cristianas, en un pasaje evangélico (Lc 10, 2), a saber, en la escasez del clero masculino *in Ecclesia primitiva*<sup>84</sup>.

La voz de Atón suena desafinada en el concierto nítidamente monocorde, armónicamente sincronizado de todos los escritores y documentos cristianos, los cuales excluyen del sacerdocio a las mujeres en la Iglesia. Además suena a destiempo, muy tardía, casi un milenio posterior a la época en la que se pone esa práctica, o sea la de los Apóstoles. En nuestros días se ha recurrido a esta misma circunstancia y situación límite para justificar que los laicos puedan celebrar la Eucaristía<sup>85</sup>. Y esto a pesar de que no ocurrió así en la primera comunidad cristiana de Corinto, puesta como modelo a este respecto<sup>86</sup>, y a pesar de la praxis contraria de la Iglesia en los primeros siglos en situaciones realmente límites, extremas, como la de los cristianos, laicos y clérigos no sacerdotes, encarcelados durante las persecuciones<sup>87</sup>. Según Atón la disciplina que autorizaba la ordenación de las mujeres *cultrices* y directoras de una comunidad cristiana en todos sus aspectos fue abolida por el canon 11 del concilio de Laodicia<sup>88</sup>, que reclama una interpretación diferente según se ve en el epígrafe siguiente.

Si releemos el texto de Atón vemos que su fundamento radica en el hecho de que las mujeres « presiden (*praeerant*) » las comunidades cristianas por razones de « gran utilidad » o « necesidad », a fin de ayudar a « los hombres ordenados », a los sacerdotes, y de suplir su escasez o ausencia en no pocas comunidades cristianas, las cuales se quedarían sin « el culto » necesario si las mujeres no fueran *cultrices* o « agentes, ministros, del culto ». Es un aspecto

<sup>83</sup> Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 41-362.

<sup>84</sup> ATTO, *Epist* 8 ML 134, 114.

<sup>85</sup> Cfr. K.H. SCHELKLE, *Servicio y ministerio en las iglesias de la época neotestamentaria*, « Concilium » 43 (1969) 365.

<sup>86</sup> Cfr. M. GUERRA, *Los « epikalotúmenoi » de 1 Cor 1, 2, directores y sacerdotes de la comunidad cristiana en Corinto*, « Scripta Theologica » 17 (1985) 11-72.

<sup>87</sup> Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio y el ministro de la Eucaristía en las primeras comunidades cristianas*, « Teología del Sacerdocio » 9 (1977) 41-118.

<sup>88</sup> Estas son sus palabras: *Quod Laodicense postmodum prohibet concilium cap. 11*, y reproduce la traducción latina de Dionisio el Exiguo (s. VI) con dos variantes sin importancia: *oporteat... in ecclesiis* y una que la tiene *ordinari* en vez de *constitui* (*Ibidem*, ML 134, 114).

que ha sido acentuado también en nuestros días, a veces en demasía<sup>89</sup>, aunque la relación con la comunidad, en la cual ejercen las funciones sacerdotales, es una de las vertientes del ser y del actuar o de la vida y de la espiritualidad de los sacerdotes<sup>90</sup>.

Tras haber hablado de las « presbíteras », aunque no las ha mencionado de modo explícito a no ser en la pregunta o planteamiento de la cuestión, formulada por el presbítero Ambrosio, trata de las diaconisas: *Diaconas uero...* Esta partícula permite afirmar que lo expuesto anteriormente responde al *quid in canonibus presbyteram...* como lo siguiente contesta a la segunda parte de la cuestión: *quidue diaconam intellegere debeamus*. Tras describir dos significados de la palabra latina *diacona*<sup>91</sup>, a saber, « diaconisa » y « abadesa (*abatissa*) », Atón añade un tercero común a ambos términos: *Possumus quoque presbyteras uel diaconas illas existimare, quae presbyteris uel diaconis ante coniugio copulatae sunt*, es decir, las esposas de los presbíteros y de los diáconos, casadas con ellos (*ante*) antes de su ordenación, las cuales, después de la ordenación de sus esposos, *caste regere debent*<sup>92</sup>. Con estas palabras recoge ciertamente la legislación y la práctica vigentes en su tiempo, el s. x.

##### 5. Las « presbyterae » = « viudas » en las versiones latinas del concilio de Laodicia

El término *presbyterae* puede designar una función ministerial por sí mismo, no sólo por razones de afinidad o conyugales. Así lo indican las versiones latinas del canon 11 del concilio celebrado en

<sup>89</sup> Cfr. S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologicala*, Turín 1984.

<sup>90</sup> Cfr. R. BLAZQUEZ, *La relación de los presbíteros con la comunidad en Espiritualidad del presbítero diocesano secular. Simposio. Comisión episcopal del clero*, Madrid 1987, 285-331; M. GUERRA, *La « con-formación » con Cristo, nota específica de la espiritualidad cristiana y sus matizaciones ministeriales o sacerdotales*, « *Ibidem* » 630 ss.

<sup>91</sup> En latín y en las lenguas romances prevaleció *diaconissa*, transcripción del griego διακόνισσα, que figura por vez primera en el concilio de Nicea (a. 325). Antes se usaba διάκονος con artículo femenino. Respecto de *diacona* no sé si se trata de la transcripción del griego διάκονα o si este término griego lo es del latino *diacona*, pues sólo conozco un caso de διακόννα (*Constituciones apostólicas* 8, 13, 14 Funk 516, año 386), si bien el mejor manuscrito (*Vatic. graec* 838) pone διακόνισσα, cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 420 ss.

<sup>92</sup> ΑΤΤΟ, *Epist* 8 ML 134, 115.

Laodicía<sup>93</sup>, ciudad de la Frigia menorasiática, datado entre los años 380 y 450. A juzgar por la brevedad lapidaria y por su sintagma introductorio, más que el texto completo del canon, conocemos sólo su título o un resumen: Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι, o sea, « Acerca de que en una iglesia (comunidad cristiana) no debe instituirse las llamadas *presbýtides* o presidentas »<sup>94</sup>. Seguramente las dos palabras finales deben traducirse por « ancianas presidentas » de suerte que *presbýtides* sea sinónimo de las *presbyterae* latinas, más en concreto de las viudas.

Los autores de las colecciones griegas lo interpretan en sentido restrictivo: « Acerca del no instituirse πρεσβυτέριον entre las mujeres en una iglesia »<sup>95</sup>. Esta parcelación de las funciones de la *presbýtera*, acotada al ámbito de las mujeres (ἐν γυναιξί), la identifica con las viudas o con las diaconisas. Entre los latinos Dionisio el Exiguo (s. VI) se limita a traducirlo literalmente: *Quod non oporteat eas quae dicuntur presbyterae uel praesidentes in ecclesia constitui*. En cambio, la colección *Hispana* lo comenta e interpreta: *Mulieres, quae apud graecos presbyterae appellantur, apud nos uiduae, seniores, uniuirae et matriculariae nominantur, in ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere*<sup>96</sup>. Coinciden con un texto de S. Epifanio<sup>97</sup> y con « las viudas que presiden » del *Testamento del Señor* (segunda mitad del s. V)<sup>98</sup>. El canon de Laodicía se limita a prohibir lo establecido en el *Testamento del Señor* y en la *Tradición apostólica* (comienzos del s. III)<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> « Laodicea » es una transcripción defectuosa, cfr. M. GUERRA, *Diccionario morfológico del N. Testamento...*, Burgos 1987<sup>2</sup>, 456.

<sup>94</sup> Cfr. H.J. BRUNS, *Canones...* 1, 74; MANSI, *o.c.* 2, 565-66 y 578. El término « presidenta » es traducción hasta etimológica del original griego.

<sup>95</sup> Cfr. P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique (II<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)*, Grottaferrata 1962 en I, 2, 135. Comete el desacierto de traducir καθίστασθαι por l'ordination.

<sup>96</sup> Ambos en H.J. BRUNS, *o.c.* 1, 74, nota 10. Lo mismo afirma también S. Gregorio Magno: *Mulieres quae apud graecos presbyterae appellantur apud nos autem uiduae* (*Epist* 9, 197 MGH *Epist* 2, 186). Reproducen este texto también la *Collectio canonum Quesnelliana* (s. VI) (ML 56, 716) si bien omite *seniores, uniuirae* y la *Breuiatio canonum* n. 221 (años 523-46) de Fulgentius Ferrandus (CCL 149, 305). Lógicamente, sólo por estos testimonios, puede afirmarse que « viudas » como significado de *presbýtera* no era raro.

<sup>97</sup> EPIPH *Haer* 79, 4 MG 42, 745 GCS 37, 478. Cfr. su traducción e interpretación en M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 445-46, 453-54.

<sup>98</sup> *Testam. Domin* 1, 19, 7; 1, 34, 4; 1, 41, 1; 1, 43, 2; 2, 4, 4; 3, 8, 12; RAHMANT, I, 26-27, 36-37, 86-87, 93, etc.

<sup>99</sup> *Vidua autem cum instituitur non ordinatur (kheirotoneisthai). Instituitur (kathístasthai) uidua... Vidua autem instituitur (kathístasthai)...* (tres veces el mismo verbo) (*Tradit. apost* 10 SC 11 bis, 66).

Obsérvese que los documentos de la colección *Hispana* así como la *Quesnelliana* y la *Breuiatio canonum* de Fulgencio Ferrando, diácono de Cartago, traducen el término *presbyterae* por cuatro designaciones de suyo diferentes tanto en su significante como en el significado. No obstante, éste puede ser sinónimo en alguna de sus acepciones, a saber, en cuanto las cuatro significan « las viudas », no simplemente las mujeres que no se volvían a casar tras la muerte de su esposo y por lo mismo – de ordinario – necesitadas de ayuda como cualquier otro marginado de su tiempo <sup>100</sup>, sino las que desempeñaban una concreta tarea eclesial, según algunos documentos (Tertuliano, el *Testamento del Señor*) integradas en uno de los *ordines* clericales <sup>101</sup>. En los *Canones eclesiásticos de los Apóstoles* (s. IV) esta institución de probable ascendencia paulina <sup>102</sup> estaba compuesta por tres viudas. De ellas dos se dedicaban a la oración y una a la asistencia de los enfermos, necesitados, etc. Es el mismo número que el de presbíteros <sup>103</sup>. En el apócrifo *Testamento del Señor* son también tres <sup>104</sup>.

Además de ser mujer de vida interior o de oración « de día y de noche » así como « acreditada en buenas obras » <sup>105</sup>, la « inscripción » en el número de las viudas cristianas o su « elección » suponía dos condiciones, a saber, « tener al menos 60 años » y ser mujer de un solo esposo ya fallecido, es decir, haber estado casada una sola vez <sup>106</sup>. La primera trata de garantizar la permanencia en la viudez tan difícil en « las viudas jóvenes » que S. Pablo excluye sin más a las jóvenes del estado de la viudez cristiana (vr. 11). Se comprende, por tanto, la sinonimia entre los términos *uiduae* y *seniores*. Este término, (de donde « señor, señora »), comparativo de *senex* = « hombre y mujer viejo/a », substantivado pronto, es la traducción latina del griego *presbyter*, *presbytera* (en su forma transliterada) en su acepción tanto genérica (también comparativo: « de más edad que... », substantivado: « anciano, persona en la madurez de la vida ») como técnica, la significativa de la persona de más de 45

<sup>100</sup> Es una constante en los textos cristianos de los primeros siglos de la Iglesia; cfr. sus citas en la nota 18 de la pág. 466 de mi obra *El sacerdocio femenino...*

<sup>101</sup> Cfr. M. GUERRA, *El sacerdocio femenino...* 462-68.

<sup>102</sup> 1 Tm 5, 5-11.

<sup>103</sup> SCHERMANN 25 y 29-30.

<sup>104</sup> *Testam. Dominini* 1, 34, 4 RAHMANI 82-83, de la segunda mitad del s. V.

<sup>105</sup> 1 Tm 5, 5.

<sup>106</sup> 1 Tm 5, 9.

años, clasificada en la « centuria » de los viejos. La segunda condición, expresada en griego por un término abstracto *μονανδρία*, por un concreto *uniuira* = « de un solo varón-esposo, casada una sola vez » en latín, es uno de los rasgos del ideal ascético, diseñado por los moralistas no cristianos y lógicamente urgido con mayor insistencia por los cristianos<sup>107</sup>. Por fin *matriculariae* en los testimonios de la *Hispana*, *matriculae* en la *Breuiatio canonum*, significa, en una de sus acepciones, a la mujer « matriculada » o « inscrita » (de ahí esta su designación) en una iglesia o comunidad cristiana como perteneciente al grupo de las viudas<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> CICERO *Attic* 13, 29; VAL. MAX 2, 1, 3; PLUT *Cato* 24. Cfr. J.B. FREY, *La signification des termes μονανδρία et unuira*, « Recherches des Sciences Religieuses » 20 (1930) 48-60; E. FUNKE, *Uniuira. Ein Beispiel heidnischer Geschichtspologetik*, « Jahrbuch für Antike und Christentum » 8 (1965-66) 183-89; M. HUBERT, *Le remariage à Rome. Etude d'histoire juridique et sociale*, Milán 1972; P. NAUTIN, *Divorce et remariage dans la tradition latine* « Recherches des Sciences Religieuses » 62 (1974) 7-54; I. DE LA POTTERIE, « *Mari d'une seule femme* ». *Le sens théologique d'une formule paulinienne en Paul de Tarse apôtre de notre temps*, Roma 1979, 619-38.

<sup>108</sup> Cfr. estas palabras en los diccionarios de A. Blaise y sobre todo de Niedermeyer, ya citados.

Pagina bianca

# DIMENSIONE MORALE DELLO SVILUPPO UMANO. STUDIO SULL'ENCICLICA SOLLICITUDO REI SOCIALIS <sup>1</sup>

Enrique COLOM COSTA

---

**Sommario:** *Introduzione* - I. *Un'enciclica in continuità con l'insegnamento precedente* - Dimensione etica dell'agire sociale - Interdipendenza e universalità della questione sociale - Le difficoltà odierne. La soluzione primordiale - II. *Sviluppo di tutto l'uomo* - Nozione di sviluppo - Primato della soggettività - Aspetto trascendente dello sviluppo - III. *Principi morali dello sviluppo* - Uso comune dei beni - Solidarietà - Libertà - IV. *Luci e ombre dello sviluppo* - Aspetti positivi - Questione sociale a livello mondiale - Peccato e strutture di peccato - I blocchi ideologici - *Felix culpa* - V. *La soluzione e le soluzioni* - Conversione interiore - Alcuni aspetti concreti - VI. *Conclusione*.

---

## Introduzione

Le encicliche di Giovanni Paolo II non si prestano a una lettura *superficiale*, che si fermi al livello della mera informazione o del semplice « aggiornamento » su ciò che la Chiesa afferma: quan-

<sup>1</sup> Abbreviazioni:

- MM: GIOVANNI XXIII, enc. *Mater et magistra*, 15-V-1961, AAS 53, 1961, pp. 401-464.  
GS: CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, AAS 58, 1966, pp. 1025-1115.  
PP: PAOLO VI, enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, AAS 59, 1967, pp. 257-299.  
RH: GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, AAS 71, 1979, pp. 257-324.  
DM: GIOVANNI PAOLO II, enc. *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, AAS 72, 1980, pp. 1177-1232.  
LE: GIOVANNI PAOLO II, enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, AAS 73, 1981, pp. 577-647.  
LC: CDF, istr. *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, AAS 79, 1987, pp. 554-599.  
DV: GIOVANNI PAOLO II, enc. *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, AAS 78, 1986, pp. 809-900.  
RM: GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptoris mater*, 25-III-1987, AAS 79, 1987, pp. 361-433.  
SRS: GIOVANNI PAOLO II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, AAS 80, 1988, pp. 513-586.

do si agisce in questo modo, invece di una lettura, si sta operando una *rilettura* a partire dalla propria ottica vitale, che deforma il contenuto del documento<sup>2</sup>. Di più, una sola lettura non è sufficiente a chi affronta le encicliche del Papa: queste devono essere lette ripetutamente, meditandole. Non si tratta soltanto di conoscerle, bensì di adeguarsi ad esse, di conformarsi (prendere la forma), di lasciarsi interpellare dal loro contenuto con la disposizione di mutare, forse, abiti mentali e vitali<sup>3</sup>. Così, di fronte alla SRS, chi ha studiato – e cercato di vivere – le altre encicliche ed esortazioni papali, ha colto dall'inizio come questo nuovo documento sia in chiara continuità con i testi anteriori.

Per vedere in questo modo, tuttavia, risulta necessario fare una lettura non in chiave politica o sociologica, ma in chiave teologica ed etica, utilizzando cioè quella in cui è stata scritta<sup>4</sup>. Non potrebbe

<sup>2</sup> In questo senso ci siamo trovati con una bufera di commenti a livello giornalistico sull'enciclica che, provenendo per lo più da ambienti conservatori e *liberals* del Primo Mondo, si sono scagliati contro di essa. Non sono mancate critiche in cui più che leggere le parole del Papa, si procede ad un commento che mette in bocca a Giovanni Paolo II frasi molte volte contrarie allo stesso testo dell'enciclica. Forse una delle più note è stata quella di William Safire (« Il Corriere della Sera », 25-2-88) che, tra l'altro, scriveva: « il Papa cerca di avvicinare politicamente il Terzo mondo – composto per lo più da dittature, oligarchie e giunte militari – in un modo che sembra però avallare la retorica del risentimento. Non è colpa vostra se siete poveri, dice il Papa. Né la colpa è del vostro sistema socialista e dei vostri leader corrotti. No, voi siete stati trattati ingiustamente dagli imperialisti e vi meritate subito una parte delle ricchezze che il mondo sviluppato ha prodotto »; fin qui Safire. Vedi, invece, le autentiche parole del Papa, per esempio in SRS 16/2; 39/1; 44.

Altri commenti sono banali: c'è chi sottolinea – come se fosse la chiave dell'enciclica – la raccomandazione di vendere gli oggetti superflui di culto, e chi vede nel documento un programma di potere temporale, giacché – diceva il commentatore – diroccati per immorali i due sistemi antagonici, corrisponderebbe alla Chiesa il protagonismo mondiale: chi così pensa, o è in mala fede e cerca una scusa per attaccare il Papa, o – se in buona fede – dimostra poca intelligenza e scarsa conoscenza di come vanno le cose nella Chiesa e nel mondo.

<sup>3</sup> Per contrasto, risulta emblematica la reazione di alcuni cattolici: persone con punti di vista molto diversi in materia socioeconomica, trovano nel nuovo documento una conferma del proprio pensiero, e ci vogliono convincere che esso è in perfetto accordo sia con l'*American way of life*, sia con la teologia della liberazione. Non è la prima volta che taluni autori adottano tale atteggiamento: più che misurare le loro idee con la dottrina del Magistero, usano alcuni punti del cristianesimo – logicamente in modo parziale – per sostenere le proprie tesi precostituite.

<sup>4</sup> La lettura in chiave politica è stata la causa di molti malintesi: si è pensato che il Papa condannasse qualche nazione in concreto. Ma il Papa condanna unicamente – e chiede loro di correggersi – delle ideologie; nella misura in cui una persona, una comunità o un tipo di istituzione si identifica con quell'ideologia, viene ammonita a cambiare in tale aspetto determinato, appunto perché è un errore e fonte di male per

essere in altro modo, trattandosi di un documento del Magistero, e pertanto non dovrebbe essere necessario ricordarlo; inoltre – ed è forse l'idea più ripetuta nella nuova enciclica – la povertà, lo sviluppo, i senza-tetto, l'ecologia, la disoccupazione, la solidarietà, ... sono problemi etici prima che tecnici, e la loro soluzione reale e duratura non si trova soltanto in un miglioramento tecnico, ma deve fondarsi su di un cambiamento etico. « Vale a dire che per quanto siano utili gli strumenti di analisi propri delle scienze umane non permettono di comprendere tutte le dimensioni dei problemi dello sviluppo. In mancanza di una chiave di lettura di natura teologica e morale, era impossibile valutare la vastità dei problemi con i quali l'umanità di oggi deve confrontarsi e di conseguenza trovare i veri rimedi »<sup>5</sup>.

Donde la convenienza di un articolo che, assumendo la chiave teologica della SRS,

- risalti la continuità dell'enciclica con il Magistero precedente, soprattutto con quello di Giovanni Paolo II;
- evidenzi l'aspetto morale di un genuino sviluppo umano;
- ricordi la necessità di adattare il proprio pensiero e la propria vita, alla verità e alla prassi cristiane.

Tutto ciò vorremmo farlo seguendo l'autentico messaggio del Papa: di qui la molteplicità delle citazioni. Tuttavia, non è nelle intenzioni di questo lavoro fare un commento esaustivo della SRS, e sono consapevole del fatto che restano fuori molti dei suoi argomenti, che sarebbero degni di approfondimento.

Il cammino che intendiamo percorrere è il seguente:

a) Mostrare che gli insegnamenti della SRS ripetono temi già visti in documenti anteriori<sup>6</sup>. Ci soffermeremo su quelle che, a nostro avviso, sono le idee basilari della SRS: *parte I*.

sé e per gli altri. Forse gli stessi che scorgono nelle parole del Papa una critica politica, videro come una lode *politica* le sue parole a Miami, 10-9-1987, quando elogiò le *virtù morali* messe in pratica dagli Stati Uniti e dal popolo americano (cfr. « L'Osservatore Romano » 12-9-1987, p. 6).

<sup>5</sup> M. SCHOYANS, *La novità e l'attualità della Populorum Progressio*, « L'Osservatore Romano », 11-3-1988, p. 5.

<sup>6</sup> In questo senso meravigliano taluni misconoscimenti ed incomprensioni: forse altre encicliche – DM, DV, ecc. – non sono state lette come si vuole, perché – pensavano – si tratterebbe di temi « astratti », non riguardanti la vita giornaliera; e adesso, al leggere un'enciclica sociale – più in consonanza con le preoccupazioni quotidiane –, si stupiscono di idee ormai esposte – alle volte in modo più duro – in altri scritti.

b) Dopo di che, vogliamo spiegare – servendoci principalmente dell'enciclica – questi punti basilari, in modo da trarre le conseguenze, teoriche e pratiche, del suo insegnamento. Il primo è la dimensione etica dell'agire sociale, che verrà esposta attraverso la genuina nozione di sviluppo umano: *parte II*.

c) Tuttavia non basta chiarire la base morale dell'attività socioeconomica, occorre trattare delle condizioni necessarie per ottenere il progresso di ogni uomo<sup>7</sup>; e ciò lo faremo parlando dei principi morali dello sviluppo, in riferimento all'uso comune dei beni, alla solidarietà e alla libertà: *parte III*.

d) Purtroppo, l'ideale dello « sviluppo di ogni uomo e di tutto l'uomo » non si è verificato: risulta interessante vedere gli aspetti riusciti o meno dello sviluppo, e la loro origine: *parte IV*.

e) Oltre ai problemi e alle loro cause, non si possono tralasciare le soluzioni necessarie al mondo odierno: *parte V*.

## I. Un'enciclica in continuità con l'insegnamento precedente

La lettura della SRS in chiave teologica, è ciò che fa vedere la continuità della sua dottrina con tutto l'insegnamento sociale dei papi anteriori; insegnamento realizzato, forse, con diverse enfasi e parole – alle volte non tanto diverse –, ma con la stessa idea di fondo, che deve essere applicata alle mutevoli condizioni della società; questa chiave di fondo è la preoccupazione della Chiesa per l'uomo concreto, per ogni uomo, creato ad immagine di Dio, redento dal Cristo, aiutato dall'azione dello Spirito Santo, e chiamato a vivere eternamente nella gloria della Trinità Santissima: « È dal dovere che la Chiesa ha di dire all'uomo la verità sull'uomo che nasce il suo insegnamento sociale, il quale, pertanto, cerca ed elabora ogni soluzione “nella direzione di rendere la vita umana più umana” (LE 3) »<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Benché nell'enciclica si è preferito adoperare la parola « sviluppo » anziché « progresso » (cfr. SRS nota 50), qui, per evitare eccessive ripetizioni, si è anche usata quest'ultima come sinonimo della prima – come d'altra parte ha fatto il Papa nel suo Magistero –, a meno che il contesto non indichi il contrario.

<sup>8</sup> C. CAFFARRA, *Lavoro e società: famiglia, nazione*, in GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens. L'enciclica sul lavoro nel commento di AA.VV.*, Lib. Ed. Vaticana, 1981, p. 197.

Se è chiara la continuità di tutto il Magistero sociale, risulta ancora più diafana se ci si limita agli insegnamenti di Giovanni Paolo II.

In questo senso, come intendiamo mostrare, possono già intravedersi nei suoi documenti anteriori le linee di forza della SRS: a) dimensione etica di tutto l'agire umano e, concretamente, dell'attività socioeconomica; b) interdipendenza e universalità – intensiva ed estensiva – dello sviluppo umano; c) la moltiplicazione dei problemi sociali e la causa di tale aumento; d) la soluzione che occorre al mondo contemporaneo.

1. *Dimensione etica dell'agire sociale: le attività socioeconomiche hanno una dimensione profondamente morale, e devono incamminarsi allo sviluppo di tutto l'uomo*

Giovanni Paolo II ha ricordato frequentemente che occorre lo sforzo interiore dello spirito umano, guidato dalla fede, dalla speranza e dalla carità, per dare all'agire socioeconomico dell'uomo quel significato che esso ha agli occhi di Dio, e attraverso il quale entra nell'opera della salvezza (cfr. LE 24): « mediante esso devono moltiplicarsi sulla terra non solo “i frutti della nostra operosità”, ma anche “la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà” (GS 39). Il cristiano che sta in ascolto della parola del Dio vivo, unendo il lavoro alla preghiera, sappia quale posto occupa il suo lavoro non solo nel *progresso terreno*, ma anche nello *sviluppo del Regno di Dio* » (LE 27).

Queste e le seguenti parole, che Giovanni Paolo II applica al lavoro, possono anche applicarsi all'intera attività socioeconomica, della quale il lavoro è momento chiave (cfr. LE 3): « l'insegnamento della Chiesa ha sempre espresso la ferma e profonda convinzione che il lavoro umano non riguarda soltanto l'economia, ma coinvolge anche, e soprattutto, i valori personali » (LE 15). L'uomo è stato chiamato a soggiogare la terra (Gn 1, 28), ma deve farlo da uomo, cioè *come colui che domina*, non come dominato dai beni terreni: « quel dominio, in un certo senso, si riferisce alla dimensione soggettiva ancor più che a quella oggettiva: questa dimensione condiziona *la stessa sostanza* etica del lavoro. Non c'è, infatti, alcun dubbio che il lavoro umano abbia un suo valore etico, il quale senza mezzi termini e direttamente rimane legato al fatto che

colui che lo compie è una persona, un soggetto consapevole e libero, cioè un soggetto che decide di se stesso » (LE 6).

In questo senso, la decisione libera, la componente di soggettività nell'agire economico, non riguarda in primo termine i mezzi impiegati, ma principalmente il fine che si cerca con quel dominio. Purtroppo molte persone pensano che l'etica si riferisca fondamentalmente ai mezzi, al *come* comportarsi: per loro sarebbe sufficiente che il proprio modo di agire in campo sociale non oltrepassi la barriera delle norme etiche, non di rado confuse con la legislazione civile. Questo atteggiamento è uno sbaglio perché l'etica riguarda più i fini che i mezzi: non basta evitare l'immoralità nel produrre o nell'usare i beni materiali, occorre pure, e principalmente, che in queste attività si cerchi lo sviluppo integrale della persona; il che significa un'attività socioeconomica non limitata ad « avere di più », neanche se ciò si realizza onestamente, impiegando mezzi d'accordo con la normativa etica: sarebbe un moralismo deontologico privo del profondo senso dell'umano. Si tratta di « essere di più », e di conseguenza far sì che gli altri « siano di più ». « Da questo si comprende come l'analisi del lavoro umano fatto alla luce di quelle parole, che riguardano il "dominio" dell'uomo sopra la terra, penetri al centro stesso della problematica etico-sociale. Questa concezione dovrebbe pure trovare *un posto centrale in tutta la sfera della politica sociale ed economica*, sia nell'ambito dei singoli Paesi, sia in quello più vasto dei rapporti internazionali ed intercontinentali, con particolare riferimento alle tensioni che si delineano nel mondo, non solo sull'asse Oriente-Occidente, ma anche sull'asse Nord-Sud » (LE 7).

Tutto questo significa non solo il dovere di agire correttamente in campo socioeconomico, ma ancor più profondamente suppone che tali attività possono, e devono, contribuire allo sviluppo morale ed integrale della persona: « il lavoro appare in questa analisi come una grande realtà, che esercita un fondamentale influsso sulla formazione in senso umano del mondo affidato all'uomo dal Creatore, ed è una realtà strettamente legata all'uomo, come al proprio soggetto, ed al suo razionale operare. Questa realtà, nel corso normale delle cose, riempie la vita umana e incide fortemente sul suo valore e sul suo senso. Anche se unito con la fatica e con lo sforzo, il lavoro non cessa di essere un bene, sicché l'uomo si sviluppa mediante l'amore per il lavoro » (LE 11).

2. *Interdipendenza e universalità della questione sociale:  
occorre cercare lo sviluppo di tutti gli uomini  
in tutti i settori della vita sociale*

La questione sociale moderna, che è cominciata in un settore concreto della società, si è andata allargando fino ad includere l'intera vita umana.

Poiché Cristo Gesù è la via principale della Chiesa, ed Egli si è unito ad ogni uomo, quest'uomo concreto, nella piena verità della sua esistenza – personale e sociale –, è la prima e fondamentale via della Chiesa (cfr. RH 13-14). Però, se ogni uomo è via della Chiesa, risulta altresì logico un amore preferenziale per i più bisognosi e indifesi, per quelli le cui necessità sono immediate (cfr. LC 68); in questo senso non c'è da stupirsi che un secolo fa, nella *Rerum novarum* – « magna charta » in materia sociale –, il tema preponderante fosse la « questione operaia », a poco a poco trasformata in « questione sociale ». Con Giovanni XXIII e Paolo VI si vide chiaramente che si trattava ormai di una « questione mondiale » (cfr. SRS 9).

La socializzazione e l'interdipendenza mondiale si sono sviluppate in grado tale che già non ci sono compartimenti stagni nel mondo; la questione sociale ha assunto una dimensione planetaria: « Se nel passato al centro di tale questione si metteva soprattutto in luce il *problema della « classe »*, in epoca più recente si pone in primo piano il *problema del « mondo »*. Si considera, perciò, non solo l'ambito della classe, ma quello mondiale delle disuguaglianze e delle ingiustizie e, di conseguenza, non solo la dimensione di classe, ma quella mondiale dei compiti sulla via che porta alla realizzazione della giustizia nel mondo contemporaneo. L'analisi completa della situazione del mondo di oggi ha manifestato in modo ancora più profondo e più pieno il significato dell'antecedente analisi delle ingiustizie sociali ed è il significato che oggi si deve dare agli sforzi che tendono a costruire la giustizia sulla terra, non nascondendo con ciò le strutture ingiuste, ma postulando il loro esame e la loro trasformazione, in una dimensione più universale » (LE 2).

Giovanni Paolo II ha messo anche in rilievo che l'universalità della questione sociale non è solo estensiva, bensì intensiva, riguarda tutti i settori della vita dell'uomo, sia come individuo sia come parte della comunità; si potrebbe dire che la « questione sociale » è divenuta « questione cattolica » (*kata holon*: secondo il tutto): se si

cerca un autentico sviluppo delle persone, se vogliamo che la vita dell'uomo sia più umana, è *tutta* la vita sociale – famiglia, cultura, politica, economia, svago, ecc. – che deve essere più umana. « Si tratta di tutto il dinamismo della vita e della civiltà. Si tratta del senso delle varie iniziative della vita quotidiana, e nello stesso tempo, delle premesse per numerosi programmi di civilizzazione, programmi politici, economici, sociali, statali e molti altri » (RH 16).

### 3. *Le difficoltà odierne:*

*malgrado il progresso scientifico e tecnologico,  
sono proliferati nel mondo attuale i segni di morte  
e i determinismi sociali*

Questa constatazione evidente – più sviluppata nella parte IV –, è una riprova del carattere etico più che tecnico dell'agire sociale, in quanto la tecnica da sola non porta a un autentico sviluppo umano, e d'altra parte i comportamenti immorali danneggiano non soltanto gli individui, ma anche la vita in società<sup>9</sup>. Effettivamente, i peccati e le resistenze allo Spirito, nelle loro dimensioni interiori e soggettive, trovano lungo la storia e, specialmente, nell'epoca moderna le loro proiezioni esteriori che possiamo concretizzare a tre livelli:

a) Livello ideologico, cioè come programma di azione e di formazione dei comportamenti umani, che « trova la sua massima espressione nel *materialismo*, sia nella sua forma teorica – come sistema di pensiero, sia nella sua forma pratica – come metodo di lettura e di valutazione dei fatti e come programma, altresì, di condotta corrispondente (...). In linea di principio e di fatto il materialismo *esclude* radicalmente la presenza e l'azione di Dio, che è spirito, nel mondo e, soprattutto, nell'uomo » (DV 56). Tale presupposto, « come sistema di pensiero, in ogni sua versione, significa l'accettazione *della morte* quale definitivo *termine dell'esistenza umana* » (DV 57), pertanto, in fondo, significa il disprezzo della vita e della dignità delle singole persone.

b) Livello strutturale: sono quei determinismi sociali derivati dalle basi materialistiche del pensiero, e che oggi più che mai – a

<sup>9</sup> Poiché l'uomo è per natura sociale, il suo agire – anche quello più intimo e recondito – ha una dimensione sociale: cfr. GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-12-1984, n. 16, AAS 77, 1985, pp. 213-214.

causa del fenomeno della socializzazione – penetrano fin nell'intimo della persona: « la maturazione dell'uomo in questa vita è impedita dai condizionamenti e dalle pressioni, che su di lui esercitano le strutture e i meccanismi dominanti nei diversi settori della società. Si può dire che in molti casi i fattori sociali, anziché favorire lo sviluppo e l'espansione dello spirito umano, finiscono con lo straparlo alla genuina verità del suo essere e della sua vita » (DV 60). Questi determinismi sociali ostacolano, e talvolta anche impediscono, il comportarsi da figlio di Dio; qui vanno annoverate diverse istituzioni sociali: leggi che appoggiano l'aborto e il divorzio, regimi politici totalitari o che diminuiscono la libertà dei cittadini, pressioni di certi *mass media* che operano amoralmente, ordinamenti socio-economici che favoriscono gravi sperequazioni a livello personale o nazionale, talune ricerche scientifiche e tecnologiche contrarie alla dignità dell'essere umano, corruzione burocratica e aziendale, commercio di armi spesso promotore di conflitti, *apartheid* razziale, religioso o politico, ecc., ecc.

c) Livello fattuale: il concreto agire immorale – aborto, furto, tortura, razzismo, ... – che incide più direttamente nella vita sociale, ed è effetto e causa al contempo degli altri due livelli. È a questo livello dove risulta palese che, sebbene i materialismi si spaccino per umanisti, o dicano di cercare la felicità – materiale – delle persone, la loro logica interna – che vede nel morire il termine definitivo – li porta a quel quadro di morte, che potrebbe dirsi uno dei distintivi della nostra epoca: la logica della « morte di Dio e dello spirito », finisce per recare la « morte dell'uomo ». Così, « sull'orizzonte della civiltà contemporanea – specialmente di quella più sviluppata in senso tecnico-scientifico – *i segni e i segnali di morte* sono diventati particolarmente presenti e frequenti » (DV 57).

#### 4. *La soluzione primordiale: fiducia nella misericordia di Dio, chiamata alla conversione dell'uomo e appello alla Madonna.*

Queste fosche tinte della civiltà contemporanea non fanno dimenticare, al contrario, l'infinito amore di Dio per ogni uomo: « rivelata in Cristo la verità intorno a Dio, "Padre delle misericordie" (2 Cor 1, 3), ci consente di "vederlo" particolarmente vicino all'uomo, soprattutto quando questi soffre, quando viene minacciato nel

nucleo stesso della sua esistenza e della sua dignità » (DM 2). Forse, umanamente, non si intravede una via di scampo, anzi sembra che il degrado sociale sia irreversibile; però l'incarnazione del Verbo di Dio, la sua morte e risurrezione, sono ferma garanzia che il male non può trionfare definitivamente. Nel cristianesimo non c'è posto per la disperazione né per il pessimismo, perché il Cristo è l'incarnazione definitiva della misericordia del Signore, il segno vivente di quell'amore divino che si mostra più potente del peccato, della morte e di ogni male, la completa manifestazione dell'amore di Dio che solleva l'uomo dalle abissali cadute e lo libera dalle più grandi minacce. I credenti sanno che Dio è il Signore della storia e, sorretti dalla fede in Cristo, respingono ogni fatalismo; anzi, le tribolazioni e le difficoltà li aiutano ad impegnarsi di più nello sforzo per vincere il male con il bene (cfr. Rm 12, 21).

Inoltre, il cristiano ha pure fiducia nell'uomo, perché è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, perché – con frase di S. Ireneo <sup>10</sup>, che il Papa ripete spesso – « l'uomo è la gloria di Dio », e il Signore si compiace negli uomini <sup>11</sup>.

« Tuttavia, in nessun momento e in nessun periodo storico – specialmente in un'epoca così critica come la nostra – la Chiesa può dimenticare *la preghiera, che è grido alla misericordia di Dio* dinanzi alle molteplici forme di male che gravano sull'umanità e la minacciano » (DM 15). Questo è il senso del grande Giubileo indetto dal Papa per il duemila: un potente appello alla preghiera e alla conversione, per andare incontro al Dio nascosto e trasformare la vita personale e sociale, a livello di pensiero, di strutture e di fatti. La « grande svolta » tra la morte e la vita, che è determinata per l'uomo dal mistero dell'incarnazione, deve compiersi in ogni persona, in ogni società, in ogni epoca della storia. Il nostro tempo, caratterizzato da una diffusa attesa, quasi da un nuovo « avvento », che in qualche modo tocca tutti gli uomini (cf. SRS 4/3), è il momento opportuno, e più che mai necessario, per cambiare la « civiltà di morte » in una « civiltà della vita e dell'amore ». « L'umanità ha fatto mirabili scoperte e ha raggiunto risultati portentosi nel campo della scienza e della tecnica, ha compiuto grandi opere sulla via del progresso e della civiltà, e nei tempi recenti si direbbe che è

<sup>10</sup> *Adversus haereses*, IV, 20, 7: SC 100 (2), p. 648.

<sup>11</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia* 24-12-1979, INS II, 2, p. 1519.

riuscita ad accelerare il corso della storia; ma la svolta fondamentale, la svolta che si può dire « originale », accompagna sempre il cammino dell'uomo e, attraverso le diverse vicende storiche, accompagna tutti e ciascuno. È la svolta tra il « cadere » e il « risorgere », tra la morte e la vita. Essa è anche *una incessante sfida* alle coscienze umane, una sfida a tutta la coscienza storica dell'uomo: la sfida a seguire la via del « non cadere » nei modi sempre antichi e sempre nuovi, e del « risorgere », se è caduto » (RM 52).

In questa prospettiva lo sguardo della Chiesa si orienta verso la Madre di Gesù, modello di fede, di carità e di perfetta unione con Cristo, che continua la sua mediazione materna in favore delle persone e della società: « Mentre con tutta l'umanità si avvicina al confine tra i due millenni, la Chiesa, da parte sua, con tutta la comunità dei credenti e in unione con ogni uomo di buona volontà, raccoglie la grande sfida contenuta nelle parole dell'antifona sul "popolo che cade, ma pur anela a risorgere" e si rivolge congiuntamente al Redentore ed a sua Madre con l'invocazione: "Soccorri". Essa, infatti, vede – e lo attesta questa preghiera – la Beata Madre di Dio nel mistero salvifico di Cristo e nel suo proprio mistero; la vede profondamente radicata nella storia dell'umanità, nell'eterna vocazione dell'uomo, secondo il disegno provvidenziale che Dio ha per lui eternamente predisposto; la vede maternamente presente e partecipe nei molteplici e complessi problemi che accompagnano *oggi* la vita dei singoli, delle famiglie e delle nazioni; la vede soccorritrice del popolo cristiano nell'incessante lotta tra il bene e il male, perché "non cada" o, caduto, "risorga" » (RM 52). Si capisce così che il Papa abbia voluto affidare – dal momento del suo annuncio – i frutti di questa nuova enciclica a Maria: « affido fin d'ora alla Vergine Santa questa enciclica, che tanto mi sta a cuore, affinché trovi risposta nella società e susciti rinnovati, concreti propositi di cooperazione internazionale per la fraterna intesa fra le Nazioni e la promozione dell'autentico sviluppo, secondo il piano di Dio »<sup>12</sup>.

La continuità di quest'enciclica con l'insegnamento precedente, non toglie nulla al costante rinnovamento della dottrina sociale della Chiesa, in quanto la perenne ispirazione di fondo che fluisce dal

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 22-XII-1987, « L'Osservatore Romano », 23-12-1987, p. 5.

Vangelo, viene applicata alle variate condizioni storiche e all'incessante fluire degli avvenimenti, in cui si muove la vita degli uomini e delle società (cfr. SRS 3/2). « Se l'evoluzione di questa dottrina è fuori discussione, altrettanto evidente è la sua continuità di fondo, ed è proprio l'approccio unitario a tutto questo *corpus* ciò che permette di captare l'orientamento essenziale »<sup>13</sup>.

« Continuità e rinnovamento [che] sono una riprova del *perenne valore* dell'insegnamento della Chiesa » (SRS 3/1).

## II. Sviluppo di tutto l'uomo

Dopo questo rapido percorso, per mostrare come le linee fondamentali della SRS si trovano già in altri documenti di Giovanni Paolo II, è il momento di esporre direttamente il suo insegnamento. Certamente ognuno dei quattro aspetti finora visti potrebbe servire da introduzione ai successivi quattro punti; tuttavia, ho preferito seguire quest'altro schema – sebbene comporti qualche ripetizione di idee –, per sottolineare la continuità, e, d'ora in poi, fare uso principalmente – non unicamente – della nuova enciclica.

In primo luogo, va messa in risalto la dimensione morale di tutto l'agire umano e, in concreto, delle attività socioeconomiche. Poiché queste attività sono indirizzate allo sviluppo umano, il nostro scopo sarà mostrare: a) l'autentica nozione di sviluppo; b) il primato della soggettività; c) l'aspetto trascendente dello sviluppo.

### 1. Nozione di sviluppo

Da Hegel e Marx in poi è stato luogo comune della nostra civiltà l'esaltazione dell'agire umano. Esaltazione accompagnata molte volte, purtroppo, dall'oblio della spiritualità, e che così cede facilmente alla tentazione tecnicista: l'uomo si sente, al contempo, demiurgo e dominato dal mondo materiale e dalle strutture tecnico-economiche; questo errore finisce per « considerare che il lavoro, al diventare storicamente più complicato, al passare da semplice lavoro a tecnica, acquista una sostanzialità che lo rende indipendente dal-

<sup>13</sup> P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, Ed. Massimo, Milano 1986, p. 16.

l'uomo; ancor più, che domina l'uomo stesso, il quale perde il suo protagonismo per convertirsi in elemento di un processo che lo soggioga e lo trascina nella sua costante e crescente evoluzione »<sup>14</sup>. Ci si trova nell'ideologia dell'*homo faber*, in cui sarebbe la tecnica a compiere lo sviluppo dell'umanità: tecnica produttiva, tecnica informativa, tecnica genetica, tecnica politica, anche tecnica del comportamento umano (cfr. SRS 27/2). Se questo *homo faber* si concepisce come « monade isolata », che si muove soltanto per il proprio interesse, è chiaro che la formula sociale risulta unica e insostituibile: ognuno cerchi la personale convenienza, senza nessun intoppo nel farlo – liberismo – e applicandosi con tutti i mezzi a disposizione – capitalismo –, cioè la formula del « capitalismo liberista ». Se l'*homo faber* si concepisce come puro numero dell'Umanità-Mondo, che evolve dialetticamente, anche la formula sociale è unica: « collettivismo marxista ».

Tuttavia la tecnica, che la Chiesa sempre ha considerato in modo positivo, non basta da sola; il progresso socioeconomico non è sempre lineare e perfetto: risponde sì alla vocazione divina assegnata sin dal principio all'uomo e alla donna, e impressa nell'immagine da loro ricevuta, però è continuamente messo in pericolo a motivo dell'infedeltà alla volontà del Creatore (cfr. SRS 30/2, 5-6). Di fatto

« in linea generale, tenendo conto dei diversi fattori, non si può negare che la presente situazione del mondo, sotto questo profilo dello sviluppo, offra un'impressione *piuttosto negativa* » (SRS 13/1).

Le speranze di sviluppo, una volta così vive, appaiono oggi molto lontane dalla realizzazione (cfr. SRS 12/1); e questa è forse la causa di certi pessimismi, disimpegni e scetticismi, insiti in una parte della cultura attuale « postmoderna ». Nonostante ciò, constatare che è possibile una stagnazione dello sviluppo, e anche un « progresso negativo », non è una constatazione negativa. Significa

« anzitutto, che lo sviluppo *non* è un processo rettilineo, *quasi automatico e di per sé illimitato*, come se, a certe condizioni, il genere umano debba camminare spedito verso una specie di perfezione indefinita » (SRS 27/1).

Significa cioè che l'uomo non è un automa, bensì un essere libero, e che la storia non è sempre un cammino verso il meglio, ma

<sup>14</sup> J.L. ILLANES, *Ética y teología del trabajo* in AA. VV., *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens*, Ed. BAC, Madrid 1987, p. 748.

un evento di libertà: lo sviluppo e la libertà, non soltanto si trovano in intimo rapporto, ma ancor di più, lo sviluppo procede più da un agire libero che da un fare meccanico, scaturisce più da un *agere* etico che da un *facere* tecnico.

Tuttavia, l'ambivalenza dell'agire umano – la possibilità di comportarsi come *homo faber* (economicismo) –, è occasione perché esso sia esercitato in forma scorretta e, invece di strumento di umanizzazione, diventi motivo di disumanizzazione. Evidentemente, per il progresso della società, occorrono lo sviluppo economico, l'organizzazione tecnica, il profitto delle strutture produttive; però giacché si tratta di una società « umana », si richiede principalmente la crescita dei valori personali.

« Sicché, a questo punto, occorre domandarsi se la realtà così triste di oggi non sia, almeno in parte, il risultato di una *concezione troppo limitata*, ossia prevalentemente economica, dello sviluppo » (SRS 15/6).

Una concezione cioè che lascia l'uomo nell'unidimensionalità di artigiano-consumatore, e non si è preoccupata di sviluppare le dimensioni più propriamente umane.

La necessità di un concetto più ricco e differenziato dello sviluppo è, appunto, uno scopo principale della recente enciclica (cfr. SRS 4/4).

« *Concetto di sviluppo*, che non coincide certamente con quello che si limita a soddisfare le necessità materiali mediante la crescita dei beni, senza prestare attenzione alle sofferenze dei più e facendo dell'egoismo delle persone e delle Nazioni la principale motivazione » (SRS 10/4).

Concetto, insomma, che tiene conto degli aspetti spirituali e sociali dell'umanità. Non è facile, tuttavia, per chi è immerso nella mentalità materialistica, rendersene conto e uscire da questo vicolo cieco<sup>15</sup>; così, per esempio, quando alcuni neoliberali dicono che la cooperazione dei paesi cosiddetti capitalisti, le invenzioni di nuovi prodotti, e i processi economici sono stati più utili per l'umanità che gli organismi di carità e le persone dedite alla beneficenza, misurano il progresso esclusivamente in termini materiali, e dimenticano che

« oggi, forse più che in passato, si riconosce con maggior chiarezza *l'intrinseca contraddizione* di uno sviluppo limitato *soltanto* al lato econo-

<sup>15</sup> Cfr. SRS 21/1-2. È significativo al riguardo che nella Conferenza delle Nazioni Unite sul Commercio e lo Sviluppo (UNCTAD), svoltasi a Ginevra 7 luglio - 3 agosto 1987, è stato ignorato il problema morale: forse solo il messaggio del Papa menzionava chiaramente l'aspetto etico e spirituale dello sviluppo.

mico. Esso subordina facilmente la persona umana e le sue necessità più profonde alle esigenze della pianificazione economica o del profitto esclusivo (...). Quando gli individui e le comunità non vedono rispettate rigorosamente le esigenze morali, culturali e spirituali, fondate sulla dignità della persona e sull'identità propria di ciascuna comunità, a cominciare dalla famiglia e dalle società religiose, tutto il resto – disponibilità di beni, abbondanza di risorse tecniche applicate alla vita quotidiana, un certo livello di benessere materiale – risulterà insoddisfacente e, alla lunga, disprezzabile. Ciò afferma chiaramente il Signore nel Vangelo, richiamando l'attenzione di tutti sulla vera gerarchia dei valori: "Qual vantaggio avrà l'uomo, se guadagnerà il mondo intero e poi perderà la propria anima?" (Mt 16, 26) » (SRS 33/2 e 4).

Questa è l'esperienza generale, qualsiasi sia il grado di progresso economico raggiunto dalle comunità e dalle persone: l'uomo non è soltanto materia, e non può essere soddisfatto soltanto con beni materiali. In certi momenti, però, in certi casi, la persona può « scegliere » di vivere materialisticamente, e in qualche misura può « imporre » agli altri tale atteggiamento; in questi casi, a lunga o a corta scadenza, l'essere umano ne risente, prova disgusto interiore e si ribella esteriormente con più o meno violenza.

Se gli effetti di una crescita soltanto tecnico-materiale finiscono per essere insoddisfacenti e disprezzabili, si dovrà rivedere la nozione di sviluppo: « I risultati di due decenni di impegno per lo sviluppo non sono certo soddisfacenti. È lecito avanzare l'ipotesi che ciò dipenda anche da un modo in cui si è lottato per lo sviluppo. Si è pensato che lo sviluppo fosse esclusivamente *sviluppo materiale*. Ci si è preoccupati piuttosto di costruire le attrezzature tecniche dello sviluppo e non invece di costruire e formare gli uomini capaci di essere gli autentici protagonisti dello sviluppo. Si è pensato, cioè, che fosse possibile risolvere il problema dello sviluppo come se esso non fosse un problema anche e soprattutto etico e culturale, come se esso non dipendesse in ultima istanza da *una conversione del cuore dell'uomo* »<sup>16</sup>.

Invero la nozione di sviluppo deve coinvolgere la persona in tutta la sua integrità: spirituale e materiale, individuale e sociale.

« Si avvertirà così immediatamente che le questioni che ci stanno di fronte sono innanzitutto morali; e che né l'analisi del problema dello sviluppo in quanto tale, né i mezzi per superare le presenti difficoltà possono prescindere da tale essenziale dimensione » (SRS 41/6).

<sup>16</sup> R. BUTTIGLIONE, *Diagnosi per un mondo malato*, in « 30 Giorni », 3-3-1988, p. 62.

E non soltanto non si può prescindere da questa dimensione, ma neanche la si può posporre, come qualcosa di necessario, però di secondo piano. Se, come abbiamo detto, c'è un profondo legame tra sviluppo umano e libertà della persona, risulta impossibile che una mera crescita materiale ed esteriore all'uomo produca una sua vera perfezione, né

« può ridursi a problema "tecnico" ciò che, come lo sviluppo autentico, tocca la dignità dell'uomo e dei popoli. Così ridotto, lo sviluppo sarebbe svuotato dal suo vero contenuto e si compirebbe un atto di *tradimento* verso l'uomo e i popoli, al cui servizio esso deve essere messo » (SRS 41/3).

Un tradimento le cui negative conseguenze – che vedremo particolareggiatamente nella parte IV – sono palesi, e che ormai minaccia col moltiplicarle, di continuare per la stessa via.

Insomma, oltre all'aspetto economico, lo sviluppo deve anche comprendere le dimensioni culturali, trascendenti e religiose dell'uomo e della società (cfr. SRS 46/4).

## 2. *Primato della soggettività*

La dimensione etica dell'agire umano riguarda *tutta* la vita della persona, in quanto tale; per es., l'uso che fa della natura visibile (cfr. SRS 34/5), ecc. Tuttavia, qui vogliamo soffermarci soltanto su tre punti: rapporti col prossimo – che si vedrà nella parte III –, crescita personale, e relazione con Dio.

L'uomo è *persona*, si potrebbe dire *homo humanus*, non soltanto *faber* o *oeconomicus*. L'autentico sviluppo comporta la crescita interiore: culturale, morale, spirituale; e benché per raggiungere lo sviluppo integrale necessiti di « avere » cose, queste non bastano:

« l' "avere" oggetti e beni non perfeziona di per sé il soggetto umano, se non contribuisce alla maturazione e all'arricchimento del suo "essere", cioè alla realizzazione della vocazione umana in quanto tale » (SRS 28/4).

L'importante è la realizzazione piena della persona, ossia « essere » di più, crescere in umanità senza lasciar fuori nessuna virtualità umana, e farlo in modo armonico, secondo un'autentica gerarchia di valori, secondo l'intera *verità sull'uomo*. Il Papa non pensa, pertanto, a una necessaria antinomia tra « essere » e « avere » (cfr. SRS 28/5): la Chiesa non condanna i ricchi – paesi o persone – per poi

chiedergli immediatamente che aiutino i poveri ad essere ricchi (cioè ad essere quel che sarebbe condannato); la Chiesa mette in guardia contro un « avere » che impedisca o ostacoli l'« essere », proprio o altrui, ed insegna che, se ci fosse incompatibilità risulta preferibile « avere » di meno che « essere » di meno:

« Il male non consiste nell'“avere” in quanto tale, ma nel possedere in modo irrispettoso della *qualità* e dell'*ordinata gerarchia* dei beni che si hanno. *Qualità e gerarchia* che scaturiscono dalla subordinazione dei beni e dalla loro disponibilità all'“essere” dell'uomo ed alla sua vera vocazione » (SRS 28/7).

Così viene anche contestata la critica – frequente, ma frettolosa – che sostiene che l'insegnamento della Chiesa si è troppo preoccupato della distribuzione dei beni economici, e poco della loro produzione; la verità è che la preoccupazione della Chiesa, la sua sollecitudine, è per lo sviluppo di tutto l'uomo, e un'equa distribuzione dei beni – se non dimentica l'obbligo della produzione – risulta necessaria per il pieno sviluppo in campo sociale, personale e religioso. Insomma ci sono quelli che, privi dell'« avere » indispensabile, non riescono a realizzare con pienezza la loro vocazione umana; ci sono altri che, per un disordinato culto dell'« avere », non riescono ad « essere » pienamente uomini <sup>17</sup>.

In realtà, lo sviluppo umano e il progresso vanno di pari passo. Giovanni Paolo II diceva in Cile: « *Le origini morali della prosperità* sono ben note nel corso della storia. Esse si collocano in una costellazione di virtù: laboriosità, competenza, ordine, onestà, iniziativa, sobrietà, risparmio, spirito di servizio, fedeltà alle promesse, audacia: insomma amore per il lavoro ben fatto. Nessun sistema o struttura sociale può risolvere, come per magia, il problema della povertà senza queste virtù; alla lunga, sia i programmi che il funzionamento delle istituzioni riflettono queste abitudini degli esseri umani, che si acquistano essenzialmente nel processo educativo dando vita ad una autentica *cultura del lavoro* » <sup>18</sup>.

<sup>17</sup> L'ideale cristiano della sobrietà di vita viene anche avallato dall'esperienza; paesi che pochi anni or sono si trovavano alla soglia del sottosviluppo, ma che non sono stati trascinati dalla febbre del consumismo, e d'altro canto hanno lavorato con sforzo, si trovano adesso in pieno progresso economico: il risparmio nazionale è il primo mezzo per finanziare questo sviluppo.

<sup>18</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla CEPALC*, 3-4-1987, n. 9, « L'Osservatore Romano », 5-4-1987, p. 7.

Questo primato della soggettività implica,

– in ogni persona, la sublimazione interiore delle proprie attività, incluse quelle socioeconomiche, perché siano realizzate con pienezza di significato, d'accordo con il suo destino ultimo trascendente, come si vedrà tra breve;

– da parte delle altre persone e della società, suppone la coscienza del valore e delle esigenze proprie di ciascun essere umano, che si può tradurre nell'osservanza dei diritti dell'uomo (cfr. SRS 33/1); diritti umani che non sono una meta negativa, qualcosa da non trasgredire, bensì uno scopo positivo, qualcosa da stimolare, giacché significano la concrezione del bene comune: una nazione, una società, una persona che non rispetti e promuova tutti i diritti di tutti i cittadini, non può dirsi sia sulla strada del vero sviluppo (cfr. SRS 33/6).

### 3. *Aspetto trascendente dello sviluppo*

La più importante caratteristica della *verità sull'uomo*, dipende del fatto che questi è *creatura di Dio, elevata ad essere figlio Suo*: da tale condizione ricevono le persone la loro consistenza, verità, bontà, il proprio ordine e la legge conveniente (cfr. GS 36). Pertanto, cercare Dio è *l'unico* impegno veramente valido (cfr. Lc 10, 42), e gli altri impegni vengono subordinati a questo, poiché « la tensione verso l'ultimo fine, cioè verso Dio, non distoglie l'uomo dai nobili affanni temporali: lo porta, anzi, a divinizzarli, allo stesso modo in cui la considerazione della mèta non distrae il viaggiatore, ma ne orienta il percorso, lo motiva, e dà un chiaro tono di speranza all'impegno per proseguire »<sup>19</sup>. L'amorosa ordinazione che il Creatore ha impresso nelle creature, significa il disegno divino per condurle al loro pieno sviluppo: di conseguenza il più intimo anelito dell'uomo, la massima perfezione e felicità che può raggiungere – sia a livello personale che sociale – si trova nel compimento della volontà del Signore: viceversa, l'uomo può costruire la società e « organizzare la terra senza Dio, ma senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano » (PP 42). Insomma un'autentica preoccupazione per l'uo-

<sup>19</sup> R. GARCIA DE HARO, *La virtù quale crescita della libertà e dell'immagine di Dio nell'uomo*, in « Euntes Docete » 39 (1986) 361.

mo – un'autentica « antropologia » – non può non essere « teologica » e « religiosa »: soltanto questa visione trascendente è capace d'impostare uno sviluppo degno dell'uomo, che così non perde per amore della vita la ragione della vita (cfr. PP 40). Papa Giovanni XXIII (cfr. MM pp. 452-453) diceva che l'aspetto più sinistramente tipico dell'epoca moderna sta nell'assurdo tentativo di ricomporre un ordine temporale solido e fecondo prescindendo da Dio, senonché l'esperienza continua ad attestare le parole del Salmo (126, 1): « se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori ».

La prospettiva trascendente dello sviluppo si allarga a partire dalla fede nel Redentore, che illumina dal di dentro la vera natura del progresso umano: la nostra storia – lo sforzo personale e collettivo di elevare la condizione umana – comincia, s'inserisce e culmina in Gesù.

« Il sogno di un "progresso indefinito" si ritrova trasformato radicalmente dall'*ottica nuova* aperta dalla fede cristiana, assicurandoci che tale progresso è possibile solo perché Dio Padre ha deciso fin dal principio di rendere l'uomo partecipe della sua gloria in Gesù Cristo risorto, "nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati" (Ef 1, 7), e in lui ha voluto vincere il peccato e farlo servire per il nostro bene più grande, che supera infinitamente quanto il progresso potrebbe realizzare » (SRS 31/3).

L'ottica nuova inaugurata da Gesù parla di generosità, di altruismo, di preoccupazione per le cose di Dio e del prossimo, con un certo distacco dalle cose proprie (cfr. Mt 5, 43 - 6, 34), perché lui è il Signore dell'intero universo, di ogni minuto, del più piccolo evento: vale la pena compiere la volontà di Dio ancorché sembri tradursi in scarsa efficacia umana<sup>20</sup>. Pure nel campo sociale ed economico « vi è più gioia nel dare che nel ricevere! » (At 20, 35).

Risulta così palese che il disegno di una società veramente umana non deve essere ascendente: tecnologia, economia, politica e – come sovrastruttura o sovrappiù – religione; bensì discendente: il vero ordine comincia coi valori religiosi, per poi scendere a quelli sociali e materiali. Non fare in tal modo comporta i « disordini »

<sup>20</sup> Non è infrequente trovare taluni cristiani che vivono con sacrificio i loro doveri religiosi, e dimenticano questo impegno nell'attività sociale, come se fosse disgiunta dal volere divino, senza cogliere che i doveri sociali hanno la stessa obbligatorietà e richiedono lo stesso impegno di ogni dovere cristiano, ed altresì possono « esigere il dono di sé fino all'eroismo » (LC 100).

evidenti del mondo attuale: se si prescinde da Dio – o soltanto lo si pone tra parentesi – resta unicamente la prepotenza, la coazione, quella fisica o quella più sottile degli svariati condizionamenti socio-economici.

Ciò pure significa che tali problemi non sono estranei alla legittima preoccupazione della Chiesa, vista come *istituzione religiosa* (cfr. SRS 8/2). Anzi, la sua sollecitudine per un autentico sviluppo dell'uomo e della società è per essa un diritto e un dovere.

« Di conseguenza, quando la Chiesa si occupa dello "sviluppo dei popoli", non può essere accusata di oltrepassare il suo campo specifico di competenza e, tanto meno, il mandato ricevuto dal Signore » (SRS 8/5).

### III. Principi morali dello sviluppo

La finalità dello sviluppo, come suddetto, è ottenere che ogni persona cresca nel suo « essere », secondo l'intera verità umana; da qui abbiamo dedotto due conclusioni fondamentali: priorità dell'*essere* sull'*avere*, e necessità di un'apertura trascendente dello sviluppo. Tuttavia, occorre andare oltre per trovare alcuni principi, intimamente legati con questi fondamenti, che servano di criterio per valutare le situazioni, le strutture ed i sistemi sociali. Siccome si tratta dello sviluppo umano in campo socioeconomico, i principi si riferiranno alla persona umana in quanto tale, alla sua dimensione sociale e all'uso dei beni terreni.

Per quanto riguarda la persona, la sua prerogativa essenziale è la *libertà*: le persone sono i soggetti attivi e responsabili del processo di sviluppo; libertà che, a sua volta, comporta sussidiarietà e rispetto all'identità di ciascun popolo.

La dimensione sociale implica che l'uomo deve compartecipare con i suoi simili, sia alla produzione che alla fruizione del bene comune della società, a tutti i livelli: ancor più oggi, che è accresciuta l'interdipendenza: principio della *solidarietà*.

In quanto ai beni terreni, ogni uomo deve avere la possibilità di usufruire di quei beni terreni – materiali, culturali, spirituali – che sono necessari per il pieno sviluppo: diritto di *uso comune dei beni*<sup>21</sup>, chiamato da Giovanni Paolo II « primo principio di tutto

<sup>21</sup> Identifichiamo questi due diritti: uso comune dei beni e partecipazione al processo di pieno sviluppo, poiché l'uso dei beni va indirizzato allo sviluppo, e non si

l'ordinamento etico-sociale » (LE 19) e « principio tipico della dottrina sociale cristiana » (SRS 42/5).

Questi tre principi morali dello sviluppo (cfr. SRS 43/7-8; LC 73; 89-91): uso comune dei beni, solidarietà e libertà<sup>22</sup>, non sono soltanto criteri di valutazione, ma soprattutto criteri che vanno messi in pratica nei diversi campi dell'attività sociale, se si vuol raggiungere il pieno sviluppo « di tutto l'uomo e di tutti gli uomini ».

### 1. *Uso comune dei beni*

L'eguaglianza fondamentale, sia dei popoli che delle persone singole, è il fondamento del diritto di tutti alla partecipazione al processo di pieno sviluppo (cfr. SRS 33/7); in questo senso, l'uso comune dei beni è intimamente legato alla solidarietà, che vedremo nel prossimo punto.

Inoltre, questo principio scaturisce anche dalla stessa natura dei beni terreni: tali beni si presentano come un insieme di rapporti mediali, poiché le cose rinviano le une alle altre: nessuna esiste in se stessa, da se stessa o per se stessa, nessuna può isolarsi pienamente dalle altre; così l'ascrizione di una loro parte non la si può fare troncando la connessione che ha con il tutto, perché perderebbe il suo senso, la sua intrinseca qualità: sarebbe contrario alla natura mediale dei beni terreni<sup>23</sup>. In breve: « l'idea di proprietà privata assoluta risulta una contraddizione (...). La proprietà è giustificata dalla natura umana, capace di possedere, però la stessa natura mette un limite al diritto di proprietà. I titoli di qualcuno per possedere, escludendo gli altri, una parte dei beni, sono giusti in linea di massima, la proprietà però non è assoluta »<sup>24</sup>, poiché l'uso è originariamente destinato a tutti.

tratta soltanto di sviluppo e di beni materiali, bensì di tutti i diritti fondamentali della persona (cfr. SRS 42/5).

<sup>22</sup> Così vicini al secondo centenario della Rivoluzione Francese, viene alla mente la somiglianza tra questi principi e il motto rivoluzionario: *Liberté, égalité, fraternité*. Non illudiamoci, però: questi principi saranno vani, se non sono saldamente fondati sull'inalienabile dignità di *ogni* uomo, e ancor più profondamente e sicuramente, su Iddio. In caso contrario, si comincia tagliando le teste della nobiltà, poi della stessa borghesia, ed infine dei propri compagni di rivoluzione.

<sup>23</sup> Infatti, l'ideologia che rigetta l'uso comune dei beni, non accetta il carattere mediale, ma finale di questi beni, almeno presi in senso globale.

<sup>24</sup> L. POLO, *Tener y dar*, in AA. VV., *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens*, Ed. BAC, Madrid 1987, p. 209.

### In parole dell'enciclica:

« Il diritto alla proprietà privata è *valido e necessario*, ma non annulla il valore di tale principio: su di essa, infatti, grava "un'ipoteca sociale", cioè vi si riconosce, come qualità intrinseca, una funzione sociale, fondata e giustificata precisamente sul principio della destinazione universale dei beni » (SRS 42/5).

Non è qui il luogo per mostrare l'intera dottrina della Chiesa su questo punto; dobbiamo però ricordare che la soluzione al problema della proprietà non è di carattere tecnico ma morale e religioso (cfr. SRS 39/5); non è di dire sì o no a un certo regime di proprietà, ma di dire di sì all'uomo: che la persona – ogni uomo in ogni paese – sia trattata come tale.

La destinazione universale dei beni comporta che

« ciò che l'industria umana produce con la lavorazione delle materie prime, col contributo del lavoro, deve servire egualmente al bene di tutti » (SRS 39/3)

perché la materia prima è dono del Creatore a *tutti* gli uomini – non solo ad alcuni – e il lavoro, impiegato per la sua elaborazione, è frutto dell'uomo, e *tutti* gli altri uomini sono a lui solidali.

Evidentemente queste parole non sono un incentivo al parassitismo, né significano che le persone o i paesi meno progrediti hanno diritto ad essere aiutati senza sforzo proprio; ciò sarebbe fraintendere la dottrina cristiana: l'enciclica è piena di ammonimenti ad impegnarsi nel proprio sviluppo, e inoltre siccome non si tratta soltanto di beni materiali, non può esistere autentico bene comune dove mancano virtù come la laboriosità, la sobrietà, l'iniziativa, ecc.: aiutare i pigri perché questi continuino nella loro pigrizia non è destinazione universale di *beni* ma di *mali*; per un poltrone il bene è aiutarlo a uscire della propria indolenza. Insomma il principio di destinazione universale dei beni significa far sì che tutte le persone e i popoli siano in condizioni di raggiungere il progresso integrale (cfr. SRS 39/4), e contribuire così alla « promozione di un mondo più umano per tutti, in cui ciascuno possa dare e ricevere, ed in cui il progresso degli uni non sarà più un ostacolo allo sviluppo degli altri, né un pretesto per il loro assoggettamento » (LC 90).

## 2. *Solidarietà*

Quando il concetto giuridico di solidarietà fu applicato alla vita sociale, lo si incorporò con una carica ideologica precisa: Comte ne

fece il fondamento della sua sociologia positiva; e nelle attività economiche si prese come insegna di rivendicazioni sociali, per lo più violente, così che in molti settori cattolici si diffidò dell'idea di solidarietà, che venne rigettata anche dall'ideologia liberale come cagione di violenza e pretesto per godere, senza sforzo, del lavoro altrui<sup>25</sup>. Tuttavia, la nozione di solidarietà, ampiamente adoperata dal Magistero<sup>26</sup>, riecheggia il senso etimologico – partecipare *in solidum* – e significa l'insieme dei legami che uniscono gli uomini tra loro e li spingono all'aiuto reciproco:

« Si tratta, innanzitutto, dell'interdipendenza, sentita come *sistema determinante* di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa, e assunta come *categoria morale*. Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù", è la *solidarietà* » (SRS 38/6).

Il fenomeno della socializzazione ha portato a ritmo crescente ad una sempre più serrata indipendenza, a livello personale, associativo, nazionale e regionale; nessuna persona o comunità può conseguire da sola i suoi obiettivi: i mutui rapporti causano un insieme di connessioni con influssi vicendevoli, ogni volta più potenti. Sicché, pure a livello pragmatistico, risulta conveniente sforzarsi nella cooperazione e nell'aiuto reciproco. Al di sopra di questa ragione pragmatica, l'interdipendenza, vista sotto il profilo etico, richiama un modo di agire virtuoso e stabile, che conforma una condotta solidale, intesa come impegno concreto al servizio dei fratelli; in tal modo, la solidarietà si converte nel fine e nel criterio dell'organizzazione sociale<sup>27</sup>, ed è uno dei principi fondamentali dell'insegnamento sociale cristiano. Non lo è, però, come un buon desiderio moralizzante, ma come una forte esigenza dell'essere umano:

a) In primo luogo viene richiesta dalla socialità naturale dell'uomo, e dalla maggior efficacia del lavoro in *équipe*: « meglio essere in

<sup>25</sup> Cfr. W. PARETO, *Le péril socialiste*, in « Journal des économistes », 15-5-1900. Purtroppo anche attualmente il concetto di solidarietà non sempre si trova pienamente depurato, perché certuni lo usano come alibi per mascherare interessi di parte: giustificare odi e violenze, esigere diritti senza compiere i propri doveri, ecc.

<sup>26</sup> La solidarietà, benché senza impiegare l'espressione, è uno dei principi basilari della *Rerum novarum* (cfr. MM p. 407) e dell'intero insegnamento sociale della Chiesa (cfr. LC 73) che, a partire da Pio XII (cfr. *Radiomessaggio di Natale*, 24-12-1952, AAS 45, 1953, p. 39 ss.), usa la parola con crescente frequenza.

<sup>27</sup> Cfr. PAOLO VI, lett. ap. *Octogesima adveniens*, 14-5-1971, n. 36, AAS 63, 1971, p. 425.

due che uno solo, perché due hanno un miglior compenso nella fatica » (Qo 4, 9). In questa antica saggezza sono concordi in teoria, se non in pratica, le diverse correnti di pensiero.

b) Si aggiunge l'unità genealogica del genere umano, come origine di un destino storico comune, che dovrebbe far sgorgare la consapevolezza di una profonda ed universale fraternità: Dio « creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra » (At 17, 26; cfr. Gn 3, 20). In altre parole, tutti gli uomini godono di un'eguaglianza radicale fondata sulla propria natura.

c) Conosciamo anche per rivelazione l'intima unità e solidarietà ontologica degli uomini, sia nel bene che nel male, di cui è prova la misteriosa, però reale, solidarietà ontologica nel bene e nel male morale. In questo modo risulta più chiaro perché lo sviluppo sarà di tutti – persone, comunità, paesi – o di nessuno (cfr. SRS 17/1; 26/6): se qualcuno, pure uno solo, rimane a causa degli altri nel sottosviluppo – economico, culturale, religioso –, qualcosa di ontologico manca agli altri, questi si trovano ancora in una fase di sottosviluppo, almeno morale; pertanto il sottosviluppo altrui è una costante chiamata al proprio sforzo: la solidarietà implica, anche nell'agire socioeconomico, il vedere la miseria aliena come propria, l'immedesimarsi nelle necessità altrui, per poi agire con rigorosa coerenza.

d) La base più profonda della solidarietà viene dal fatto della fratellanza universale, fondata sulla comune figliolanza divina: « voi siete tutti fratelli (...) perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo » (Mt 23, 8-9; cfr. Ef 4, 6). Conseguenza importante è la ancor più profonda eguaglianza in Cristo di uomini, popoli, attività, ecc. (cfr. Col 3, 11).

« Allora la coscienza della paternità comune di Dio, della fratellanza di tutti gli uomini in Cristo, "figli nel Figlio", della presenza e dell'azione vivificante dello Spirito Santo, conferirà al nostro sguardo sul mondo come un *nuovo criterio* per interpretarlo. Al di là dei vincoli umani e naturali, già così forti e stretti, si prospetta alla luce della fede un nuovo *modello di unità* del genere umano, al quale deve ispirarsi, in ultima istanza, la solidarietà. Questo supremo *modello di unità*, riflesso della vita intima di Dio, uno in tre Persone, è ciò che noi cristiani designiamo con la parola "*comunione*." » (SRS 40/3).

Senza questa luce soprannaturale non è facile che la fraternità umana arrivi molto lontano: dopo poco sorgono ragioni di lite, di

rivalità, ... insomma, di egoismo; viceversa, chi non vive di fatto l'unità e la comunione con il prossimo, può dirsi che non ha quel *nuovo criterio (mandatum novum do vobis)* – così diverso dai criteri mondani – distintivo della vita cristiana.

Se evidenziare la dimensione etica dell'attività sociale è, a nostro avviso, la chiave di fondo dell'enciclica, tra i principi morali la solidarietà ne è il fulcro, probabilmente perché risulta il più decaduto nel mondo odierno. Così la solidarietà si è trasformata in un tema ricorrente del Papa: « se si volesse trovare un filo conduttore nel magistero sociale che Giovanni Paolo II è venuto quotidianamente costruendo in quasi dieci anni di servizio apostolico, lo si potrebbe facilmente additare nel tema della solidarietà »<sup>28</sup>. Il Papa insiste tanto su questo agire solidale, da un canto, per la sua intima relazione con la carità – amore a Dio e al prossimo –, culmine della vita cristiana (cfr. SRS 40/1); d'altro canto, perché nelle attuali condizioni di sviluppo tecnologico, le sperequazioni socioeconomiche sono prodotto dell'egoismo, che non vede negli altri dei fratelli, figli del Padre eterno, persone umane con la stessa dignità, sono cioè prodotto di un comportamento non solidale causato dalla brama di profitto e dalla sete di potere; e

« questi atteggiamenti e “strutture di peccato” si vincono solo – presupposto l'aiuto della grazia divina – con un *atteggiamento diametralmente opposto*: l'impegno per il bene del prossimo con la disponibilità, in senso evangelico, a “perdersi” a favore dell'altro invece di sfruttarlo, e a “servirlo” invece di opprimerlo per il proprio tornaconto (cfr. Mt 10, 40-42; 20, 25; Mc 10, 42-45; Lc 22, 25-27) » (SRS 38/6).

Atteggiamento che, con l'aiuto soprannaturale, richiede lo sforzo di ripetere atti di servizio al prossimo, di disponibilità a perdersi, di rinuncia allo sfruttamento e alla prepotenza, fino a trasformarsi in un'inclinazione stabile – virtù – che, come seconda natura, facilita e rende gioiosa la cooperazione al bene altrui, e soltanto per questa ragione, per aiutarlo, senza che medii necessariamente uno stretto dovere.

La solidarietà significa promuovere l'inalienabile dignità di ogni uomo – qualunque sia il colore della sua pelle, il livello sociale cui appartiene, le idee politiche o religiose che professi, ecc. –, e

<sup>28</sup> F. BIFFI, *Giustizia come vocazione del laico cristiano*, in « Lateranum » 53/2 (1987) 373-374.

contribuire a farlo sviluppare come persona; tende a che tutti gli uomini possano agire, nella società e nel lavoro, con la coscienza e la responsabilità proprie delle persone; ed è, pertanto, il dinamismo che vivifica e rende efficaci i meccanismi e le strutture socioeconomiche, non permettendo che si convertano in meccanismi perversi e strutture di peccato. Così, la solidarietà non deve confondersi con

« un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è *la determinazione ferma e perseverante* di impegnarsi per il *bene comune*: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché *tutti* siamo veramente responsabili *di tutti* » (SRS 38/6).

E, benché la solidarietà comprenda tutti gli uomini, una ragione d'urgenza spiega che questo impegno debba viverci più intensamente quanto più difficili siano le situazioni altrui: condizioni fisiche o morali degradanti, prepotenza di certi settori sociali o dello Stato, ecc. Non può mancare la solidarietà con le ampie zone di miseria e di emarginazione che non contano sulla voce e sulla forza di un associazionismo organizzato; e ciò avviene quando le rivendicazioni fatte – per es. dai sindacati –, non vengono dettate da interessi di parte (cfr. LE 8). « La solidarietà instaura particolari legami tra gli uomini: l'uomo si unisce all'altro uomo per assistere chi ha bisogno di assistenza. Io sono con te, tu sei con me, noi siamo insieme – per lui. Cosa c'è prima? Prima il "noi" o prima il "per lui"? Una comunità di solidarietà si differenzia da tante altre comunità per il fatto che in essa c'è prima il "per lui", e il "noi" viene dopo »<sup>29</sup>. Solidarietà, quindi, con l'intera vita sociale, che non si trasforma in egoismo di gruppo o di classe, perché tutti cercano la giustizia sociale e il bene comune, senza aspettare che a risolvere i problemi siano gli altri:

« Coloro che contano di più, disponendo di una porzione più grande di beni e di servizi comuni, si sentano *responsabili* dei più deboli e siano disposti a condividere quanto possiedono. I più deboli, da parte loro, nella stessa linea di solidarietà, non adottino un atteggiamento puramente *passivo* o *distruttivo* del tessuto sociale, ma, pur rivendicando i loro legittimi diritti, facciamo quanto loro spetta per il bene di tutti. I gruppi intermedi, a loro volta, non insistano egoisticamente nel loro particolare interesse, ma rispettino gli interessi degli altri » (SRS 39/1).

<sup>29</sup> J. TISCHNER, *Etica della solidarietà*, Ed. CSEO, Bologna 1981, p. 22.

Così si chiarisce che la solidarietà è qualcosa di più della liberalità: non è soltanto una « virtù degli abbienti », ma di tutti, perché tutti devono contribuire a instaurare rapporti di fratellanza universale, che non consistono soltanto nel dare cose materiali; anzi, queste donazioni sono unicamente il punto più basso, il primo gradino dell'aiuto mutuo.

Tutto questo sforzo per la solidarietà sociale acquista il suo valore e la sua forza in un'atteggiamento di solidarietà personale:

« L'esercizio della solidarietà all'interno di ogni società è valido, quando i suoi componenti si riconoscono tra di loro come persone » (SRS 39/1).

Ciò implica superare le tendenze all'anonimato nei rapporti umani; convertire la « solitudine » in « solidarietà », la « diffidenza » in « collaborazione »; promuovere la comprensione, la mutua fiducia, l'aiuto fraterno, l'amicizia, la disposizione a « perdersi » a favore dell'altro. Sicché « l'economia non sarà intesa essenzialmente come produzione di merci, bensì come un insieme di *servizi* reciproci. La produzione sarà ricondotta alla *collaborazione*: a un rapporto sociale in cui ciascuno presta ad altri liberamente certi servizi, per ottenere che altri faccia 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* »<sup>30</sup>. Ancor di più:

« alla luce della fede, la solidarietà tende a superare se stessa, a rivestire le dimensioni *specificamente cristiane* della gratuità totale, del perdono e della riconciliazione. Allora il prossimo non è soltanto un essere umano con i suoi diritti e la sua fondamentale eguaglianza davanti a tutti, ma diviene la *viva immagine* di Dio Padre, riscattata dal sangue di Gesù Cristo e posta sotto l'azione permanente dello Spirito Santo. Egli, pertanto, deve essere amato, anche se nemico, con lo stesso amore con cui lo ama il Signore, e per lui bisogna essere disposti al sacrificio, anche supremo: "Dare la vita per i propri fratelli" » (cfr. 1 Gv 3, 16) » (SRS 40/2; cfr. SRS 46/6).

Parole forti, come forte è il cristianesimo, che non è fatto per uomini con « mentalità da schiavi », bensì per gente padrona di se stessa, fino a dare, quando è necessario, la vita e i propri beni per i fratelli, cioè per tutti gli uomini, anche se nemici; tenendo conto che

<sup>30</sup> V. MATHIEU, *Filosofia del denaro*, Ed. Armando, Roma 1985, p. 26.

questo « perdersi » terreno comporta raggiungere il massimo di pienezza, lo sviluppo più perfetto. Se questo atteggiamento sembra « ideale » e poco « realistico », non deve dimenticarsi che questo « ideale » sarà l'unico a costruire una società nuova e un mondo migliore, a permettere un autentico sviluppo delle persone e delle comunità, a giungere a una pace vera e duratura (cfr. SRS 10; 39/8-10; 45/4). E soprattutto non deve dimenticarsi che è lo stesso Signore Gesù che viene a interpellarci personalmente, di fronte a tanti drammi d'indigenza e di bisogno di tanti nostri fratelli e sorelle (cfr. SRS 13/2).

### 3. Libertà

La sfida del sottosviluppo e il bisogno di solidarietà sono di tale portata che facilmente si potrebbe pensare ad un dirigismo totale socioeconomico, come possibile soluzione <sup>31</sup>:

« Occorre rilevare che nel mondo d'oggi, tra gli altri diritti, viene spesso soffocato il diritto di iniziativa economica. Eppure si tratta di un diritto importante non solo per il singolo individuo, ma anche per il bene comune » (SRS 15/2).

La Chiesa lo ha ribadito da sempre: lo Stato e le forze sociali non devono soppiantare l'iniziativa, la libertà e la responsabilità di persone e di gruppi sociali minori <sup>32</sup>. Pure

« l'esperienza ci dimostra che la negazione di un tale diritto, o la sua limitazione in nome di una pretesa "eguaglianza" di tutti nella società riduce, o addirittura distrugge di fatto lo spirito d'iniziativa, cioè la soggettività creativa del cittadino » (SRS 15/2).

Così, nel ledere – ancorché soltanto in campo economico – la libertà, che è prerogativa essenziale dell'uomo, si indebolisce la vita delle persone e si danneggia l'intero tessuto sociale. Questo accade non soltanto nell'area del collettivismo marxista, ma anche in paesi di « economia libera » altamente burocratizzati: in ambedue i tipi – benché con modalità diverse –, l'apparato statale soffoca l'iniziativ-

<sup>31</sup> Purtroppo in molte occasioni questo dirigismo ha come causa la voglia di profitto e di potere in persone o gruppi di dubbiosa moralità. Però, quanto stiamo per dire si applica ugualmente anche se il dirigismo si impianta in buona fede.

<sup>32</sup> Cfr. Pro XI, enc. *Quadragesimo anno*, 15-5-1931, AAS 23, 1931, p. 203; MM p. 439; GS 65; LC 73; ecc.

va personale e, conseguentemente, lo sviluppo economico e umano<sup>33</sup>;

«sorge, in questo modo, non tanto una vera eguaglianza, quanto un "livellamento in basso". Al posto dell'iniziativa creativa nasce la passività, la dipendenza e la sottomissione all'apparato burocratico (...). Ciò provoca un senso di frustrazione o disperazione e predispone al disimpegno dalla vita nazionale, spingendo molti all'emigrazione e favorendo, altresì, una forma di emigrazione "psicologica"» (SRS 15/2).

Al contrario, il principio di sussidiarietà incita a favorire attivamente, da parte dello Stato e degli organismi superiori, ambiti di libertà e di responsabilità; e a stimolare il dinamismo e la creatività proprie dell'iniziativa privata, con la sua potenziale efficacia e pienezza di energie rinnovatrici (cfr. GS 64). «Esiste un ampio campo di attività in cui il settore pubblico e quello privato confluiscono, essendone entrambi possibili soggetti: per la produzione e la distribuzione dei beni, lo sviluppo della ricerca e delle arti, ecc. In quest'ambito vige il principio del *primato dell'iniziativa privata*. Questo principio afferma sostanzialmente che tali attività spettano principalmente alle persone poiché sono parte costitutiva dei loro fini naturali e, per questo, mezzi che la persona adopera per perfezionarsi e per collaborare al miglioramento degli altri. Dato che la comunità è ordinata alla perfezione delle persone, l'organizzazione pubblica non può sottrarre alle persone la possibilità di perfezionarsi e di realizzarsi, cosa che le impoverirebbe; deve invece coadiuvarle e sostenerle»<sup>34</sup>. Evidentemente la «libertà economica» sarà vana se non va accompagnata dalle altre libertà civili, e dal rispetto di tutti i diritti umani (cfr. SRS 15/4; 42/5) poiché, come accade con lo sviluppo, la libertà o è integrale e comprende tutte le dimensioni della persona, o non è autentica libertà (cfr. LC 32 e 95).

Inoltre, la libertà non significa soltanto mancanza di coazione o indifferenza nell'agire; è una formidabile energia di progresso che non deve rimanere inattiva, sia nelle singole persone sia nelle comunità e paesi. Le parole dell'enciclica sono assai esigenti:

«Lo sviluppo richiede soprattutto spirito d'iniziativa da parte degli stessi Paesi che ne hanno bisogno. Ciascuno di essi deve agire secondo

<sup>33</sup> L'esistenza in queste nazioni di una, più o meno, estesa e rigogliosa «economia sommersa» è prova di quanto esposto.

<sup>34</sup> J. HERVADA, *Principi di Dottrina Sociale della Chiesa*, in F. AMERIO, *La Dottrina della Fede*, Ed. Ares, Milano 1985<sup>2</sup>, p. 903.

le proprie responsabilità, senza *sperare tutto* dai Paesi più favoriti ed operando in collaborazione con gli altri che sono nella stessa situazione. Ciascuno deve scoprire e utilizzare il più possibile lo spazio della *propria libertà*. Ciascuno dovrà rendersi capace di iniziative rispondenti alle proprie esigenze di società. Ciascuno dovrà pure rendersi conto delle reali necessità, nonché dei diritti e dei doveri che gli impongono di risolverle. Lo sviluppo dei popoli inizia e trova l'attuazione più adeguata nell'impegno di ciascun popolo per il proprio sviluppo, in collaborazione con gli altri » (SRS 44/1).

Sperare tutto, o quasi tutto, da altri – dalla società, dal governo, dalle nazioni più favorite, ecc. – mette a repentaglio tutti e tre i principi morali dello sviluppo: significa un'irresponsabilità e conseguentemente un agire non pienamente libero, implica una mancanza di solidarietà con il prossimo – povero o ricco che sia –, contribuisce a un aumento del male comune e non a un uso comune dei beni. Pertanto, chi operasse così, forse « avrà » di più, ma non « sarà » di più; ed anche metterà in pericolo il suo fine ultimo trascendente.

Senza dubbio occorre l'aiuto solidale di tutti, però la finalità principale dell'aiuto è porre i diversi paesi in grado di svilupparsi da sé, e di dare anch'essi un contributo al bene comune (cfr. SRS 39/4). La libertà e la solidarietà – personale e nazionale – richiamano, come condizione indispensabile, autonomia e libera disponibilità di se stessi però, al contempo, richiedono disponibilità ad accettare i sacrifici necessari per il bene comune, a livello nazionale e mondiale (cfr. SRS 45/4); chi – persona, associazione, paese – venisse meno alle sue concrete responsabilità, *mancherebbe gravemente* ad un suo preciso dovere etico (cfr. SRS 23/4).

#### IV. Luci e ombre dello sviluppo

La dottrina sociale della Chiesa ha come principale punto di riferimento la Parola rivelata di Cristo Gesù, e – d'altro lato – non dimentica le concrete condizioni storiche del momento (cfr. SRS 1/2; 3/2). La stessa SRS dedica il suo capitolo più lungo al « panorama del mondo contemporaneo ». Parimenti, in questo articolo, sebbene abbiamo già fatto qualche riferimento agli avvenimenti attuali, risulta conveniente dedicare una parte a studiare gli aspetti riusciti o meno dello sviluppo, e le loro cause.

### 1. *Aspetti positivi*

Applicando al mondo odierno i parametri dell'autentico sviluppo, ci si trova con risultati positivi – aspetti riusciti del progresso umano – e negativi. Tra i primi, la SRS elenca:

- l'universale aspirazione alla liberazione e il desiderio di superare gli ostacoli per una vita più umana (cfr. SRS 46/1 e 3);
- la preoccupazione per il rispetto dei diritti umani e il rigetto delle loro violazioni, come segno di consapevolezza della dignità delle persone (cfr. SRS 26/2-4)<sup>35</sup>;
- la convinzione di una radicale interdipendenza, di un comune destino da costruire insieme (cfr. SRS 26/5)<sup>36</sup>;
- la persuasione che è necessario lo sforzo e l'impegno di tutti per arrivare al bene e alla felicità (cfr. SRS 26/5);
- la preoccupazione per la pace, la giustizia e l'ecologia (cfr. SRS 26/6-7);
- l'impegno di numerose persone ed organismi per promuovere una vita degna dell'uomo (cfr. SRS 26/8-9);
- l'esempio di paesi che sono riusciti a raggiungere l'autosufficienza alimentare, e il decollo industriale (cfr. SRS 26/10; 44/4).

L'esame di questi aspetti positivi rivela che sono presenti – almeno in germe –, nella cultura attuale, tutti i criteri per uno sviluppo integrale delle persone: la consapevolezza della dignità umana, l'impegno per il bene comune che non è solo di carattere economico, il bisogno di solidarietà e di libertà per raggiungere il vero sviluppo, la possibilità concreta di un reale progresso economico.

« Non potrebbe essere altrimenti, perché la Provvidenza del Padre celeste vigila con amore perfino sulle nostre preoccupazioni quotidiane (cfr. Mt 6, 25-32; 10, 23-31; Lc 12, 6-7; 22-30) » (SRS 26/11).

Questi criteri, però, non sono vissuti né universalmente né in tutta la loro profondità, e ciò spiega gli aspetti negativi dello sviluppo.

<sup>35</sup> Ci si può chiedere se, purtroppo, questo maggior impegno per i diritti umani non sia causato da una maggior frequenza delle loro trasgressioni.

<sup>36</sup> Una prova di questa interdipendenza, benché limitata all'aspetto economico, si trova nel fatto che, negli ultimi anni, è cresciuto più velocemente il commercio internazionale della produzione mondiale. In altro campo, le trattative di distensione, e le conversazioni per raggiungere accordi di pace regionali, mostrano lo stesso convincimento.

## 2. *Questione sociale a livello mondiale*

Il mondo è malato, diceva già Paolo VI <sup>37</sup>, e sembra che da allora si è aggravata la malattia: basta pensare ai campi profughi, agli esiliati, alle zone calde (guerra, guerriglia e terrorismo), alle discriminazioni razziali e religiose, alle mancanze di libertà politica e sindacale, ai fenomeni di evasione come la droga e l'alcolismo, alle aree dove è istituzionalizzato lo sfruttamento e la corruzione, ai posti di lavoro dove si ha l'impressione di essere usati come mezzi e ai luoghi dove l'umiliazione è divenuta sistema di vita, alle zone di fame, di siccità e di malattie endemiche <sup>38</sup>, alle campagne antinataliste molte volte di stampo razzistico, alla diffusione dell'aborto e dell'eutanasia, ecc.:

« il panorama del mondo odierno, compreso quello economico, anziché rivelare preoccupazione per un *vero sviluppo* che conduca tutti verso una vita "più umana" – come auspicava l'enciclica *Populorum Progressio* –, sembra destinato ad avviarci più rapidamente *verso la morte* » (SRS 24/2).

Certamente si può dire che, negli ultimi anni, c'è stato un notevole progresso tecnico, è aumentato mediamente l'ingresso *pro capite*, è migliorata l'attenzione sanitaria, le comunicazioni e i trasporti sono più spediti, ecc. Però il suddetto quadro di morte e di povertà palese che anche le sofferenze di origine socioeconomica vanno in salita. Invero sono

« una *moltitudine innumerevole di uomini e donne*, bambini, adulti e anziani, vale a dire di concrete ed irripetibili persone umane, che soffrono sotto il peso intollerabile della miseria. Sono molti milioni coloro che son privi di speranza per il fatto che in molte parti della terra, la loro situazione si è sensibilmente aggravata » (SRS 13/2).

L'estensione numerica dell'oppressione e della miseria – dei *segni di morte* – non rappresenta soltanto una statistica da studiare freddamente: dietro i dati ci stanno esseri umani con la loro irripetibile personalità, c'è l'uomo concreto, unico, creato e redento dal Signore, a cui si nega il riconoscimento di essere quell'immagine di Dio, sigillo della sua dignità personale. Sono uomini che non hanno

<sup>37</sup> « Il mondo è malato. Il suo male risiede meno nella dilapidazione delle risorse o nel loro accaparramento da parte di alcuni, che nella mancanza di fraternità tra gli uomini e tra i popoli » (PP 66).

<sup>38</sup> Qui il problema è la mancanza di autentica volontà di soluzione.

il minimo necessario per vivere in modo umano, e tuttavia ognuno di loro meriterebbe di essere alleviato dalla sua indigenza.

Le cause di un simile peggioramento non si trovano soltanto in una specie di fatalità, dipendente dalle condizioni naturali o dall'insieme delle circostanze, né sono responsabilità esclusiva delle popolazioni disagiate o delle nazioni sviluppate (cfr. SRS 9/6).<sup>39</sup>

Inoltre, parallelamente a quanto detto per gli aspetti positivi, esiste per gli aspetti negativi la consapevolezza e l'impegno a sradicarli; e sebbene non siano accolti né universalmente né in tutta la loro profondità, neanche si possono dimenticare i lodevoli sforzi per rimediare ai problemi da parte di persone, di organismi e di nazioni (cfr. SRS 16/1; 26/8). Se malgrado questo interesse, i frutti sono così scarsi e, in parte negativi, è perché si trovano resistenze e ostacoli difficili da superare, cioè

« l'esistenza di *meccanismi* economici, finanziari e sociali, i quali, benché manovrati dalla volontà degli uomini, funzionano spesso in maniera quasi automatica, rendendo più rigide le situazioni di ricchezza degli uni e di povertà degli altri. Tali meccanismi, azionati – in modo diretto o indiretto – dai Paesi più sviluppati, favoriscono per il loro stesso funzionamento gli interessi di chi li manovra, ma finiscono per soffocare o condizionare le economie dei Paesi meno sviluppati » (SRS 16/3; cfr. SRS 36/1).

Questi meccanismi e determinismi, sorti in occasione dello stretto intreccio sociale dei nostri giorni, sarebbero una delle principali cause dell'aggravarsi della situazione; e sono anche all'origine della deresponsabilizzazione in materia sociale di molte persone, che imputano i mali della società alle strutture socioeconomiche. Senza entrare, adesso, nel merito delle responsabilità, il fatto è che il fenomeno della socializzazione e dell'interdipendenza – che dovrebbe aiutare al comune sviluppo (cfr. GS 6; 25; 42) –

« per una specie di dinamica interna e sotto la spinta di meccanismi che non si possono non qualificare come perversi, provoca, *effetti negativi* perfino nei Paesi ricchi » (SRS 17/1).

<sup>39</sup> Tuttavia « sono da segnalare le indubbie, gravi omissioni da parte delle stesse Nazioni in via di sviluppo e, specialmente, da parte di quanti ne detengono il potere economico e politico. Né tanto meno si può fingere di non vedere la responsabilità delle Nazioni sviluppate, che non sempre, almeno non nella debita misura, hanno sentito il dovere di portare aiuto ai Paesi separati dal mondo del benessere, al quale esse appartengono » (SRS 16/2).

Ci si trova di fronte a un tremendo paradosso: gli uomini sono consapevoli – in gran misura – dei criteri del vero sviluppo, vogliono – in gran parte – realizzare il bene ed evitare il male, posseggono – in quantità sufficiente – i mezzi tecnici per farlo; nondimeno il mondo continua ad essere malato, forse più di prima. Il paradosso richiede così una spiegazione – ben più profonda dell'analisi socioeconomica – che raggiunga la sorgente ultima dei mali nel mondo; richiede un'analisi che si occupi del nucleo più intimo del comportamento umano: l'analisi etica<sup>40</sup>, che arriva alla stessa origine delle strutture ingiuste, che arriva cioè alla radice dell'agire immorale dell'uomo, a quello che il cristianesimo chiama peccato.

### 3. *Peccato e strutture di peccato*

Effettivamente, se si vuol arrivare alla causa ultima dei mali sociali, deve cercarsi l'autentico nucleo del comportamento morale: l'agire umano ha la sua radice più profonda nella persona o nelle strutture? I materialismi, di qualsiasi stampo, che rigettano la spiritualità, indicano le strutture – società, educazione, capitalismo, ecc. – quale ultima radice del male: tuttavia, negando la responsabilità personale, negano pure, almeno in pratica, la libertà. Al contrario, la sana ragione naturale e, ancor di più, il cristianesimo, hanno sempre difeso l'autentica libertà – e conseguente responsabilità – della persona in relazione all'agire morale; nel profondo del proprio « io », l'uomo si sente e si sa padrone delle sue decisioni: è lì che si trova la vera radice della condotta. Si giunge così a

« individuare le cause di origine morale che, sul piano del comportamento degli uomini considerati *persone responsabili*, interferiscono per frenare il corso dello sviluppo e ne impediscono il pieno raggiungimento » (SRS 35/2).

E l'agire immorale della persona altro non è che il peccato, con le sue conseguenze istituzionalizzate – le « strutture di peccato » – che, condizionando la condotta degli uomini – senza, però, togliere

<sup>40</sup> « La condizione dell'uomo è tale da rendere difficile un'analisi più profonda delle azioni e delle omissioni delle persone senza implicare, in una maniera o nell'altra, giudizi o riferimenti di ordine etico » (SRS 36/4). Si capisce così come il dogma del peccato originale si possa intravedere attraverso diversi segni naturali (cfr. GS 13; *Summa contra gentes*, lib. IV, cap. 52).

picnamente la libertà –, diventano sorgente di altri peccati <sup>41</sup>. Pertanto, « il peccato dell'uomo, cioè la sua rottura con Dio, è la ragione radicale delle tragedie che segnano la storia della libertà (...). È in connessione col peccato che la Scrittura considera l'insieme delle calamità che opprimono l'uomo nel suo essere individuale e sociale. Essa dimostra che tutto il corso della storia mantiene un legame misterioso con l'agire dell'uomo, il quale, fin dall'origine, ha abusato della sua libertà, ergendosi contro Dio e cercando di raggiungere i propri fini al di fuori di lui (...). L'uomo peccatore tende ad affermarsi ed a soddisfare il suo desiderio di infinito, servendosi delle cose: ricchezze, poteri e piaceri, senza preoccuparsi degli altri uomini che ingiustamente spoglia e tratta come oggetti o strumenti. Così, da parte sua, egli contribuisce a creare quelle strutture di sfruttamento e di schiavitù, che peraltro pretende di denunciare » (LC 37; 38; 42). Tale è

« la vera *natura* del male, a cui ci si trova di fronte nella questione dello "sviluppo dei popoli": si tratta di un *male morale*, frutto di *molti peccati*, che portano a "strutture di peccato" (SRS 37/4; cfr. SRS 46/5). Certamente « "peccato" e "strutture di peccato" sono categorie che non sono spesso applicate alla situazione del mondo contemporaneo. Non si arriva, però, facilmente alla comprensione profonda della realtà quale si presenta ai nostri occhi, senza dare un nome alla radice dei mali che ci affliggono » (SRS 36/3).

Chi non volesse riconoscere – e rimediare – tale fonte dei mali morali – peccati e strutture di peccato –, neanche vorrebbe seriamente guarire dal male; è necessario, perciò, esaminare i propri peccati, soprattutto – quando si parla di mali socioeconomici – quelli che influiscono più direttamente nella vita sociale: l'orgoglio, l'odio, l'ira, l'avarizia, l'invidia, ecc., senza rifugiarsi in un'anonima collettività; e riconoscere anche le fatali conseguenze di questi peccati nella vita personale, familiare, sociale, e politica <sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Le strutture di peccato « si radicano nel peccato personale e, quindi, son sempre collegate ad *atti concreti* delle persone, che le introducono, le consolidano e le rendono difficili da rimuovere » (SRS 36/2).

<sup>42</sup> Cfr., per esempio, A. GARCIA IBAÑEZ, *Pace e riconciliazione con Dio in Cristo, nel messaggio di pace della Chiesa*, in « *Annales Theologici* » 1 (1987) 136, dove si parla di quest'accettazione delle proprie colpe, come atteggiamento previo per la riconciliazione e la pace. Forse, proprio il rifiuto di riconoscere i peccati è stata la causa di alcune interpretazioni sbagliate della SRS: quando non si è disposti ad accettare le proprie mancanze, si scarica sugli altri la responsabilità dei mali nel mondo, dicendo che sono indolenti, corrotti, sfruttatori, prepotenti, ecc., a seconda della propria situazione e punto di vista; il peccato nasconde le proprie colpe e accresce quelle altrui (cfr. Mt 7, 3).

« Diagnosticare così il male significa identificare esattamente, a livello della condotta umana, *il cammino da seguire* per superarlo » (SRS 37/4).

In questo senso ci si trova innanzi a una valutazione esigente ma positiva (cfr. SRS 36/5), com'è positiva la diagnosi medica che cerca di guarire un malato. Sarebbe negativa, invece, perché non arriverebbe a buona destinazione, un'analisi che non indicasse la radicalità dei problemi: « Un ottimismo a volte ingenuo aveva offuscato la percezione della vastità del male, del peccato, e dunque della miseria del mondo e della necessità del Redentore. Giovanni Paolo II fa una diagnosi spietata, ma questa diagnosi non si basa su un deterioramento – comunque reale – delle situazioni, ma su di una diversa percezione, che si radica nella fede religiosa e nell'esigenza morale di carità e giustizia »<sup>43</sup>.

La sorgente dei mali nella società contemporanea, e l'epicentro della « questione sociale », sono il numero e la gravità dei peccati nel mondo; una diagnosi della società che non tenga conto del *mysterium iniquitatis* sarà per forza una diagnosi superficiale, in cui l'umanità si riempie di un malessere diffuso ma, in fondo, non sa ciò che accade, e nemmeno riesce a trovare la vera soluzione. Tuttavia, in una visione integrale della società

« si inseriscono la volontà di Dio tre volte Santo, il suo progetto sugli uomini, la sua giustizia e la sua misericordia. Il Dio *ricco in misericordia, redentore dell'uomo, Signore e datore della vita*, esige dagli uomini atteggiamenti precisi che si esprimano anche in azioni o omissioni nei riguardi del prossimo. Si ha qui un riferimento alla "seconda tavola" dei dieci Comandamenti (cfr. Es 20,12-17; Dt 5, 16-21): con l'inosservanza di questi si offende Dio e si danneggia il prossimo, introducendo nel mondo condizionamenti e ostacoli, che vanno molto più in là delle azioni e del breve arco della vita di un individuo. S'interferisce anche nel processo dello sviluppo dei popoli, il cui ritardo o la cui lentezza deve essere giudicata anche sotto tale luce » (SRS 36/6).

L'analisi etica del male sociale evidenzia che le strutture ingiuste non sono peccato perché, principalmente, danneggiano la vita sociale, ma al contrario danneggiano la vita sociale perché sono peccati e prodotti dei peccati, cioè perché principalmente offendono Dio e, come conseguenza, minano i fondamenti della vita sociale<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> M. SCHOYANS, *La novità e l'attualità della Populorum Progressio*, « L'Osservatore Romano », 11-3-1988, p. 5.

<sup>44</sup> Cfr. J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago 1986, pp. 249-250.

Per comprendere questo si deve riscoprire il senso del peccato come rottura con Dio, e perciò si deve anche riscoprire il senso di Dio nella vita personale e sociale (cfr. LC 37); si torna così alla necessità di « una lettura teologica dei problemi moderni » (SRS cap. V), se li si vuol capire e risolvere.

Senza perdere di vista questa chiave teologica, vogliamo adesso studiare uno dei determinismi che più influiscono nell'instituzione e nel consolidamento dei mali sociali.

#### 4. I blocchi ideologici

Tra i meccanismi perversi più condizionanti della vita socioeconomica, si trova l'attuale quadro politico di blocchi contrapposti<sup>45</sup>. La sua origine è ideologica – capitalismo liberista e collettivismo marxista –, e la sua radice economicista, cioè l'antinomia lavoro-capitalista (cfr. LE 11-13). In fondo si tratta del peccato di egoismo, che oggi prende come atteggiamenti più caratteristici la brama esclusiva del profitto e la sete del potere (cfr. SRS 37/1), e che ha come conseguenza lo sfruttamento della persona da parte di altri uomini.

Questo sfruttamento dell'uomo avviene quando taluni – poteri pubblici o individui privati che siano –, cercano di imporgli la propria volontà e lo strumentalizzano nel perseguimento dei loro interessi, non rispettando la dignità altrui. Da sempre esistono questi casi di prepotenza e di soggezione, ma la rivoluzione industriale è stata la causa per cui l'abuso si è esteso rapidamente; il problema non è stato tanto il progresso tecnico, quanto la debolezza dell'atteggiamento morale: considerare le persone, direttamente o indirettamente, in una posizione subordinata alla realtà materiale – economicismo –. I sistemi materialisti-economicisti argomentano che il macchinario economico non potrebbe funzionare in modo ottimale se si lasciasse reggere da ciò che chiamano un sentimentalismo paralizzante, che collocasse in primo piano considerazioni metaeconomiche: sia – dicono – l'aiuto ai meno abbienti che trasformerebbe le imprese in case di beneficenza (economicismo liberista, che dimentica la solidarietà), sia la considerazione della libertà ed altri diritti umani (economicismo collettivista, che dimentica la sussidiarietà), sia l'importanza di

<sup>45</sup> Non si tratta qui della politica in se stessa, la cui nobile funzione è riconosciuta dalla Chiesa: cfr. GS 75.

uno sviluppo equilibrato (economicismo dei paesi terzomondisti, che cercano ad ogni costo il proprio progresso materiale, e dimenticano che la dignità della persona necessita soprattutto dei beni spirituali).

E benché teoreticamente gli economicismi abbiano origine da una stessa radice, sono finiti per arrivare ad un'accanita contrapposizione di ordine ideologico, che si riflette in un profondo antagonismo politico (cfr. SRS 20/4-5)<sup>46</sup>. Se al presente tale antagonismo appare meno tenace

« l'esistenza e la contrapposizione dei blocchi non cessano di essere tuttora un fatto reale e preoccupante, che continua a condizionare il quadro mondiale (...), con effetto particolarmente negativo nelle relazioni internazionali, che riguardano i Paesi in via di sviluppo » (SRS 20/8-21/1).

Infatti, questa rivalità, come tutti i meccanismi socioeconomici, sebbene dipenda dalla volontà umana, finisce per scatenare una reazione quasi automatica, in modo che l'antagonismo politico evolve, sempre di più,

« in una crescente *contrapposizione militare*, dando origine a due blocchi di potenze armate, ciascuno diffidente e timoroso del prevalere dell'altro » (SRS 20/6),

che necessariamente si ripercuote negativamente sullo sviluppo mondiale, in quanto la « logica dei blocchi » e delle rispettive « sfere di influenza »:

– restringe gli spazi di solidarietà e ostacola il raggiungimento del bene comune (cfr. SRS 20/3; 22/4);

– sminuisce l'autonomia e la soggettività dei singoli paesi, creando una sorta di dipendenza economica, politica e culturale (cfr. SRS 15/3; 22/2);

– strumentalizza i conflitti locali, originando le cosiddette « guerre per procura » (cfr. SRS 20/7);

– esacerba le divisioni all'interno dei paesi, fino a provocare guerre civili (cfr. SRS 21/3);

– genera una preoccupazione oltre il lecito – che diventa ideologia – per la sicurezza nazionale (cfr. SRS 22/4; 39/6), che ha

<sup>46</sup> La distensione che sembra avviarsi, e che auguriamo sia approfondita e prolungata, è stata preceduta di qualche ammorbidimento ideologico.

come conseguenze la soffocazione delle libertà civili (cfr. SRS 44/5), e la corsa agli armamenti (cfr. SRS 23/1; 24/1) con un doppio scandalo: il pericolo per la pace e il pericolo per lo sviluppo dei meno abbienti;

– moltiplica la tragedia dei rifugiati e degli esiliati, che non riescono a trovare un vero focolare (cfr. SRS 24/3);

– sostiene la piaga del terrorismo in tutte le sue varianti (cfr. SRS 24/4); ecc., ecc.

« Vista così, la presente divisione del mondo è di *diretto ostacolo* alla vera trasformazione delle condizioni di sottosviluppo nei Paesi in via di sviluppo o in quelli meno avanzati » (SRS 22/5),

e non si può non concludere che la mancanza di unità – di solidarietà – del genere umano rispecchia, senza dubbio, una deficienza morale (cfr. SRS 14/6), che non può essere attribuita soltanto all'ingiustizia delle strutture, bensì all'ingiustizia degli atteggiamenti personali.

### 5. *Felix culpa*

Non possiamo finire questi riferimenti al panorama del mondo contemporaneo, senza un pizzico di ottimismo cristiano: certamente né i peccati né le « strutture di peccato », hanno alcuna positività in se stessi: offendono Dio, danneggiano il prossimo, guastano la civiltà umana, e inquinano ancor più gli autori che quelli che ne subiscono le conseguenze (cfr. GS 27). Ma Dio, nella sua infinita bontà e amore per gli uomini, ha disposto che la riordinazione della grazia fosse sovrabbondante (cfr. Rm 5, 20 - 6, 2). Così anche le « strutture di peccato » e i mali sociali fanno cantare con la Chiesa *felix culpa*, in quanto – se visti in chiave teologica – aiutano a superare la fonte dei mali.

Infatti,

« la *pura accumulazione* di beni e di servizi, anche a favore della maggioranza, non basta a realizzare la felicità umana. Né, di conseguenza, la disponibilità dei molteplici *benefici reali*, apportati negli ultimi tempi dalla scienza e dalla tecnica, compresa l'informatica, comporta la liberazione da ogni forma di schiavitù. Al contrario, l'esperienza degli anni più recenti dimostra che, se tutta la massa delle risorse e delle potenzialità, messe a disposizione dell'uomo, non è retta da un *intendimento morale* e da un orientamento verso il vero bene del genere umano, si ritorce facilmente contro di lui per opprimerlo » (SRS 28/1).

E ciò si vede, ancor più chiaramente, nelle zone che hanno raggiunto una sorta di supersviluppo dove, tuttavia, si diffonde una *radicale insoddisfazione* (cfr. SRS 28/2).

Il risultato positivo di queste insoddisfazioni e sofferenze è ridimensionare la verità sull'uomo: « Nel dolore svanisce l'illusione che tutto nella vita dell'uomo necessariamente procederà per bene, che siamo la nostra propria opera, con facoltà di usare e di abusare della nostra esistenza, poiché – se non vogliamo – nulla di spiacevole ci può accadere. Il dolore è un'inattesa e salutare ferita al proprio egoismo e un benefico rovescio del criterio per cui la norma della nostra vita è "ciò che desidero", "ciò che ho voglia". Il dolore invita a trasferirci dal falso al vero, appunto perché il dolore ha la sua origine profonda in una ribellione, in una falsificazione. Il dolore rievoca la relazione con Dio della nostra vita, e abbatte la pericolosa illusione di essere un assoluto »<sup>47</sup>. La realtà del peccato e delle sue conseguenze ricorda il bisogno di essere salvati (cfr. LC 68), il bisogno di Dio: poiché senza di Lui si può soltanto fare il male (cfr. Gv 15, 5).

La Chiesa annuncia la realtà di questa salvezza, *già* operante nel mondo, ma *non ancora* consumata; ed afferma anche, fondandosi sulla promessa divina – volta a garantire che la storia presente non resta chiusa in se stessa, ma è aperta al Regno di Dio –, la possibilità del superamento degli intralci che si frappongono allo sviluppo; perciò ha fiducia nel raggiungimento di una vera – benché parziale in questa terra – liberazione (cfr. SRS 26/11; 47/1). D'altro canto

« la Chiesa ha *fiducia anche nell'uomo*, pur conoscendo la malvagità di cui è capace, perché sa bene che – nonostante il peccato ereditato e quello che ciascuno può commettere – ci sono nella persona umana sufficienti qualità ed energie, c'è una fondamentale "bontà" (cfr. Gn 1, 31), perché è immagine del Creatore, posta sotto l'influsso redentore di Cristo, "che si è unito in certo modo a ogni uomo" (cfr. GS 22; RH 8), e perché l'azione efficace dello Spirito Santo "riempie la terra" (Sap 1, 7) » (SRS 47/2).

Insomma, l'agire umano, congiunto alla grazia divina, è sufficiente per raggiungere lo sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo.

<sup>47</sup> C. CARDONA, *Metafisica del bien y del mal*, Ed. Eunsa, Pamplona 1987, p. 174.

## V. La soluzione e le soluzioni

### 1. Conversione interiore.

La fiducia e l'ottimismo dinanzi alla solubilità dei mali sociali, non è ancora la loro risoluzione: occorre cercare e mettere in pratica le soluzioni e i mezzi opportuni. Se, come abbiamo rilevato, l'ostacolo è d'indole principalmente morale, a livello personale (peccato) e a livello istituzionale (strutture di peccato), la soluzione dev'essere d'indole principalmente morale a livello personale e sociale:

« quando siano disponibili risorse scientifiche e tecniche, che con le necessarie e concrete decisioni di ordine politico debbono contribuire finalmente a incamminare i popoli verso un vero sviluppo, il superamento dei maggiori ostacoli avverrà soltanto in forza di *determinazioni essenzialmente morali*, le quali, per i credenti, specie se cristiani, s'ispireranno, ai principi della fede con l'aiuto della grazia divina » (SRS 35/3).

Le « strutture di peccato » sono causate dai peccati delle persone, parimenti la trasformazione delle strutture sarà causata dalla trasformazione delle persone: soltanto questo cambiamento etico otterrà quello sociale, che sia veramente duraturo e al servizio dell'uomo. Cambiamento etico significa mutamento di condotta, di mentalità, di modo di essere, cioè conversione del cuore mediante la grazia (cfr. Mc 1, 15; Lc 13, 3. 5; Is 30, 15; Ez 36, 26), in relazione a Dio, e derivatamente in relazione al prossimo e alle istituzioni (cfr. SRS 38/4). Non possiamo illuderci: non si arriverà, nella giustizia e nella carità sociale, più in là di quanto si arriva nella giustizia e nella carità personale. L'atteggiamento morale di una collettività dipende dalla conversione personale dei cuori, dalla forza dell'orazione, dalla grazia dei sacramenti, dalla tempra delle virtù dei suoi componenti. Tuttavia, « la priorità della conversione personale sul cambiamento strutturale non è una dottrina tranquillizzante della coscienza: significa un'esigente chiamata all'*unità di vita* cristiana. La traduzione della virtù personale in cambiamento istituzionale non è "automatica", come non lo è nulla che sia propriamente umano »<sup>48</sup>. In questo senso il Papa richiama sia a un'efficace volontà politica sia a una decisione essenzialmente morale (cfr. SRS 35/1; 38/3): la

<sup>48</sup> J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago 1986, p. 257.

prima da sola potrebbe – fortuitamente – produrre qualche cambiamento, l'esperienza però attesta la sua futilità e che, sovente, le ingiustizie cagionate sono maggiori di quelle corrette; la seconda senza la prima rimarrebbe sterile per la sua inautenticità: non è vera conversione interiore quella che non sbocca in miglioramenti sociali.

Tale conversione personale ed istituzionale non è un sovrappiù della vita in questo mondo, qualcosa di desiderabile ma facoltativo. Risponde a una concreta volontà di Dio, che spinge a intraprendere il cammino degli opportuni cambiamenti:

« la decisione di mettersi sulla strada o di continuare la marcia comporta, innanzitutto, un valore morale che gli uomini e le donne credenti riconoscono come richiesto dalla volontà di Dio, unico vero fondamento di un'etica assolutamente vincolante » (SRS 38/2).

La volontà di Dio interpella in primo luogo la stessa Chiesa: parte della sua missione profetica – come la presente enciclica manifesta – è illuminare, incoraggiare, guidare e – quando necessario – denunciare la condotta delle persone e la vita delle istituzioni nell'impegno per la giustizia, secondo il ruolo, la vocazione e le condizioni di ciascuno (cfr. SRS 41/8-9).

La volontà di Dio interpella anche il senso etico delle nazioni (cfr. SRS 23/4-5)<sup>49</sup> e la coscienza degli uomini personalmente considerati, che devono tenere in vista e mettere in pratica, nelle decisioni personali e di governo – con lo stile personale e familiare della vita, con l'uso dei beni, con la partecipazione come cittadini, col contributo alle decisioni economiche e politiche, e col proprio impegno nei piani nazionali e internazionali – gli obblighi sociali (cfr. SRS 9/7-8; 47/5); e ciò non soltanto evitando le ingiustizie, ma – forse soprattutto – non cedendo alla passività di fronte alle urgenti necessità di moltitudini umane immerse nel sottosviluppo (cfr. SRS 47/3-4)<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Certamente una nazione, come tale, non può peccare, può però mancare gravemente a un suo preciso dovere morale; mancanza che è frutto di peccati personali – forse di omissione – e che gravano sulle persone a seconda della propria responsabilità.

<sup>50</sup> È bene ricordare che i peccati di omissione non sono meno gravi di quelli di commissione. Nel terreno sociale la permanenza di istituzioni ingiuste più si deve alle omissioni – per timore, per indecisione e, in fondo, per codardia – di chi nulla fa per rimuoverle, che alla cattiveria di chi le promuove. Nessuno può sottrarsi a questa responsabilità: « non dobbiamo rinviare troppo presto a un "altrove", a un "più in alto" o a un lontano "quello là" qualcosa che ha a che fare con la nostra responsabilità. Il problema è certo immenso, complesso, a vaste dimensioni collettive, e spessissimo a

La conversione, voluta da Dio e necessaria per gli uomini e la società, benché non trascurabile, non risulta un compito facile.

« È un cammino *lungo e complesso* e, per di più, tenuto sotto costante minaccia sia per l'*intrinseca fragilità* dei propositi e delle realizzazioni umane, sia per la *mutabilità* delle circostanze esterne tanto imprevedibili. Bisogna, tuttavia, avere il coraggio d'intraprenderlo e, dove sono stati fatti alcuni passi o percorsa una parte del tragitto, andare fino in fondo » (SRS 38/1).

Bisogna, soprattutto, implorare dal Signore la forza della conversione e di poter passare all'applicazione pratica (cfr. SRS 31/8). In questo senso ha un momento speciale il Sacramento dell'Eucaristia<sup>51</sup>: presenza del Regno di Dio – fine ultimo dello sviluppo umano –, testimonianza del suo Amore, segno di unione con Lui e tra di noi (cfr. SRS 48/3 e 5).

« Quanti partecipiamo dell'Eucaristia, siamo chiamati a scoprire, mediante questo Sacramento, il *sensu* profondo della nostra azione nel mondo in favore dello sviluppo e della pace; ed a ricevere da esso le energie per impegnarci sempre più generosamente, sull'esempio di Cristo che in tale Sacramento dà la vita per i suoi amici (cfr. Gv 15, 13). Come

lungo termine. Ma questa è una ragione ulteriore per non abbassare le braccia, per affrontarlo invece con decisione, proprio nelle condizioni in cui ci troviamo. In quanto cittadini, noi possiamo pesare sulle decisioni pubbliche; come agenti economici, noi disponiamo di un certo grado di libertà nella determinazione delle nostre relazioni con le controparti dei Paesi in via di sviluppo; come educatori nel senso più largo del termine, abbiamo la possibilità di informare e avvertire l'opinione pubblica; come persone che dispongono di tempo e di risorse economiche, possiamo dare un utile contributo agli sforzi di molti organismi e associazioni che lavorano per il Terzo Mondo. Nulla di tutto questo è sufficiente per risolvere in un sol colpo il problema globale del sottosviluppo, ma nello stesso tempo niente è inutile. E, in ultima analisi, noi siamo rimandati a un interrogatorio etico. Abbiamo coscienza, sì o no, del fatto che siamo cittadini di uno stesso mondo, e che ciascuno di quanti vivono in esso merita il nostro rispetto, la nostra attenzione, la nostra solidarietà attiva? Se così è, se una tale coscienza delle nostre responsabilità è veramente radicata dentro di noi, allora né l'ampiezza del problema né la sua complessità ci consentiranno di essere passivi ». M. FALISE, *Una pratica cristiana dell'economia*, Ed. Herder - FIUC, Roma 1987, pp. 180-181.

<sup>51</sup> L'ultimo capitolo della SRS, dedicato prevalentemente agli atteggiamenti morali, alla preghiera, all'Eucaristia e alla Santissima Vergine, in modo simile al cap. V della LE, non si può considerare una pia appendice, giustapposta alle analisi teologiche, etiche e sociali dei capitoli precedenti, ma un riferimento doveroso e fondamentale: l'unità della persona umana non permette di separare questi diversi campi del suo agire; ancor di più, un corretto atteggiamento spirituale è la base di un agire veramente umano, pure in campo sociale. Serva di esempio ciò che mi diceva un prete latinoamericano: « Dopo una notte di veglia al Santissimo Sacramento, i giovani sentono e vivono più profondamente la solidarietà con il prossimo ».

quello di Cristo e in quanto unito al suo, il nostro personale impegno non sarà inutile, ma certamente fecondo » (SRS 48/6).

E sarà più facile e fecondo affidati all'intercessione di Maria Santissima, nostra Madre e Regina:

« come sempre ha fatto la pietà cristiana, noi presentiamo alla Santissima Vergine le difficili situazioni individuali, perché, esponendole al suo Figlio, ottenga da lui che *siano alleviate e cambiate*. Ma le presentiamo, altresì, le *situazioni sociali* e la stessa *crisi internazionale* (...). La sua materna sollecitudine si interessa degli aspetti *personali e sociali* della vita degli uomini sulla terra » (SRS 49/2-3).

L'intercessione e l'esempio dei Santi, mirabili testimoni di solidarietà e di servizio fraterno, ricordano come l'autentico sviluppo degli uomini ha un fondamento morale e una finalità trascendente (cfr. SRS 40/6).

## 2. Alcuni aspetti concreti.

La soluzione di fondo – la conversione – esige diverse soluzioni concrete, in consonanza con le concrete difficoltà del momento.

« La Chiesa non ha *soluzioni tecniche* da offrire al problema del sottosviluppo in quanto tale » (SRS 41/1);

tuttavia ha una parola da dire intorno alla finalità, le esigenze e le condizioni dell'autentico sviluppo (cfr. SRS 41/4). Lungo l'enciclica il Papa ne elenca parecchie, molte già ricordate, che adesso vogliamo riferire sinteticamente:

– Correggere radicalmente la nozione di sviluppo, affinché entrino considerazioni di tipo etico e religioso, e non siano tralasciati aspetti come la solidarietà e la libertà. Evidentemente ciò significa cambiamenti ideologici, poiché le riforme superficiali sorrette sullo stesso fondamento non sono durature (cfr. SRS 21).

– Impegnarsi veramente per l'uomo, il che comporta una speciale sollecitudine, non esclusiva né escludente ma sì preferenziale, per i più bisognosi – in campo spirituale e/o materiale –, cioè,

« *l'opzione, o amore preferenziale per i poveri*. È, questa, un'opzione, o una *forma speciale* di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la Tradizione della Chiesa. Essa si riferisce alla vita di ciascun cristiano, in quanto imitatore della vita di Cristo, ma si applica egualmente alle nostre *responsabilità sociali* e, perciò, al nostro vivere, alle decisioni da prendere coerentemente circa la proprietà e l'uso dei beni » (SRS 42/2).

Tale responsabilità non può rimanere a parole: deve segnare la vita quotidiana, come pure le decisioni in campo politico ed economico (cfr. SRS 42/4); e, pertanto,

« deve tradursi, a tutti i livelli, in atti concreti fino a giungere con decisione a una serie di necessarie riforme » (SRS 43/1).

I poveri non possono – non devono! – aspettare a uscire dalla loro miseria per rimbalzo di una società opulenta; tale atteggiamento non sarebbe cristiano – il problema non è tecnico, ma etico – né realistico – come dimostra l'andamento del progresso economico degli ultimi anni –. « Siamo chiamati ad un formidabile sforzo intellettuale e pratico, pedagogico e tecnico, di creatività e di realismo, per cercare forme superiori di giustizia, e con essa anche di carità teologale-fraterna, che arriva più in là della stessa giustizia, allo scopo di *inventare* e di *plasmare* modi novissimi dell'opzione preferenziale per i poveri »<sup>52</sup>.

– Trovare un *grado superiore di ordinamento sociale*, realmente al servizio – nel senso forte della parola – dell'uomo, della società, dell'economia e della cultura del mondo intero. Ciò comporta un'autentica destinazione universale dei beni terreni – materiali, culturali, spirituali – e, conseguentemente, un maggior equilibrio internazionale nella loro distribuzione.

– Rispettare le esigenze del bene comune nei rapporti internazionali: per giustificarli non basta la libera accettazione dei paesi<sup>53</sup>. Vanno così rivisti: il sistema internazionale di commercio e di lavoro, il sistema monetario e finanziario mondiale, l'interscambio tecnologico, il funzionamento delle Organizzazioni internazionali (cfr. SRS 43).

– Frenare la tendenza all'eccessivo protezionismo (cfr. SRS 43/2), e incoraggiare i contributi generosi ed efficaci allo sviluppo di altre persone e paesi (cfr. SRS 23/3). Contributi che dovrebbero essere disinteressati, rispettando l'identità culturale e l'indipendenza dei popoli che ricevono l'aiuto (cfr. SRS 21/3; 32/3), e superando gli imperialismi di ogni tipo (cfr. SRS 39/4)<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago 1985, p. 164.

<sup>53</sup> Questa norma, che Leone XIII ricordava per il contratto di lavoro (cfr. enc. *Rerum novarum*, 15-5-1891, ASS 23, 1890-1891, p. 662), è valida per i contratti tra le nazioni.

<sup>54</sup> Un agire è tanto più perfetto quanto l'effetto più partecipa della perfezione della causa e si rende meno dipendente da essa; così l'eccellenza di un maestro più che

– Aiutare e stimolare le nazioni meno sviluppate perché agiscano con responsabilità ed iniziativa nello sforzo per uscire dalla loro situazione (cfr. SRS 44), stabiliscano forme di cooperazione e aiuto mutuo (cfr. SRS 45), ricordino che l'educazione è il primo obiettivo di un piano di sviluppo: « in molti paesi in via di sviluppo non sarà possibile migliorare il livello sociale ed economico se non a prezzo di una educazione paziente, che porti pian piano a cambiare il modo di pensare e di comportarsi. Solo agendo così anche *l'aiuto ad aiutarsi da soli* avrà successo »<sup>55</sup>.

## VI. Conclusione

La sollecitudine della Chiesa per lo sviluppo dell'uomo ha portato papa Giovanni Paolo II a realizzare un'analisi del mondo attuale, tenendo conto di *tutta la verità sull'uomo*: anima e corpo, essere comunitario e persona con valore in se stesso, creatura e figlio di Dio, peccatore e redento dal Cristo, debole e corroborato dalla forza dello Spirito.

Quest'analisi, mettendo in rilievo il fondamento etico dello sviluppo, sottolinea la necessità dell'impegno personale e rivela che « perdersi » a favore dei fratelli non è propriamente una perdita, bensì un guadagno. Anzi, lo sforzo personale e solidale, di tutti e di ognuno, per lo sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo, sarà l'unico modo di consolidare la pace e la relativa felicità di questo mondo.

Infine, l'autentico sviluppo umano – personale e sociale –, fine e condizione di qualsiasi miglioramento, è il progresso della storia della salvezza, la crescita del Regno di Dio (cfr. LC 60; 97-99): così, gli ostacoli e i mezzi che conducono

« al pieno sviluppo non sono soltanto di ordine economico, ma dipendono da *atteggiamenti più profondi* configurabili, per l'essere umano, in valori assoluti » (SRS 38/3).

Una buona sintesi di quanto dice l'enciclica potrebbe trovarsi nei seguenti brani di un discorso improvvisato – e ciò fa vedere

nel fare discepoli risiede nel fare altri maestri. In modo analogo si potrebbe dire che tanto più perfetto è il contributo ad altre persone o paesi, quanto meno *dipendenza* – economica, politica, culturale – scaturisce da questo aiuto.

<sup>55</sup> J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Ed. Paoline, Roma 1979, p. 286.

quanto gli stia a cuore – che il Papa fece al Congresso Univ 88 il passato 3 aprile: « Il vero progresso umano è *progresso della dignità*. Tutti i fattori esterni del progresso, del progresso dell'umanità in tutte le dimensioni e in tutti gli aspetti, devono servire questo aspetto principale e prioritario. Se non c'è progresso della dignità dell'uomo non c'è progresso. (...) La Madonna appartiene organicamente ed essenzialmente a quel progresso umano, che si chiama la storia della salvezza. Dal punto di vista della nostra fede non c'è progresso umano se non è un progresso nella salvezza. Se abbiamo questa visione della nostra storia, allora possiamo anche affermare che non c'è progresso senza Maria. (...) [Questi] non sono semplicemente temi di riflessione. Sono temi per la vostra prassi, per la vostra vita, per la vostra esistenza, per la visione del *Progresso* »<sup>56</sup>.

Vale la pena impegnarsi seriamente per diffondere queste verità e per metterle in pratica.

« È in gioco la *dignità della persona umana*, la cui *difesa e promozione* ci sono state affidate dal Creatore, e di cui sono rigorosamente e responsabilmente *debitori* gli uomini e le donne in ogni congiuntura della storia. Il panorama odierno – come già molti più o meno chiaramente avvertono – *non sembra rispondere* a questa dignità. *Ciascuno* è chiamato a occupare il proprio posto in questa campagna *pacifica*, da condurre con mezzi *pacifici*, per conseguire lo *sviluppo nella pace*, per salvaguardare la stessa natura e il mondo che ci circonda. Anche la Chiesa si sente profondamente implicata in questo cammino, nel cui felice esito finale spera (...). Conviene sottolineare il *ruolo preponderante*, che spetta ai *laici*, uomini e donne, come è stato ripetuto nella recente Assemblea sinodale. A loro compete animare, con impegno cristiano, le realtà temporali e, in esse, mostrare di essere testimoni e operatori di pace e di giustizia » (SRS 47/4 e 6).

Senza mai dimenticare che la piena attuazione della pace e dello sviluppo sarà frutto principalmente della

« *fedeltà* alla nostra vocazione di uomini e di donne credenti. Perché dipende, innanzitutto, *da Dio* » (SRS 47/9).

<sup>56</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 3-IV-1988, « L'Osservatore Romano », 5/6-4-1988, p. 6.

Pagina bianca

# COLPA E RICONCILIAZIONE NELL'ORIZZONTE UMANO E CRISTIANO

Leo SCHEFFCZYK

---

**Sommario:** I. *La visione precristiana in Occidente* - II. *Colpa e riconciliazione alla luce della rivelazione di Cristo* - III. *Peccato e riconciliazione nel periodo post-cristiano* - IV. *Riferimento all'Avvento dell'era post-cristiana*.

---

Il tema « colpa e riconciliazione », che ora tratteremo, è classico e moderno al contempo, poiché profondamente radicato nella storia e tuttavia anche di grande attualità. Ciò appare anche dalla formulazione stessa del tema, in cui si parla del « fattore umano » di questo argomento, intendendo un fenomeno umano antichissimo presente nella letteratura e nel pensiero occidentale dai tragici greci fino agli autori moderni, e dalla psicologia alla filosofia, in maniera costante<sup>1</sup>. Invece, il riferimento al « fattore cristiano » serve ad indicare al tempo stesso anche la novità della risposta cristiana a tale questione che si presenta come « nuova » rispetto sia all'umanesimo classico che a quello moderno.

Per comprendere la risposta cristiana nella sua peculiarità e novità, occorre innanzitutto gettare uno sguardo sul fenomeno umano antichissimo della colpa e riconciliazione, come anche sulla sua configurazione prettamente umana nel mondo greco precristiano.

## I. La visione precristiana in Occidente

Prima di tutto bisogna chiarire un concetto, e cioè che per il pensiero cristiano la colpa ed il peccato rappresentano due aspetti

<sup>1</sup> Al riguardo vedi tra l'altro CH. WERNER, *Le problème du mal dans la pensée humaine*, Lausanne 1946<sup>2</sup>; H. PFEIL, *Gott und die tragische Welt*, Aschaffenburg 1973.

della stessa realtà <sup>2</sup> che si presentano sempre collegati tra loro e si differenziano solo per il fatto che con il peccato si intende la qualità prettamente teologica del male, mentre con la colpa la sua responsabilità interiore, la sua imputabilità individuale e la sua punibilità. Quindi, con il concetto di colpa non si intende tanto l'agire malvagio attuale, quanto lo stato che ne deriva e che si manifesta nella coscienza della colpa e nel senso di colpa. Entrambi i momenti sono però così strettamente collegati tra loro che la mancanza di uno dei due comporta immediatamente un difetto nell'altro. Ciò appare evidente anche dal pensiero moderno, che infatti usa la parola « colpa » e non parla più di « peccato ». L'ovvia conseguenza di tutto ciò è che anche il concetto di colpa come pure quello di riconciliazione hanno perso spessore ed importanza.

Questa constatazione può essere fatta già osservando il punto di partenza della problematica nell'occidente, e cioè il mondo spirituale dell'antica Grecia. Già ai tempi di Omero <sup>3</sup> si riconosce che l'uomo è capace di gravi infrazioni contro l'ordine esistente che provocano l'ira degli Dei ed hanno un esito tragico per lui, poiché l'ordine sconvolto deve essere ristabilito con l'infelicità dell'uomo oppure con le sue sofferenze o addirittura la sua morte. Ma questo riconoscimento non si basa sulla coscienza del peccato, bensì solo sulla consapevolezza della tragicità della vita e dell'incertezza del destino.

Ciò appare specialmente nella tragedia greca, ed in modo particolarmente chiaro nell'« Edipo Re » di Sofocle (+ 406 a.C.), che in seguito ad un oracolo preesistente commette inconsapevolmente parricidio e si sposa con la madre, pagando poi queste orribili colpe <sup>4</sup> acceandosi. In ogni caso, qui con « riconciliazione » si intende la comprensione e l'accettazione del destino di sofferenze del mondo e dell'ordine oggettivo che deve essere mantenuto per il bene dello stato, ma che è cieco ed insensibile verso il singolo, verso la persona.

Naturalmente, su questa tragica regola della colpa e riconciliazione regna un'oscurità inquietante che il pensiero filosofico ha cercato di rischiarare. Lo ha fatto Socrate (+ 399 a.C.), il maestro di Platone, con la risposta rimasta vincolata al mondo greco, che dice:

<sup>2</sup> P. SCHOONENBERG, *Sünde und Schuld*, in: *Sacramentum mundi* (edito da K. RAHNER e altri), Freiburg 1969, IV, 766-769.

<sup>3</sup> ThWNT I, 299 ss. (voce *hamartano*: SHÄHLIN/GRUNDMANN).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 301.

la colpa non è solo destino esterno e sventura, ma è soprattutto un difetto annidato nell'uomo, e cioè l'ignoranza del Bene e la mancata comprensione del Dovere dell'uomo. Da questo principio è derivata poi l'intera concezione educativa greca, secondo la quale l'uomo deve giungere alla conoscenza, in base alla quale è possibile imparare anche la virtù. Tuttavia, in questa concezione la colpa non rappresenta un fallimento morale, e tantomeno un errore teologico, bensì un errore intellettuale, una questione di ignoranza.

Questa era la risposta del razionalismo greco alla questione della colpa, che però non è potuta risultare soddisfacente a causa della sua aridità razionalistica. Dal punto di vista cristiano, Sören Kierkegaard ha così commentato l'opinione di Socrate: « Se la definizione socratica del peccato è giusta, allora non esiste alcun peccato »<sup>5</sup>. Oltre tutto, questa concezione non offre alcuna possibilità di riconciliazione, poiché l'ignoranza nell'uomo non potrà mai essere totalmente eliminata. Quindi, anche questo principio non è stato in grado di cancellare l'aspetto tragico del senso dell'esistenza greco. Perciò, nel periodo finale dello sviluppo culturale e religioso in Grecia, e cioè nel cosiddetto Ellenismo, si cercava nelle feste dei misteri di sfuggire alla tragicità della vita cercando, nel culto religioso, di prendere parte alla vita degli Dei e guardando ad una esistenza ultraterrena dell'anima priva di sofferenze. Ma anche i culti del mistero non servivano a liberare gli uomini dal peccato, bensì solo dalla pena della vita materiale sulla terra. Quindi per loro non c'era nemmeno l'esigenza di un cambiamento morale interiore, di penitenza, conversione o mutamento radicale del modo di vivere interiore, e quindi di una reale riconciliazione<sup>6</sup>.

A questo livello, il mondo greco, prototipo di uno sviluppo spirituale e religioso puramente umanistico e terreno, non poteva giungere. Alla domanda sul motivo di tale impossibilità si può rispondere semplicemente: perché non si riconosceva l'abisso del peccato nei confronti dell'assoluto personale. Infatti, il riconoscimento della grandezza ed elevatezza della riconciliazione comprende ovviamente la conoscenza dell'abisso del peccato rispetto all'assoluto personale. Entrambe le cose sono state rivelate all'umanità solo con l'avvento di Cristo.

<sup>5</sup> S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, (Werkausgabe I), Köln 1971, 476.

<sup>6</sup> ThWNT I, 304 ss.

## II. Colpa e riconciliazione alla luce della rivelazione di Cristo

La mancata comprensione dei concetti di colpa e riconciliazione nel periodo precristiano è stata evidenziata da Cristo prendendo a testimonianza le Sacre Scritture, le cui basi nell'Antico Testamento non saranno qui dettagliatamente illustrate. Ciò è avvenuto innanzitutto attraverso la rivelazione dell'affettuoso Dio Padre, l'autorivelazione di Cristo come figlio ubbidiente ed anche attraverso la discesa dello Spirito Santo. A questo punto, da uno sguardo retrospettivo appare che le carenze del pensiero precristiano in merito al peccato risiedevano anche nella mancanza di un pensiero rivolto a Dio, e quindi che il riconoscimento del peccato comporta anche una purificazione della fede in Dio. Secondo la concezione del Nuovo Testamento, questa fede in Dio purificata comprende anche la conoscenza dello Spirito Santo e della sua venuta in mezzo all'umanità. Questo è il senso delle misteriose parole del Vangelo secondo Giovanni, che dice dello Spirito Santo: « ... egli convincerà il mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio » (Gv 16, 8).

Per una comprensione teologica del peccato occorre da questo momento in poi tenere conto dell'intera rivelazione di Cristo, nel cui senso si inserisce perfettamente lo Spirito Santo. Esso rivela al credente non solo la grandezza di Dio, ma anche quella dell'uomo, che infatti rappresenta in base alla creazione, alla grazia ed alla redenzione un essere riferito a Dio in modo unico e la sua stessa immagine.

Anche i pensatori greci riconoscevano la particolarità dell'essere umano, come si evince dalla frase di Sofocle: « Esistono molte cose potenti, ma la più potente di tutte è l'uomo »<sup>7</sup>. Tuttavia, il mondo degli antichi non era in grado di valutare correttamente la grandezza dell'uomo perché gli mancava il parametro con cui occorre misurarla. Dopo la Rivelazione, il parametro è offerto dal mistero di Dio, infinitamente superiore all'uomo, al quale tuttavia l'uomo si avvicina in maniera sorprendente sia attraverso la creazione come anche attraverso la grazia. In tal modo, l'affermazione dei salmisti sulla grandezza dell'uomo diviene molto più definita, ma al contempo anche più misteriosa, quando nel Sal 8, 6 viene detto dell'uomo: « E lo facesti poco men che un dio ».

<sup>7</sup> *Antigone*, versi 332 ss.; vedi al riguardo M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976<sup>3</sup>, 112.

Quindi, l'uomo è infinitamente inferiore a Dio in quanto creatura, ma questa sua inferiorità è superata da Dio, trasformando la lontananza dell'essere in una vicinanza del vivere.

Il primo racconto della creazione definisce questa elevatezza dell'uomo in modo ancora più preciso, chiamando l'uomo immagine di Dio<sup>8</sup>. Si tratta dell'indicazione di un rapporto diretto che, in base alla spiritualità dinamica dell'uomo, non va inteso come riproduzione meccanica, bensì come divenire vivente, un divenire fatto di parole e repliche, di chiamate e risposte piene di gratitudine, di autorizzazione dell'uomo a vivere e di responsabilità dell'uomo in libertà nei confronti di Dio. Quindi, in base alla creazione, l'uomo è un essere riferito, appartenente e rispondente a Dio, legato a Lui in un eterno dialogo. Ma il pensiero cristiano ha sempre riconosciuto anche che il rapporto dell'uomo con Dio, derivante dalla creazione, è stato ulteriormente elevato ed accentuato attraverso la concessione della grazia che rende l'uomo partecipe della vita interiore di Dio, che in sé stessa è uno scambio uno e trino di amore nel Verbo. L'uomo che ha ricevuto la grazia è, come già indicato dalla storia del Paradiso, in amicizia con il Dio Trino, in familiarità con Lui. La sua risposta alla parola di Dio acquisisce ora il carattere di un colloquio d'amore, di un dialogo intimo che nella storia della salvezza è stato ulteriormente intensificato ed elevato attraverso l'incarnazione del Verbo, del Figlio di Dio.

In essa, vale a dire nel Figlio incarnato come Parola della Rivelazione, per la prima volta l'uomo ha potuto vedere perfettamente cosa significano l'amore di Dio, la sua grazia e la sua santità. Al contempo però egli ha compreso anche la terribile dimensione del peccato, inteso dal punto di vista teologico, cioè da quello di Dio e della sua massima connessione con Lui.

Il Nuovo Testamento non esita quindi a descrivere il contenuto teologico del peccato in modo drastico, con espressioni che ne illustrano spietatamente l'abisso e l'infamia. Secondo i Vangeli sinottici, il peccato rappresenta la non osservanza della parola di Dio (Mt 7, 24), l'allontanamento da Dio, la rinuncia alla comunione con Lui (Lc 5, 11 ss.), ingratitudine nei Suoi confronti (Lc 6, 35), opposizione alla grazia di Dio (Mt 12, 31) e sottomissione al dominio del

<sup>8</sup> Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987<sup>3</sup>, 105-111.

Diavolo (Mt 13, 19). Ancora più drastico è Paolo, quando definisce il peccato come ribellione ed ostilità contro Dio (Rm 3, 9. 23; Ef 2, 14), come miscredenza (Rm 11, 32), come comportamento « empio » colpito dall'« ira di Dio » (Rm 1, 18; Ef 2, 3). Ancora più tremendo è il giudizio di Giovanni sul peccato, da lui definito più volte come « collera di Dio » (Gv 3, 20; 7, 7; 15, 18 ss.)<sup>9</sup>. Al riguardo occorre tuttavia chiarire che questa ed altre definizioni non vanno intese in senso psicologico, e quindi non corrispondono a sensazioni o sentimenti umani, così come l'ira di Dio non significa un impulso emotivo negativo in Dio. Si tratta di affermazioni dell'essere sul cambiamento e capovolgimento del rapporto dell'uomo con Dio, di un pervertimento del suo essere riferito a Dio, una « ferma opposizione »<sup>10</sup>, la rottura dell'unità con Dio che avanza nell'esistenza dell'uomo con reazioni psichiche e psicologiche sempre più profonde.

Per questi motivi, anche oggi si distingue tra colpa, coscienza della colpa e senso di colpa. Ad esempio, al giorno d'oggi è spesso possibile che nelle azioni peccaminose manchi il senso di colpa. La coscienza della colpa, però, non può mancare perché è identica con la condanna che emerge dalla coscienza, assente solo nelle coscienze ottuse o in errore<sup>11</sup>.

Rivoltandosi contro Dio, per orgoglio ed autovenerazione, l'uomo contravviene anche al senso ed allo scopo della sua vita. Per definire l'egoismo metafisico annidato nel peccato ci si è attenuti, da Agostino fino a Lutero, alla seguente felice espressione: Il peccato è una « incurvatio hominis in se ipsum », un ripiegarsi dell'uomo su se stesso. Da ciò consegue che la distorsione o addirittura distruzione della convivenza con gli altri uomini, e cioè l'effetto negativo del peccato sulla comunità e la Chiesa, il che costituisce il carattere sociale del peccato, in esso integrante.

Quindi, viste nel contesto teologico, le affermazioni bibliche – e quindi genuinamente cristiane – sul peccato risultano serie e

<sup>9</sup> L. SCHEFFCZYK, *Macht und Geheimnis der Sünde*, Augsburg 1970, 45-54; J. SCHUMACHER, *Die Sünde im Licht der christlichen Offenbarung*, in: *Cristliches ABC heute und morgen*, H. 6 (1987) 73-90.

<sup>10</sup> Così dice Fr. v. Baader, WW XIII, 81 (edito da F. HOFFMANN, Ndr. Aalen 1963).

<sup>11</sup> Per la dottrina della coscienza vedi A. LAUN, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984, 120.

gravi, ed appaiono ancora più serie e gravi di quelle tragiche sulla colpa nella religiosità precristiano-greca, il che è comprensibile in seguito alla conoscenza della dimensione del peccato in riferimento al Dio santo ed amorevole, sconosciuta ai Greci.

Da questa scoperta, vera solo in parte, sono derivate molte severe accuse nei confronti del Cristianesimo. Nell'evo moderno è stato soprattutto Fr. Nietzsche (+ 1900) a rivolgerle, traendo la seguente conclusione: « Cosa combattiamo nel Cristianesimo? Il fatto che esso voglia distruggere i forti, togliere loro il coraggio, ... trasformare la loro sicurezza orgogliosa in inquietudine ed angoscia... »<sup>12</sup>.

Anche nello stesso ambiente del pensiero cristiano si è cercato di mitigare la severità di tali affermazioni, o di eliminarla totalmente. Così, ad esempio, i teologi del periodo illuministico come Benedikt Stattler (+ 1797) dichiarano che il peccato può essere visto anche dal punto di vista puramente filosofico, e quindi come contrario alla ragione ma non contrario a Dio. Dietro a ciò si cela il pensiero, oggi ritornato di attualità, che l'origine della moralità non sia in Dio, bensì nella ragione umana<sup>13</sup>.

In tempi più recenti anche D. Bonhoeffer (+ 1945) ha contribuito ad alimentare una certa confusione, affermando che non si dovrebbe far prima divenire l'uomo peccatore, per poi catturarlo con il messaggio cristiano<sup>14</sup>. Ma qui non si tratta, come chiarisce Bonhoeffer stesso in un altro punto<sup>15</sup>, di una subdola incitazione dell'uomo al peccato, bensì della reale corrispondenza tra le sue condizioni esistenziali ed il sommo fine, cioè renderlo partecipe della verità e realtà della riconciliazione o redenzione. Infatti, il messaggio apparentemente oscuro del Cristianesimo riguardo al peccato non deve essere considerato isolatamente. Esso è solo lo sfondo scuro su cui risalta ancora più lucente la verità della redenzione. Ciò significa che Dio, che è amore (1 Gv 4, 16) non si allontana dall'uomo ma gli offre la riconciliazione e la redenzione, e precisamente nell'incarnazione, la crocifissione e la risurrezione del Dio fatto uomo.

<sup>12</sup> *Der Wille zur Macht*, 1052.

<sup>13</sup> Cfr. A. LAUN, *loc. cit.*, 55 ss.

<sup>14</sup> D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung: Bonhoeffer-Auswahl* (edito da R. GRUNOW), München 1964, 587.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 585.

Attraverso la morte di Cristo per amore, non solo viene annullato il peccato come separazione dell'uomo da Dio ed equamente compensata la colpa, ma viene anche ricostituita una unità metafisica tra Dio e l'uomo (Ef 2, 11-22), più elevata e profonda di quella che si sarebbe potuta ottenere senza la vita e le sofferenze del Dio incarnato. La riconciliazione è una rifondazione dell'uomo, una nuova creazione (2 Cor 5, 17), rinascita in una nuova vita in Cristo. Ma questa nuova e più alta creazione dell'uomo attraverso la redenzione non si verifica, a differenza della prima creazione, senza la collaborazione dell'uomo, come chiarisce la semplice frase di Agostino: « Colui che ti ha creato senza di te, non ti giustifica senza di te »<sup>16</sup>.

Questo è l'elemento nuovo della risposta cristiana alla domanda dell'umanità sulla colpa e la riconciliazione che non è giunta dalla religiosità precristiana. Ma, nel frattempo, la Storia ha raggiunto una fase in cui lo spirito umano si è notevolmente emancipato dal Cristianesimo. L'allontanamento dal Cristianesimo, ed in particolare dal concetto cristiano di redenzione, è divenuto talmente rilevante che – seguendo Dav. Fr. Strauss (+ 1874), Fr. Overbeck (+ 1905) e Fr. Nietzsche – molti filosofi parlano di un'epoca post-cristiana, in cui ora viviamo. Per il credente è importante accostare la verità cristiana al pensiero post-cristiano e compararli, per dedurre chiaramente da questo confronto dove risiede la differenza ed in cosa consiste la vera Cristianità.

### III. Peccato e riconciliazione nel periodo post-cristiano

Definendo l'epoca attuale come « post-cristiana » non si intende un qualcosa di totalmente negativo, e tantomeno di semplicemente non cristiano. Tali fattori esistono naturalmente anche al giorno d'oggi, come l'A-cristiano o l'A-teistico, e sono emersi in modo particolarmente chiaro, oltre che dalle teorie del summenzionato Fr. Nietzsche, dall'ateismo marxistico che vede il peccato riferito all'uomo nell'introduzione della proprietà privata e la redenzione nella creazione di una società priva di classi. La stessa concezione non cristiana emerge oggi dalle parole del neomarxista J. Habermas, il quale dichiara che nella moderna società industriale per il prima volta si è rinunciato ad aspettare la Salvezza ed a sperare nella grazia in genera-

<sup>16</sup> *Sermo* 169, 13.

le<sup>17</sup>. Questo fattore non cristiano, che ovviamente costituisce una forza, non è incluso nel concetto di post-cristiano.

Con quest'ultimo si intende piuttosto un atteggiamento spirituale che, pur sapendo di provenire dal Cristianesimo e quindi non liquidando semplicemente il pensiero cristiano, non tende a mantenerlo valido da solo e come tale, bensì a riprenderlo ed elevarlo al suo nuovo grado di conoscenza apparentemente più alto, così da « ereditarlo », vale a dire inserirlo come eredità nel proprio asse patrimoniale.

Lo slogan ed il programma di tale ripresa della religione cristiana come eredità all'interno della dottrina marxistica della salvezza sono stati propagandati da E. Bloch nel suo libro « Ateismo nel Cristianesimo »<sup>18</sup>. Ma il programma « erede della religione » è già stato sviluppato in realtà molto tempo prima ed in modo molto più sottile di quanto non abbia fatto il piuttosto grossolano E. Bloch. Esso ha origine in quella filosofia tedesca ora spacciata dagli esperti per il secondo periodo classico della filosofia in assoluto (dopo quella dell'antica Grecia): la filosofia dell'Idealismo. Gli sforzi dei pensatori dell'Idealismo erano rivolti a trasferire la verità del Cristianesimo, ed in particolare anche la verità della colpa e riconciliazione, dalla misteriosità soprannaturale alla storia del mondo e dell'intelletto umano. Ciò accade con I. Kant (+ 1804), il quale parla enfaticamente del « male radicale » nell'uomo, intendendo tuttavia solo la spontanea opposizione dell'uomo contro la legge morale che però può essere superata con un'incessante tendenza verso il meglio. Ad una redenzione, tantomeno attraverso un Altro, non si pensa nemmeno. Al suo posto, i filosofi vedono come scopo futuro e terreno di questa tendenza la creazione di una comunità che vive secondo le leggi della virtù e realizza il Regno di Dio sulla Terra<sup>19</sup>.

L'apice di questo sviluppo filosofico elaborato sempre con concetti cristiani, considerando tuttavia il peccato come qualcosa di naturale che può essere quindi superato in modo naturale, è rappresentato dal pensiero di Fr. Hegel (+ 1831), per il quale il peccato rappresenta un necessario stadio di transizione verso la consapevolezza

<sup>17</sup> J. HABERMAS, *Wozu noch philosophisch-theologische Profile?*, Frankfurt a.M. 1971, 35.

<sup>18</sup> Frankfurt a.M. 1968, 347.

<sup>19</sup> R. SCHANNE, *Sündenfall und Erbsünde in der spekulativen Theologie*, Frankfurt a.M. 1976, 52-65.

za dell'uomo. Come Adamo, l'uomo deve passare dalla « innocenza inconsapevole », attraverso il peccato, alla consapevolezza della sua libertà e soggettività, da lui sentita al contempo come isolamento, limitatezza e finitezza. Questo è inizialmente uno stadio di separazione tra natura e spirito che non costituisce ancora il fine ultimo dell'« umanizzazione » dell'uomo. Ma proprio attraverso questa separazione l'uomo capisce che deve superare le barriere della soggettività e della particolarità, e che lo può fare sottomettendo la soggettività all'universalità, la necessità, la razionalità. Il peccato viene quindi inteso come momento di transizione indispensabile per far accedere l'uomo alle altezze dello spirito universale, con cui avviene la riconciliazione. Dunque, il processo di evoluzione umana stesso ha un carattere di riconciliazione; quando lo spirito ha il sopravvento sul male, si verifica la remissione nel processo evolutivo del mondo e della persona <sup>20</sup>.

Ancora una volta, la riconciliazione terrena viene vista in un'altra maniera dalla poesia filosoficamente ispirata di Hölderlin (+ 1893), nel suo oscillare tra Cristo e le divinità greche. Infine è Cristo il Salvatore, ma la salvezza che egli porta consiste nell'armonia dell'uomo con la natura che tutto sente. Il nuovo cielo e la nuova terra, il Regno di Dio, sono per Hölderlin la Grecia mistica ideale; Guardini definisce tutto ciò con l'appropriato termine di « secolarizzazione » <sup>21</sup> della verità cristiana della redenzione.

Non è necessario analizzare la storia delle idee in ulteriore dettaglio per sapere che questa « secolarizzazione » è andata avanti e lascia evidenti tracce anche nella nostra epoca: ad esempio nella filosofia esistenzialistica, nella psicoanalisi oppure nella letteratura romanzesca. Nell'esistenzialismo, un esempio è dato dalla rappresentazione della colpa e della redenzione fatta da K. Jaspers, per il quale entrambe sono solamente cifre per il non-essere-in-ordine dell'uomo e per la possibilità di progresso della sua libertà. Ma non esiste un perdono attraverso la grazia, ed in ogni caso nemmeno un perdono tra esseri umani <sup>22</sup>.

Al concetto cristiano di colpa e riconciliazione sembra avvicinarsi molto di più C.G. Jung; tuttavia egli non giunge a farlo proprio,

<sup>20</sup> *Ibid.*, 124-139.

<sup>21</sup> R. GUARDINI, *Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit*, München 1955<sup>2</sup>, 566.

<sup>22</sup> K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 366.

ma se ne ritrae, rifuggendo dalla metafisica: così, il male resta una « componente inevitabile della vita ». È solamente un « cosiddetto male », come ultimamente affermato anche dall'etologo K. Lorenz<sup>23</sup>, la sfrenata libido che può essere imbrigliata da parte del Sé superiore attraverso il processo di individuazione, ma che tuttavia continua ad essere male. La « riconciliazione » qui è vista come processo psichico che non ha alcun bisogno di pentimento od espiazione<sup>24</sup>.

Se invece si vuole citare un esempio di secolarizzazione del concetto di colpa e redenzione nella moderna letteratura, che di solito affronta il problema dal punto di vista politico, si può ricorrere a Siegfried Lenz ed alla sua opera « Il tempo degli innocenti » (1965) che registra la seguente conclusione: tutti sono collettivamente colpevoli e devono essere pronti al mutamento, ma della società<sup>25</sup>.

Osservando le molteplici forme della fede post-cristiana nella redenzione, il filosofo e psicologo R. Affemann constata i seguenti motivi portanti: « Fede nella forza redentrice dei cambiamenti sociali, come anche fede nella redenzione attraverso l'informazione »<sup>26</sup>.

La questione che si presenta al cristiano di fronte alla secolarizzazione della fede nella salvezza riguarda il ristabilimento dell'intera verità cristiana al posto dei sostituti artificiali. La si potrebbe riassumere in un'immagine: la verità cristiana è quella della salvezza nella croce di Gesù Cristo, in cui l'asse trasversale simboleggia il peso della creazione limitata e caduta, mentre quello longitudinale rappresenta la grazia divina in Cristo, proveniente dall'alto ma anche rivolta verso l'alto. Considerando le concezioni post-cristiane della redenzione si può dire, sempre attenendosi all'immagine, che: l'asse longitudinale è come l'albero di una nave sconvolta dalla tempesta, spezzato e caduto sulla superficie del mondo terreno ed immanente. E

<sup>23</sup> K. LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Agression*, Wien 1963.

<sup>24</sup> Cfr. H. UNTERSTE, *Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C.G. Jung*, Düsseldorf 1977, 95.

<sup>25</sup> Cfr. K.J. KUSCHEL, *Schuld als Thema der Gegenwartsliteratur*, in: *Christliches ABC heute und morgen*, H. 4 (1986) 48.

<sup>26</sup> R. AFFEMANN, *Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht: Erlösung und Emanzipation* (Hrsg. von L. SCHEFFCZYK), Freiburg 1973, 25.

quindi la domanda dovrebbe essere, concretamente: come può il Cristianesimo risollevare l'asse longitudinale che indica verso l'alto, l'albero della grazia e dell'amore del Dio redentore, ponendolo ancora una volta nel cuore dell'uomo e nel mondo?

La risposta deve giungere – in poche parole – con il

#### IV. Riferimento all'Avvento dell'era post-cristiana

Giovanni Paolo II parla spesso di un nuovo Avvento per l'umanità nelle sue ultime encicliche. Egli usa tale parola soprattutto in riferimento all'imminente terzo millennio e al compito della Chiesa di rievangelizzazione dell'umanità. Naturalmente, la parola deve essere intesa in parallelo al primo Avvento dell'umanità, e quindi deve essere vista come espressione della speranza anche nell'era post-cristiana, come allora in quella precristiana, nonostante l'imperante terretrità e la perdita del senso del trascendente, ci siano segni di aspettativa ed apertura nei confronti del messaggio cristiano, come anche punti di appiglio per la sua diffusione. Anche se gli uomini sono incatenati dalle forze terrene, la parola di Dio comunque (secondo le parole di San Paolo: 2 Tm 2, 9) non è incatenata e può spezzare le catene. La fede in tutto ciò proviene dalla convinzione che l'uomo, anche se allontanato da Dio, rimane sempre legato a Lui e che il suo ripiegamento su se stesso non costituisce la sua condizione naturale, poiché egli al contrario tende a raddrizzarsi ed a risollevare l'albero della grazia innalzato al cielo.

Ciò è dimostrato anche da testimonianze provenienti proprio da quelle scienze che in passato venivano indicate come faultrici della chiusura dell'uomo in se stesso: ad esempio, dalla psicologia del profondo, e quindi Viktor Franckl<sup>27</sup>, con il suo metodo terapeutico dell'individuazione del senso, oppure prima da Wilfr. Daim nel suo libro « Psicologia del profondo e Redenzione » in cui prova che il male nell'uomo non è costituito dalla natura o dalla libido, bensì dall'autofissazione, che però non può essere risolta dall'uomo stesso<sup>28</sup>. Egli e molti altri hanno provato che il Cristianesimo non è scaduto a semplice eredità nella massa del mondo, ma che esso si

<sup>27</sup> V. FRANKL, *Der unbewusste Gott*, München 1974, 45-50.

<sup>28</sup> W. DAIM, *Tiefenpsychologie und Erlösung*, Wien 1954, 67-121.

eleva ancora su tale massa come principio di giudizio, di riflessione e di orientamento.

Tuttavia, la domanda sul modo in cui deve svolgersi l'evangelizzazione del mondo attuale sulla scia della fede nella redenzione non ha ancora trovato una risposta concreta. Ci sono allora due cose da fare, limitandosi allo stretto necessario. La prima è: far comprendere all'uomo l'incommensurabile grandezza dell'amore di Dio, che rimane vicino anche al peccatore, si rivolge a lui in Cristo chiamandolo costantemente. Ma la grandezza di Dio, la sua santità e il suo amore non potrebbero manifestarsi all'uomo se egli non possedesse in se stesso, nonostante la sua miseria, una nobiltà e grandezza che gli provengono dalla sua origine e dalla sua destinazione.

Perciò, il secondo compito della rievangelizzazione deve consistere nel ricordare all'uomo, in modo appropriato, anche la sua stessa grandezza, convincerlo del suo significato eterno che non può limitarsi alla vita terrena e che infine non trova realizzazione nelle speranze di felicità puramente terrene. Questa grandezza interiore implica però anche che l'uomo può e deve collaborare alla sua riconciliazione.

Anche il pensiero cristiano oggi cade spesso in errore, quando dice che Dio non esige, per la riconciliazione dell'uomo, alcun impegno e sforzo di collaborazione da questo, o che il peccato è perdonato dall'amore di Dio sin dal principio e sempre, cosicché l'uomo deve solo aspettare che il perdono divino giunga a lui. Sarebbe un segno di debolezza dell'amore di Dio, e la grazia sembrerebbe « a buon mercato », se Dio non chiedesse nulla all'uomo; ed inoltre per l'uomo stesso sarebbe umiliante non aver collaborato alla riconciliazione. In realtà, l'uomo deve apportare un contributo decisivo alla riconciliazione attraverso il pentimento e la conversione<sup>29</sup>.

Il pentimento non è solo un cambiamento di opinione, come oggi si dice, e quindi una nuova informazione con il proposito di agire meglio, e soprattutto di migliorare le condizioni sociali. Si tratta piuttosto di un mutamento interno del nucleo della persona, uno schiudersi dell'uomo ripiegato su se stesso in direzione del Dio santo. In questo modo viene risolledata la trave verticale, il nuovo asse longitudinale che indica la trascendenza di Dio. Il pentimento

<sup>29</sup> Cfr. M. SCHELER, *Reue und Wiedergeburt: Vom Ewigen im Menschen*, Bonn 1968<sup>1</sup>, 27-59.

non è mai un avvenimento meramente individuale. Esso si inserisce anche nascostamente, grazie alla solidarietà degli uomini e l'unità nel corpo di Cristo, nel sociale e nell'universale, ma può assumere anche una dimensione storico-sociale visibile, palese. Ai tempi di San Bernardo di Chiaravalle, nell'XI e XII secolo, dopo il *saeculum obscurum*, un moto di pentimento e conversione attraversò l'intera Cristianità<sup>30</sup>, suscitando un avvento dell'umanità che portò alla rinascita spirituale della Chiesa. Sebbene nella storia non ci siano ripetizioni in piena regola, la speranza di un tale impulso anche nel nostro mondo non sarebbe un'utopia, se i Cristiani si ricordassero delle radici della loro fede per quello che riguarda la colpa e la riconciliazione.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 52.

# ETICA DELLA SESSUALITÀ E DELLA PROCREAZIONE: LA CONTRACCEZIONE

Angel RODRÍGUEZ LUÑO

---

**Sommario:** I. *La sessualità umana come realtà etico-personale* - II. *Sessualità e procreazione* - III. *Sessualità e comunione coniugale* - IV. *La struttura assiologica della sessualità* - V. *I principi fondamentali dell'etica sessuale.*

---

## I. La sessualità umana come realtà etico-personale

Quando si parla di *etica della sessualità* si sta affermando che la sessualità umana è una realtà etica ed essenzialmente personale. Chi ritenesse che la sessualità è un fatto esclusivamente biologico non potrebbe ammettere coerentemente l'esistenza di un'etica della sessualità. L'etica della sessualità è fondata infatti sulla convinzione fondamentale che la sessualità è una dimensione della persona e della dignità umana: sia l'esercizio della sessualità sia il suo non esercizio – la verginità di corpo e di spirito – costituiscono una parte importante della vocazione personale.

Il rapporto della sessualità con la persona umana e il suo valore si estrinseca a vari livelli. È pertanto in sé complesso. La sessualità coinvolge la persona umana innanzi tutto in quanto è nell'attività sessuale che si realizzano le condizioni che originano l'esistenza di un nuovo essere personale. In ordine alla persona già esistente e considerata come appartenente staticamente a un sesso, la sessualità inoltre caratterizza profondamente il soggetto da vari punti di vista: biologico, psicologico, sociale e perfino spirituale. Il sesso infatti concerne l'*essere* della persona e non il suo *avere* né il suo *utilizzare*. L'attività sessuale impegna la persona nella sua totalità e perciò può essere veicolo e segno di una completa donazione personale, come

quella che è richiesta dall'amore che vivifica la forma più basilare e stabile della società umana: il matrimonio-famiglia.

La considerazione etica della sessualità risulta ulteriormente arricchita dal fatto che la persona umana è stata creata a sua immagine e somiglianza dal Dio che è Amore<sup>1</sup>. Creata per amore e ad immagine dell'amore di Dio, la persona umana è chiamata a partecipare dell'amore e della sua fecondità creativa. Giovanni Paolo II lo sottolinea efficacemente: « Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione (...). In quanto spirito incarnato, cioè anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale, l'uomo è chiamato all'amore in questa sua totalità unificata. L'amore abbraccia anche il corpo umano e il corpo è reso partecipe dell'amore spirituale »<sup>2</sup>.

Tutto il problema dell'etica sessuale risiede qui. I complessi elementi biologici, affettivi ed emozionali coinvolti nell'attività sessuale devono trovare un'armoniosa integrazione nella comunione interpersonale, amorosa e feconda, che definisce il significato specificamente personale della sessualità e la sua articolazione nella dignità umana e cristiana della persona. L'esercizio dell'attività sessuale viene regolato intrinsecamente dal significato personale, vocazionale e religioso della sessualità stessa. Con altre parole: per il fatto di possedere in se stessa un significato di grande importanza, la sessualità umana non è né può essere trattata come un mezzo interamente disponibile per una strategia, individuale o collettiva, di massimizzazione del piacere o dell'utilità.

L'integrazione armoniosa della sessualità nella persona e nella comunione interpersonale non avviene automaticamente. È un compito morale di non facile realizzazione; è una virtù etica. La realizzazione pratica di tale compito non risultava più facile nel passato. Tuttavia, ciò che forse caratterizza il nostro tempo è la difficoltà di capire che quell'integrazione ci deve essere. Abbiamo a che fare oggi con una forma di patologia collettiva che Max Scheler chiamava *edonismo come corrente sociale psichica*, per la quale « tutte le cose, i

<sup>1</sup> Cfr. 1 Gv 4, 8.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Familiaris consortio*, 22-11-1981, n. 11.

beni, gli uomini, ecc. sono dati semplicemente come possibili “promotori di piacere”, indifferenti al valore »<sup>3</sup>. Tale edonismo è una forma di cecità o insensibilità nei confronti dei valori superiori al piacevole, che comporta un’inflazione di sesso legata – come avviene anche in economia – ad un suo deprezzamento. Deprezzamento della sessualità che, invece di essere trattata come un dono di Dio ordinato alla vita e all’amore<sup>4</sup>, diventa un elemento di narcosi che dovrebbe bilanciare le difficoltà del vivere odierno con uno sfogo ludico-edonista che non vuole sapere di rapporti interpersonali seri quali l’amore, la donazione e la fedeltà<sup>5</sup>. Deprezzamento della persona, che facilmente diventa oggetto di uso e di godimento. Deprezzamento dell’amore, che sarà visto esclusivamente come desiderio, e non come donazione. Deprezzamento della paternità e della maternità, poiché quella « corrente sociale » esercita forti pressioni sulla vita coniugale, e costituisce spesso il motivo per il quale i coniugi decidono, senza una serena valutazione della propria vocazione e delle proprie possibilità reali, di non accettare più di uno o due figli.

Una delle cause che più ha contribuito alla formazione e diffusione di quella forma di patologia collettiva è stata la propagazione e la commercializzazione dei metodi contraccettivi. La contraccezione moderna ha scatenato importanti alterazioni del comportamento individuale, del costume sociale, della mentalità. Ha modificato la percezione comune della fecondità (e anche della sterilità): la trasmissione della vita ha cessato di essere una fonte di gioia umana, per convertirsi in un motivo di indicibili sofferenze come pure di abominevoli delitti come l’aborto.

La paura della procreazione giunge ad alterare la psicologia – a volte anche la biologia – della sessualità, non meno della morale, e

<sup>3</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik* (Neue Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus), vol. II delle « Gesammelte Werke », Francke Verlag, Bern 1954<sup>4</sup>, p. 57.

<sup>4</sup> « Il sesso non è una realtà vergognosa, ma un dono divino ordinato schiettamente alla vita, all’amore, alla fecondità. Questo è il contesto, lo sfondo in cui si colloca la dottrina cristiana sulla sessualità » (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1982<sup>5</sup>, n. 24).

<sup>5</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Uno sguardo teologico sulla procreazione umana*, conferenza pronunciata all’Università di Bologna il 3-5-1988. Pubblicata anche su « Avvenire » 14-5-88.

ad alterare perfino il concetto che l'uomo e la donna hanno di se stessi e del loro corpo <sup>6</sup>.

Sembra giustificato pertanto affermare che il problema della contraccezione oltrepassa oggi di molto l'ambito di certe situazioni difficili della vita coniugale. La contraccezione possiede altri e importanti capitoli, come sono la contraccezione nell'adolescenza e nei rapporti tra Paesi ricchi e Paesi meno sviluppati. Si può dire che la contraccezione ha dato luogo all'idea che la sessualità non sia da considerare come una realtà etica, bensì come un oggetto di uso che non possiede altro valore da quello che il singolo vorrà attribuirgli volta per volta. Il punto di vista della contraccezione e quello dell'etica sessuale sono diametralmente opposti.

## II. Sessualità e procreazione

L'etica della sessualità intende la sessualità umana come un ambito in cui s'incrociano valori e significati d'importanza singolarissima. Studieremo prima analiticamente ciascuno di essi. Procederemo quindi alla sintesi, alla ricerca dell'equilibrio e dell'armonia. I principi fondamentali dell'etica sessuale non esprimono altro che la necessità etica di raggiungere tale armonia e il modo di raggiungerla.

Cominciamo dalla procreazione. La sussistenza dell'umanità è vincolata alla tendenza sessuale. E l'esistenza è il bene più basilare dell'uomo, essendo il presupposto di tutte le manifestazioni e realizzazioni dell'umano. Tutte le opere degli uomini, i prodotti del loro ingegno e della loro abilità, i frutti della loro arte e della loro statura morale hanno come condizione essenziale che l'uomo esista, che esista il genio, il tecnico, l'artista, il santo <sup>7</sup>. Si manifesta così un singolare valore della sessualità: *essere destinata a dare origine alla persona umana*, un essere che ha valore e significato in

<sup>6</sup> Cfr. W. POLTAWSKA, *La fecondità come compito e metodi per realizzarla*, in AA. VV., *La procreazione responsabile. Fondamenti filosofici, scientifici, teologici*. Centro Studi e Ricerche sulla Regolazione Naturale della Fertilità (Università Cattolica del Sacro Cuore) – Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia (Pontificia Università Lateranense), Roma 1984.

<sup>7</sup> Cfr. sull'ordine della tendenza sessuale all'esistenza K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1969, pp. 41-44.

sé e che pertanto non è un semplice elemento di una specie biologica<sup>8</sup>.

L'indole spirituale della persona umana pone la sessualità umana in un evidente rapporto con Dio Creatore. L'uomo è l'unica creatura del mondo visibile che Dio ha voluto per se stessa<sup>9</sup>. Ciò implica che la persona che viene all'esistenza è pensata e voluta immediatamente da Dio, che crea in virtù della sua Sapienza e del suo Amore e non per il concatenamento necessario di un istinto cosmico<sup>10</sup>. All'origine di ogni essere razionale s'incontrano un progetto e una decisione divina.

Il concepimento di una persona umana è anche, e ovviamente, la conseguenza di una decisione solitamente libera di un uomo e una donna. Ma se cerchiamo di capire ciò che di più profondo avviene nella generazione umana, « la capacità procreativa ci si svela come *capacità di cooperare con Dio stesso* nel dare origine ad una nuova persona; è una capacità *concreativa* più che procreativa. In ogni concepimento umano cioè si congiungono misteriosamente, ma real-

<sup>8</sup> « Non bisogna confondere le espressioni "ordine della natura" e "ordine biologico", né identificare ciò che esse definiscono. L'ordine biologico è ordine della natura nella misura in cui è accessibile ai metodi empirici e descrittivi delle scienze naturali; ma in quanto ordine specifico dell'esistenza, che resta in evidente rapporto con la Causa Prima, con Dio Creatore, l'ordine della natura non è più un ordine biologico » (K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, cit., pp. 46-47). La distinzione tra ordine biologico e ordine dell'esistenza è in sé molto chiara, ma può presentare difficoltà di comprensione per una certa mentalità oggi molto diffusa. Due elementi determinano quest'ultima: il riduzionismo empirista, che non ammette che la ragione abbia un uso filosofico o metafisico, cioè che riduce l'attività razionale all'ordinazione e sistematizzazione dei dati sensibili. Ne consegue — è il secondo elemento — un concetto di natura molto determinato: la natura non è intesa come l'opera di Dio, ma come l'oggetto della meccanica — nel secolo XVIII — o come l'oggetto delle moderne scienze fisico-naturali. Questo concetto di natura significa formalmente solo la legalità dei fenomeni spazio-temporali (cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 165); in questo senso, si afferma che è l'intelletto umano che produce e domina la natura (*formaliter spectata*: perché formula la legalità che permette la sua comprensione scientifico-positiva, non perché la mente produca materialmente gli esseri corporei). La filosofia morale non intende il concetto di natura in questo senso: dovrebbero tenerne conto i moralisti che quando sentono parlare di natura si strappano le vesti e s'affrettano a formulare accuse di « biologismo », « rigido naturalismo », ecc. Su questi due significati del concetto di natura, cfr. G. MARTIN, *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, PUF, Parigi 1963.

<sup>9</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 24.

<sup>10</sup> Quest'affermazione è compatibile con varie impostazioni filosofiche, purché non siano rigorosamente atee. L'Essere supremo opera attraverso l'intelligenza e l'amore: se non fosse così, sarebbe inferiore all'uomo, il che è contraddittorio.

mente, due potenze, quella creativa di Dio e quella concreativa dell'uomo e della donna »<sup>11</sup>.

Giovanni Paolo II ha visto qui una delle ragioni – la ragione di natura più teologica – della illecità della contraccezione: « Quando, pertanto, mediante la contraccezione, gli sposi tolgono all'esercizio della loro sessualità coniugale la sua potenziale capacità procreativa, essi si attribuiscono un potere che appartiene solo a Dio: il potere di decidere *in ultima istanza* la venuta all'esistenza di una persona umana. Si attribuiscono la qualifica di essere non i *co-operatori* del potere creativo di Dio, ma i depositari *ultimi* della sorgente della vita umana. In questa prospettiva, la contraccezione è da giudicare, oggettivamente, così profondamente illecita da non potere mai, per *nessuna ragione*, essere giustificata. Pensare o dire il contrario, equivale a ritenere che nella vita umana si possano dare situazioni nelle quali sia lecito non riconoscere Dio come Dio »<sup>12</sup>.

### III. Sessualità e comunione coniugale

L'aspetto procreativo, anche considerato in tutto il suo valore umano e divino, non esaurisce il significato della sessualità umana. Una delle caratteristiche che distingue specificamente la sessualità umana dalla sessualità animale sta nell'essere, la prima, legata non solo alla trasmissione della vita, ma anche all'amore. Dal punto di vista etico, occorre dire che questo fatto risponde ad una vera necessità. Le cose non potrebbero essere altrimenti, considerato che l'attività sessuale rappresenta un punto d'incontro non tra due *sessi*, ma tra due *persone* di sesso distinto, e nei confronti della persona soltanto l'amore è l'atteggiamento giusto.

La sessualità umana presuppone una relazione personale fondata sull'amore e in quanto tale possiede una seconda dimensione significativa e di valore (assiologica): *il significato e il valore unitivo*. Questi consistono nell'essere l'unione sessuale l'espressione, al tempo stesso che il compimento o consumazione, di una previa unione affettiva e spirituale (dilezione), con la quale l'uomo e la donna si

<sup>11</sup> C. CAFFARRA, *La trasmissione della vita nella « Familiaris consortio »*, in « Medicina e Morale » 4 (1983) 391-392.

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 17-9-1983*, n. 1.

danno l'un l'altra in modo *totale, esclusivo e definitivo*. L'unione fisica acquista una nuova ragione positiva di valore se è, e solo se è, parte integrante dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano reciprocamente e totalmente fino alla morte.

Essendo la sessualità una dimensione esistenziale che coinvolge la persona umana nella sua totalità, e per questo atta a esprimere e a consumare la totale e reciproca donazione, la donazione fisica sarebbe intrinsecamente falsa e menzognera se non corrispondesse a una previa donazione affettiva e spirituale completa, da cui ogni tipo di riserva presente e futura resta esclusa, e in virtù della quale l'uomo e la donna – prima di essere una sola carne – sono un solo spirito, un solo cuore, una sola vita, un solo destino. La sessualità costituisce una delle possibili realizzazioni di una caratteristica essenziale della persona: l'essere dono, l'essere stata chiamata alla comunione interpersonale.

La realizzazione autentica di questa vocazione costituisce in sé un valore positivo. Questo valore cresce ancora se si tiene presente che attraverso di esso si acquista una nuova ragione di somiglianza al Dio che è Amore. È questo uno degli aspetti sottolineati con forza, come già abbiamo detto, da Giovanni Paolo II nell'Esort. apost. *Familiaris consortio*.

#### IV. La struttura assiologica della sessualità

La conclusione a cui si è giunti nell'analisi precedente è che la sessualità umana possiede due dimensioni di significato e di valore. La compresenza di queste due dimensioni appare come la nota distintiva e specificamente umana della sessualità, perché sono entrambe di matrice segnatamente personalista. Se si parlasse solo di procreazione o solo di comunione coniugale non si giungerebbe al significato pieno e propriamente umano della sessualità e le conclusioni che si trarrebbero da questa prospettiva parziale sarebbero eticamente difettive.

Vediamo ora come si struttura e che significato ha l'unione di queste due dimensioni. Il problema va esaminato da vari punti di vista: biologico, antropologico, assiologico e propriamente etico.

La biologia umana possiede attualmente una conoscenza precisa e dettagliata del modo come si strutturano naturalmente i due

aspetti della sessualità umana. Sappiamo, per esempio, che dall'unione sessuale non sempre segue la procreazione, perché la fecondità femminile ha carattere ciclico. Pertanto, è più esatto parlare di unione coniugale e di possibile procreazione o, se si preferisce, di comunione coniugale aperta alla procreazione.

Affrontiamo la questione dal punto di vista antropologico e assiologico. La procreazione e la comunione coniugale sono due beni che affondano le loro radici nel valore della persona. Pertanto la relazione esistente tra le due dimensioni della sessualità non è solo di non belligeranza. Si tratta, al contrario, di due valori che si aprono l'uno all'altro, si potenziano e si proteggono reciprocamente al punto di dare luogo a una realtà unitaria sul piano significativo, antropologico ed etico: l'amore fecondo o la procreazione come frutto dell'amore coniugale. Esaminiamolo più in particolare.

#### 1. *Le esigenze della comunione coniugale si aprono a quelle della procreazione*

L'unione sessuale – lo abbiamo già detto – è espressione e compimento della totale donazione di sé. La donazione totale comprende la consegna di sé e l'accettazione della possibile paternità/maternità inerenti alla virilità/femminilità. Dove queste dimensioni fossero deliberatamente e positivamente escluse non potrebbe parlarsi di completa e totale donazione di sé e l'atto sessuale sarebbe in sé falso e mendace. L'apertura alla vita è un'esigenza radicata nel carattere di totalità proprio e specifico della comunione coniugale.

D'altra parte, la comunità di persone che ne risulta e che è vivificata dalla donazione totale, esclusiva e definitiva costituisce il contesto ideale per l'introduzione di un nuovo soggetto personale nel mondo. La famiglia stabile promuove nel migliore dei modi possibili il bene della nuova persona, la sua individualità, il suo senso dell'identità, la sua educazione, ecc. *Esiste un pieno adeguamento tra i requisiti della comunione coniugale e quelli della procreazione.*

Lo stesso adeguamento si avverte dal punto di vista della genesi stessa della nuova vita. La comunione coniugale è l'ambito in cui la genesi dell'essere umano riceve la protezione e l'amore disinteressato che spetta alla sua condizione di persona. Non esiste protezione migliore per la nuova vita che quella garantita dall'intimità dell'amore coniugale. L'esperienza della fecondazione « in vitro » lo dimostra chiaramente.

In ultima analisi, essendo la creazione frutto dell'amore divino, che la procreazione o partecipazione dell'uomo a quest'opera divina sia in se stessa – strutturalmente e formalmente – un atto di amore umano, e non solo il frutto di tale amore, non è una casualità, ma una realtà piena di significato e di valore, qualcosa che non può non essere così<sup>13</sup>.

## 2. *Le esigenze della procreazione si aprono a quelle del vero amore coniugale*

La dignità della persona esige che i figli siano frutto dell'amore dei loro genitori, non della violenza, dell'impeto istintivo o della mancanza di autodominio dei *partners* dell'attività sessuale.

Ma si deve sottolineare soprattutto che *l'apertura alla vita difende la qualità dell'amore coniugale*. L'unione coniugale è un « contesto personale di espressione la cui integrità consiste nel gioioso autodimenticarsi. Tale integrità non va sacrificata a un funzionalismo consequenzialistico, limitando la molteplicità delle funzioni di questo contesto in senso finalistico-razionale »<sup>14</sup>. Se il gioioso autodimenticarsi nella donazione è rimosso dalla precauzione o dall'intervento manipolatore, che priva la sessualità di una delle sue dimensioni di significato e di valore, la relazione di amore cessa di essere tale, perché la persona dell'altro è trattata come un oggetto promotore di piacere e questa si comporta analogamente nei confronti della prima. « L'amore (...) non è più una realtà oggettiva, perché manca di quel bene oggettivo senza il quale non può esistere. Così concepito, l'amore è una fusione di egoismi combinati in modo da non risultare sgradevoli l'uno all'altro, in modo da non essere contrari al piacere comune. La conclusione inevitabile di una concezione del genere è che l'amore non è altro che un'apparenza da salvaguardare accuratamente per non svelare ciò che realmente si nasconde dietro di essa: l'egoismo più avido, quello che fa sfruttare l'altro per se stessi, per il proprio "maximum di piacere". E la persona allora è e non cessa di

<sup>13</sup> Cfr. C. CAFFARRA, *Definizione filosofico-etica e teologica della procreazione responsabile*, in AA. VV., *La procreazione responsabile. Fondamenti...*, cit., p. 6, e *La trasmissione della vita...*, cit., pp. 394-396.

<sup>14</sup> R. SPAEMANN, *La responsabilità personale & il suo fondamento*, in AA. VV., *Etica teleologica o etica deontologica? Un dibattito al centro della teologia morale odierna*, Documenti CRIS, 49/50, Roma 1983, p. 22.

essere un mezzo, così come ha esattamente rilevato Kant nella sua critica dell'utilitarismo »<sup>15</sup>.

L'intimo legame esistente fra l'apertura alla vita e la comunione coniugale permette di capire una delle ragioni che mostrano l'illiceità della contraccezione. Giovanni Paolo II lo ha espresso così: « L'atto contraccettivo introduce una sostanziale limitazione all'interno di questa reciproca donazione ed esprime un obiettivo rifiuto a donare all'altro, rispettivamente, *tutto* il bene della femminilità o della mascolinità. In una parola: la contraccezione contraddice *la verità* dell'amore coniugale »<sup>16</sup>. Privato della sua verità interiore, l'atto coniugale cessa anche di essere atto di amore<sup>17</sup>.

Ricapitoliamo. La compresenza degli aspetti procreativo e unitivo che caratterizza specificamente la sessualità umana si presenta, dunque, come una forte struttura contenente significati e valori di incalcolabile portata. L'unione stessa dei due aspetti non è un semplice fatto privo di significato, ma qualcosa che possiede un senso chiaramente e facilmente intelligibile, che garantisce e rafforza i valori specificamente personali comportati dalla sessualità umana, cioè i valori scaturenti dal fatto che tanto i generanti come il generato sono *persone umane*. Diciamo pertanto che la compresenza degli aspetti unitivo e procreativo rappresenta un valore, una necessità etica, e non un semplice dato della scienza biologica.

## V. I principi fondamentali dell'etica sessuale

I principi morali derivati dalla struttura antropologica e assiologica della sessualità sono fondamentalmente tre.

Il primo, di natura positiva, indica quali sono i valori fondamentali contenuti nella sessualità umana e qual è la nostra responsabilità verso di essi. Possiamo esprimerlo con parole della *Familiaris consortio*: « Con la creazione dell'uomo e della donna a sua immagine e somiglianza, Dio corona e porta a perfezione l'opera delle sue mani: Egli li chiama ad una speciale partecipazione del suo amore ed insieme del suo potere di Creatore e di Padre, mediante la loro

<sup>15</sup> K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, cit., p. 29.

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 17-9-83*, n. 2.

<sup>17</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Udiienza Generale del 22-8-84*, n. 6.

libera e responsabile cooperazione a trasmettere il dono della vita umana: "Dio li benedisse e disse loro: *Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela*" (Gn 1, 28) »<sup>18</sup>.

Il secondo e il terzo determinano ulteriormente tale responsabilità, indicando i comportamenti che da essa vengono esclusi. Il secondo principio può essere formulato così: *l'attività sessuale è eticamente un valore quando è esercitata nel matrimonio*.

Il terzo è: *ogni esercizio della sessualità nel matrimonio deve rispettare l'inseparabilità etica tra i suoi due aspetti: la comunione interpersonale dei coniugi e l'apertura alla potenziale procreazione*. Questo terzo principio afferma cioè che la sessualità umana deve essere rispettata nella *pienezza* del suo significato, vale a dire, deve essere esercitata sempre in modo *veramente e interamente* umano, essendo insufficiente un rispetto solo parziale. La sessualità non può essere trattata come un semplice mezzo a disposizione per la realizzazione di un disegno *estraneo* al suo significato e alla sua verità intrinseci, significato e verità che, come abbiamo detto, non sono semplici, ma consistono in una struttura di valori personali.

Dal fatto che i due aspetti della sessualità diano luogo ad una salda struttura segue che quando si vuole promuovere uno di tali aspetti contro l'altro o separatamente dall'altro, non solo risulta lesionato o deformato il valore positivamente escluso o lasciato da parte, ma anche quello che si vuole promuovere risulterà forzato e snaturato. Così abbiamo il paradosso, ampiamente documentato, che la fecondazione « in vitro » implichi la manipolazione e la perdita di un elevato numero di esseri umani in stato embrionale, e che la contraccezione dia luogo, soprattutto nella donna, a reazioni ambivalenti nei confronti dell'attività sessuale che possono finire nel rifiuto più o meno profondo del marito e, in molti casi, nel divorzio<sup>19</sup>.

L'intima e profonda connessione esistente tra i diversi valori contenuti nella sessualità viene ignorata quando si parla della contraccezione come mezzo adeguato per far diminuire o addirittura scomparire la triste piaga dell'aborto. L'esperienza attuale non permette di fare una tale affermazione. D'altra parte, la differenza fra la contraccezione e l'aborto non è oggi tanto chiara, poiché molti dei metodi contraccettivi utilizzati possiedono anche effetti abortivi. Ma

<sup>18</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Familiaris consortio*, 22-11-1981, n. 28.

<sup>19</sup> Cfr. W. POLTAWSKA, *La fecondità come compito...*, cit., p. 8.

soprattutto si dimentica che è stata la contraccezione – e il concetto di uomo e di sessualità implicato da essa – una delle cause che hanno aperto l'importante breccia nella percezione comune del valore dell'esistenza umana che oggi dobbiamo purtroppo lamentare. Giovanni Paolo II rilevò che la generalizzazione delle pratiche contraccettive conduce all'aborto, poiché entrambi si collocano – benché a livelli diversi – nella stessa logica di paura dei figli, di rifiuto della vita, di mancanza di rispetto dell'atto e del frutto dell'unione dell'uomo e della donna così come è stata voluta da Dio<sup>20</sup>. È possibile insegnare ai giovani il valore della vita umana attraverso procedimenti che banalizzano e snaturano gli atti destinati alla sua trasmissione? Chi non capisce che la verità dell'attività sessuale non può essere sacrificata in favore del piacere soggettivo, perché dovrebbe capire che non si può fare lo stesso con il frutto di tale attività? Coloro che strumentalizzano la sessualità strumentalizzano, almeno potenzialmente, tutto ciò che essa porta con sé.

Un'azione culturale che si prefigga lo scopo di ripristinare la percezione comune e il rispetto del valore della vita umana dovrebbe iniziare con il valutare rettamente il suo fianco più debole: l'atto della trasmissione della vita e la vita umana allo stato embrionale.

<sup>20</sup> « Et il faut même ajouter que la généralisation de la pratique contraceptive par de méthodes artificielles conduit aussi à l'avortement, car les deux se situent, à des niveaux différents certes, dans le même ligne de la peur de l'enfant, du refus de la vie, du manque de respect de l'acte o du fruit de l'union telle qu'elle est voulue entre l'homme et la femme par le Créateur de la nature » (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 3-11-79*).

# DAS MENSCHENBILD DER WISSENSCHAFT

Zur Anthropologie der technischen Forschung

Johannes VILAR

---

**Inhaltsverzeichnis:** I. Ansprüche der « Wissenschaft » - II. Naturwissenschaftlich immanente Versuche einer Lösung - III. Das Menschenbild der Offenbarung - IV. Leib-Seele Beziehung - 1. Zum Reduktionismus führende Theorien - 2. Einheit des Menschen - 3. Auswertung - 4. Freiheit und Offenheit des Menschen - V. Führende Leitprinzipien für die Forschung.

---

## I. Ansprüche der « Wissenschaft »

Das 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert großer und schneller Fortschritte in den Naturwissenschaften. Der Fortschritt im technologischen Bereich verführte zu dem Gedanken, daß die Wissenschaft bald alle Geheimnisse würde erklären können. Dies brachte eine Tendenz zu mechanistischen Zügen in der Naturwissenschaft mit sich, nicht nur methodologischer Art, sondern es bildeten sich auch grundsätzliche mechanistische Auffassungen, die sogar das Wesen des Menschen zu bestimmen drohten. Man konnte feststellen, wie der englische Empirismus des 17. Jahrhunderts methodologisch seine Herrschaft überallhin ausgedehnt hatte.

Auch die Medizin hat darunter gelitten. Trotz des Fortschrittes – denken wir z.B. an die etiologischen Erkenntnisse im Bereich der Infektionskrankheiten – ist ein Verlust der Gesamtkonzeption des Menschen zu registrieren: eine spiritualistische Medizin hat einer rein mechanistischen Denkweise Platz gemacht. Man schreibt Virchow (1821-1902) den Satz zu: Ich habe viele Leichen seziiert, und ich habe die Seele nie gefunden. Rudolf Virchow war trotz seiner liberalistischen Prägung ernsthaft genug, um eine solche Dummheit möglicherweise nie gesagt zu haben, aber die Tatsache, daß solch eine Aussage verbreitet und verwendet wurde, ist für die herrschende Atmosphäre jener Zeit bezeichnend. Ein blinder Materialismus führ-

te zur Verneinung alles Geistigen bis zur Leugnung der menschlichen Seele. In der Naturwissenschaft beherrschten zwei miteinander verknüpfte Postulate die Szene:

- Außerhalb der experimentellen Daten gibt es für die Wissenschaft nichts;
- der Wissenschaftler hat sich nur nach den Ergebnissen der Wissenschaft zu richten.

So wurde die Wissenschaft, die ein Werkzeug und Mittel ist, zu einer Ideologie, die die Weltanschauung zu bestimmen versuchte. Andererseits besteht heute noch die Gefahr für die Naturwissenschaft, sich von Weltanschauungen und Ideologien vereinnahmen zu lassen und als Folge davon an Realitätsbezug zu verlieren. Eklatante Beispiele von Arbeitshypothesen, die längst experimentell überwunden sind und dennoch aus ideologischen Gründen die Bühne der Wissenschaft nicht verlassen, sind vielfach bekannt. Man braucht nur an den von dem Philosophen Haeckel geprägten Darwinismus zu denken: Auf der höchsten Ebene der paleontologischen Forschung sind längst seine Hypothesen widerlegt, während in der Vulgärliteratur, in Schulbüchern usw. immer noch das Haeckelgesetz in der Embryologie, oder lückenlose Stammbäume der Evolution (jeder Autor hat seinen Stammbaum, und alle sind verschieden) angeboten werden. Ein anderes verbreitetes Phänomen stellt der Marxismus dar, der alle Bereiche zu ideologisieren versucht: Die Lehren über den Menschen, die Biologie, den Kosmos, die Genetik, die Gesellschaft, die Politik etc. *erhalten marxistische Färbung.*

Vom Spiritualismus eines Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) blieb für die Wissenschaft des letzten Jahrhunderts nicht viel übrig. Der Traum des Menschen, die Welt total verfügbar und manipulierbar zu machen, schien sich damals bald verwirklichen zu können. Die Natur müßte dem Menschen zu Füßen liegen. Schließlich richtete sich, wie zu erwarten war, die Auffassung, die Natur manipulieren zu können, gegen den Menschen selbst: Da der Mensch Teil der Natur ist, stand auch er zur Disposition.

### *Forschen oder Manipulieren?*

Die ersten Schritte zur Forschung werden durch das folgende biologische Prinzip gefördert: Was an Mäusen, Kaninchen oder Affen physiologisch möglich ist, sollte prinzipiell auch an Menschen

möglich sein. Gelingt das Experiment an Mäusen oder Ratten, ist die Einladung dazu, dasselbe auch am Menschen zu versuchen, besonders verführerisch. Ist der Anfang einmal gemacht, entwickelt das Experimentieren eine eigene Dynamik: Mit dem eingeübten Machen-Können, mit dem Wachsen der Ansprüche, unter dem Erfolg des Gelungenseins und unter dem Drang, der erste sein zu wollen, der das Entdeckte veröffentlicht, fällt es einem Wissenschaftler sehr schwer, über sein eigenes Ethos mit gelassener Perspektive zu reflektieren. Dieses Ethos aber setzt ihm Grenzen, deren Überschreiten nicht nur Manipulation des Objektes, sondern gleichzeitig Verlust seiner selbst ist <sup>1</sup>.

Zwischen der Haltung einerseits, die Natur zu erforschen, damit der Mensch als vernunftbegabtes Geschöpf Gott diene, indem er sich der Natur bedient, und der Haltung andererseits, die Natur für eigene Zwecke auszubeuten, gibt es keine klare Trennungslinie <sup>2</sup>. Die Grenze hängt, wie gesagt, von der Haltung ab. Der Mensch als Geschöpf, das sich seiner Rolle in der Welt bewußt ist und über die übrige Natur herrscht, gleichzeitig ihr aber auch dient und die Entfaltung der Natur fördert, bleibt gewissermaßen von der Umwelt frei. Der antropozentrische Mensch hingegen, der sich als den eigentlichen Urheber oder zumindest als den Gestalter der Welt schlechthin betrachtet und sich folglich der Natur um seiner selbst willen bedient, spürt am eigenen Leib die Rache der Natur: Er bleibt seiner Umwelt verfangen; in seiner materialistischen Haltung versteht er sich als Herrscher, wird aber in Wirklichkeit beherrscht.

Als man diese materialistische Grundrichtung allgemein einschlug, galt sie zunächst nicht für die Humanwissenschaft. Paracelsus (Theophrast Bombast von Hohenheim, 1494-1541) hatte die menschliche Natur sehr ehrfürchtig betrachtet. Sein in seiner Zeit aufsehenerregender Kampf richtete sich gegen den Aberglauben und gegen die durch Tradition übertragene, aber in der Tat nie geprüfte medizinische Lehre der Antike. Dabei hatte er sich jene Methode streng vorgenommen, die Albert der Große (1193-1280) für seine

<sup>1</sup> Robyn Rowland zog die Konsequenzen und verließ ihre Arbeitsgruppe in Melbourne wegen « moralisch tadelnswerter » Versuche. Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 18.7.1884.

<sup>2</sup> Zur Untersuchung dieses Begriffes vgl. J. VILAR: *Biologische Manipulierbarkeit der menschlichen Sexualität*. Arzt und Christ 24/25 (1978/79) 187 ff.

biologische Forschung anwendete: immer wieder *an der Natur selbst* die Kenntnisse zu prüfen, statt die Sätze der Meister zu kopieren<sup>3</sup>.

Im 17. Jahrhundert öffnete René Descartes (1596-1650) der Naturwissenschaft eine neue Route, einen Weg, der dem Menschen die Natur voll zur Verfügung stellen sollte<sup>4</sup>. Vor ihm war der Mensch Forscher und Entdecker der Natur; er versuchte, ihr in Ehrfurcht zu begegnen und sich mit Respekt in ihre Geheimnisse zu vertiefen. Seit Descartes wurde der Mensch Beherrscher der Natur, und die Forschung wurde zu einer Art Machtanspruch, wonach die Natur dem Menschen zu Füßen zu liegen habe.

Die Technik als solche steht außerhalb der Ethik, der Mensch aber, der eine Technik ausübt, nie. Technisches Können ist positiv zu bewerten, fraglich ist nur, wie und wozu eine Technik angewandt wird. Manchmal kann die Anwendung einer Technik eine gewisse Zerstörung beinhalten. Dies bedeutet nicht, daß diese Technik deswegen zu verwerfen ist.

Blut zapfen, ein Bein amputieren, eine Bandscheibe reseziieren..., können einen konkreten anatomischen Verlust verursachen, aber sie können auch zu Gunsten der gesamten Person gerechtfertigt sein. Ist der Eingriff vervollkommnend bzw. wiederherstellend, dann kann er sogar als solcher, nämlich als Eingriff, positiv bewertet werden. Deshalb muß der Begriff « Manipulation » klar umrissen und säuberlich von « Heilkunde » getrennt werden.

Ist es etwa nicht positiv, die Genforschung so weit zu treiben, daß eines Tages die Trisomie 21 oder das Turner Syndrom in frühesten Stadien der Entwicklung des Menschen therapiert werden können? Ist es nicht etwa hoch einzuschätzen, daß eine wegen der Undurchdringlichkeit ihrer Tube unfruchtbare Frau Mutter werden kann? Selbstverständlich sind alle diese Ziele wünschenswert und müssen entschieden bejaht werden, wenn man vermeiden will, daß

<sup>3</sup> Vgl. *Intimatio*, in: E.H. SIGERIST: *Große Ärzte*, München 1932; *Laberynthum medicorum errantium*, in: *Die medizinischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften* (Karl Sudhoff, hrsg.), München-Berlin 1922 ff. ALBERT DER GROSSE: *De vegetalibus libri VII* (Ernst Meyer - Karl Jessen, hrsg.), Berlin 1867 (dt in: *Albertus Magnus. Darstellungskatalog zum 700. Todestag* (Historisches Archiv der Stadt Köln, hrsg.), Köln 1980, S. 149.

<sup>4</sup> Über die Natur der Seele und des Körpers sowie über ihre gegenseitige Beziehung vgl. *Discours de la méthode*, in: *Oeuvres complètes*, J. Vrin, Paris 1964-1972, Bd. VI, S. 33; Brief an einen Unbekannten, ebd., Bd. III, S. 423f. und die *Lettre à Regius* vom Jahr 1642, ebd., S. 493.

der gesamten Naturwissenschaft der Boden unter den Füßen weggespült wird. Diese Bejahung bringt einen unbeschränkten Optimismus mit sich, der durch keinen Mißbrauch verdunkelt werden kann. Da aber das Erreichen eines Ziels spezifische Mittel erfordert, muß bei der Beurteilung berücksichtigt werden, ob diese Mittel körperlich verträglich, ärztlich zumutbar, ökonomisch vertretbar und auch ethisch einwandfrei sind oder nicht. Dies bedeutet nichts anderes als die Notwendigkeit, nicht nur das Ziel einzubeziehen, sondern auch die Mittel, wenn man die Handlung insgesamt qualitativ bewerten will.

Trotz so vieler positiver Ansätze der Technik und nüchterner Sachlichkeit des Technikers in den letzten Jahrzehnten sind viele Aspekte jenes « Glaubens » des 19. Jahrhunderts nicht überwunden. Teilweise haben sie sich sogar zugespitzt. Man kann noch « abergläubische » Züge finden, nach denen die Wissenschaft nur diesen Name verdiene, wenn sie sich nach keinem anderen Prinzip richtet als nach den Prinzipien der experimentellen Gesetzmäßigkeit: Die Wissenschaft muß empirisch exakt und ihre Technik meßbar, wiederholbar, verifizierbar sein. Diese Auffassung von der Wissenschaft wird weiterhin gelegentlich als Ideal vorgestellt; übrigens ist dieses Ideal, insofern es sich um ein Ideal handelt, auch empirisch nicht faßbar.

Heute weiß jeder Wissenschaftler,

- daß die experimentellen Methoden nur einen Teil der Realität fassen können,
- daß die Wissenschaft vor immer tieferen, unerforschten und unerforschbaren Geheimnissen steht,
- daß sie in unzähligen Bereichen nur mit Hypothesen arbeiten kann, die sich ständig überholen.

Aber die empirische Mentalität haftet so tief in der Naturwissenschaft, daß dies alles zu einer echten Krise der Wissenschaft geführt hat, in der wir uns heute befinden. Diese Krise zeigt das Ende einer Ära. Ein neuer Frühling ist noch nicht ausgebrochen. Die heutige Situation der Wissenschaft wird von Robert Spaemann als das « Ende des modernen Bewußtseins »<sup>5</sup> apostrophiert, d.h. das Ende von jener Wissenschaftlichkeit, die vier Kennzeichen besitzt: Objektivierung, Homogenisierung der Erfahrung, Universalisierung und Hypothesisierung.

<sup>5</sup> *Was ist das Neue?* Politische Meinung 203 (Juli/August 1982) 11-27.

1) Durch Objektivierung wird das Subjekt völlig versachlicht. Von dieser Objektivierung des Subjektes wird auch die reflexive Erkenntnis nicht ausgeschlossen. Das Motto der « Objektivisten » lautet:

« Wirklichkeit heißt das, was uns in Form reiner Objektivität gegeben ist, aus der wir alle subjektiven Beimischungen entfernt haben »<sup>6</sup>.

Dieser Versuch führt zu Beispielen, deren Bewertung überflüssig ist, da sie für sich sprechen, wie z.B. folgende « objektive » Beschreibung vom Vorgang eines Examens nach Ludwig Busse (1862-1907):

« Das durch Gehirn, Nerven, Zunge und Kehlkopf des Examinators erzeugte Wort (Schallwellen) wirkt auf Ohr, Nerv und Gehirn des Examinanden und löst darin eine Reihe physiologischer Prozesse, chemische Entladungen, Umlagerungen von Molekülen aus... Der Geist, sowohl des Examinators als des Examinanden, hat mit dem ganzen Prozeß als einem physischen nicht das geringste zu tun. Die Absicht des ersteren, die Überlegungen, Zweifel, Bedenken, der Entschluß des letzteren sind zwar auch vorhanden und begleiten die einzelnen Phasen des physischen Vorganges; auf die Gestaltung des letzteren haben sie aber nicht den geringsten Einfluß. Die Antwort des Prüflings ist das mit Naturnotwendigkeit erfolgende Produkt seiner Gehirntätigkeit usw. Die Richtigkeit oder Falschheit derselben hängt nicht von seinem Wissen oder Nichtwissen ab, sondern von der augenblicklichen Konstellation seiner Gehirn- und Nervenzellen »<sup>7</sup>.

– Die Objektivierung ist aber nicht haltbar:

a) Subjektive Elemente gerade in ihrer Subjektivität zu berücksichtigen, ist auch für die Wissenschaft unerlässlich, um ein Gesamtbild eines Prozesses zu haben;

b) die Gesetze der Materie im atomaren Bereich werden « ut in pluribus », d.h. meistens erfüllt, aber für die Beschaffenheit physikalischer Dinge sind die quantenphysikalischen Vorgänge zu berücksichtigen. Einzelne Phänomene dieses Bereiches weichen vom Durch-

<sup>6</sup> Ebd. S. 12.

<sup>7</sup> *Geist und Körper*. Zit. v. B. KÄLIN: *Lehrbuch der Philosophie*, L. Ehrli, Sarnen 1957, Bd, 1, S. 319.

schnitt ab, sind unwiederholbar und nicht als Gesetzmäßigkeit formulierbar. Sie spielen eine zunehmende Bedeutung in der heutigen Wissenschaft, und sie zu verkennen, ist dem Irrtum gleichbedeutend;

c) Objektivierung ist immer eine Vereinfachung, deren Interpretation sogar widersprüchlich sein kann. Folgendes Beispiel von Viktor E. Frankl zeigt, wie « objektiv » und wie « falsch » ein Resultat sein kann:

Die Projektion verschiedener Objekte, z.B. eines Zylinders, einer Kugel und eines Kegels auf eine Ebene kann in jedem Fall einen Kreis ergeben. Andererseits kann ein und dasselbe Objekt, z.B. ein Zylinder aus verschiedenen Richtungen so auf eine Ebene projiziert werden, daß die Abbildungen einander « widersprechen »: Einmal ist das Bild ein Kreis, ein andermal ein Rechteck. Frankl fügt hinzu: « Nun, auch der Mensch, um die Dimension des spezifisch Humanen reduziert und in die Ebenen der Biologie und der Psychologie projiziert, bildet sich auf eine Art und Weise ab, daß die Abbildungen einander widersprechen. Denn die Projektion in die biologische Ebene ergibt somatische Phänomene, während die Projektion in die psychologische Ebene psychische Phänomene ergibt. Im Lichte der Dimensionalontologie aber widerspricht der Widerspruch nicht der Einheit des Menschen. Er tut es ebenso wenig wie der Widerspruch zwischen dem Kreis und dem Rechteck der Tatsache widerspricht, daß es sich um die Projektionen ein und desselben Zylinders handelt »<sup>8</sup>.

2) Auch die Erfahrung ist in wichtigen Faktoren einmalig. Je reicher eine Erfahrung durch die jeweilige Einmaligkeit ist, desto weniger läßt sie sich wiederholen. Eine Diskriminierung solcher Erfahrungen ist nicht vertretbar, da sie dem Subjekt ein tiefes Bild der Wirklichkeit vermitteln, das zur Reife des Menschen beiträgt. Dies scheint im Gegensatz zu der modernen Wissenschaft zu stehen, denn nach dieser ist « ein richtiges Experiment nur ein solches, das man wiederholen und überprüfen kann. Eine wirkliche Erfahrung kann ich dagegen immer nur einmal machen. Das bedeutet nun, daß alle Formen von Erfahrung, die nicht diesem Typus

<sup>8</sup> *Der Wille zum Sinn*, Huber, Bern-Stuttgart-Wien 1972, S. 145.

entsprechen, im sogenannten modernen Bewußtsein diskriminiert worden sind, die Umgangserfahrung zum Beispiel. Der Lehrer etwa, der seine Erfahrungen macht, und überhaupt ein Mensch, der seine Erfahrung macht, werden depotenziert. Der Mensch kann allenfalls seine Erfahrungsberichte irgendwo abgeben. Da werden sie wissenschaftlich verarbeitet, und er erhält hinterher eine Statistik zurück, die ihm sagt, wie es wirklich ist »<sup>9</sup>.

3) Wenn die Statistiken bestimmen, ob man richtig oder falsch liegt, insofern ein Ergebnis dem Durchschnitt nah oder fern ist, ist dies gleichbedeutend mit dem Verlust aller Besonderheiten und der Verflachung zum allen Gemeinsamen. Damit verbunden ist der Verlust der Einmaligkeit des einzelnen, da das einzelne keine empirisch-soziologische Relevanz *haben kann*. Dies bewirkt z.B. die Reduktion des Individuums zur Spezies, der Spezies zur Gattung, der Gattung zum Lebewesen...

Hier haben nur die Zahlen Bedeutung. Gewählt wird hier die Verarmung der Verallgemeinerung, statt den Reichtum des Einmaligen zu bejahen. Dies hat sogar Folgen für den Inhalt des Wahrheitsbegriffes, wie Spaemann bemerkt:

« Das Merkwürdige im sogenannten neuzeitlichen Bewußtsein besteht darin, daß nun nicht mehr für die Wahrheit Allgemeinheit verlangt wird, sondern daß umgekehrt Allgemeinheit das Kriterium für Wahrheit ist »<sup>10</sup>.

4) Unter Hypothesisierung ist die Vorläufigkeit der wissenschaftlichen Aussagen zu verstehen: Sie sind « Wenn-so-Aussagen » und « gelten immer nur bis auf weiteres ». Diese Vorläufigkeit kann zur Lebenshaltung gemacht werden:

« In der Wissenschaft gibt es keine unbedingten Überzeugungen. Eine Zivilisation, die durch das wissenschaftliche Bewußtsein charakterisiert ist, ist eine Zivilisation, in der generell die Form der Hypothese das Lebensgefühl bestimmt »<sup>11</sup>.

5) Hier muß auch die Technisierung hinzugefügt werden, deren Kennzeichen es ist, alles so zu tun, wie es zum technischen

<sup>9</sup> R. SPAEMANN, siehe Fußnote 5, S. 18.

<sup>10</sup> *Ebd.* S. 21.

<sup>11</sup> *Ebd.* S. 23.

Erfolg erforderlich ist. Die technischen Maßnahmen sind der Gesetzmäßigkeit des Gelingens unterworfen und schließen in ihrer Struktur mit ein, Verluste einzukalkulieren.

Wenn diese einkalkulierten Verluste Menschen sind, die zum Objekt der Technik gemacht werden, ist die Technisierung unzulässig. Ein Beispiel kann dies beleuchten: Damit die Technik der In-vitro-Befruchtung gelingt, d.h. damit ein Kind auf die Welt gebracht werden kann, wurde statistisch festgestellt, daß 7-8 Ovooziten befruchtet und 3-4 davon zur Implantation ausgewählt werden müssen. Damit ist die optimale Wahrscheinlichkeit gegeben, daß ein Embryo sich einnistet. Um des Lebens eines Menschen willen werden 7 andere programmiert geopfert, frei zur Experimentation, zur direkten Tötung oder im besten Fall zur Einfrierung, deren Technik ihrerseits auch einschließt, daß einige umkommen.

So ist die Technik bezüglich des Menschen, der als Objekt genommen wird, eine Frage der Macht und bedeutet Verfügbarkeit und Herrschaft über den Menschen. Bei einer solchen Weltanschauung und einer Wissenschaft, die dem « Machen-Können » verhaftet ist, ist bei den Versuchen mit Klonierung, Mischzellen und Chromosomenaustausch nur ein Weitermachen zu erwarten. Im Namen einer wertlosen, kühlen Entwicklung der Technik forderte der Biochemie-Nobelpreisträger Joshua Ledeborg 1962 « experimentelle Genetik » in aller Radikalität. Die einzige Rechtfertigung dafür war: *Weil diese oder jene Möglichkeit uns gegeben worden ist, müssen wir experimentieren* <sup>12</sup>.

Da die Eiweißverträglichkeit bei jungen Embryonen gegeben ist, können wir Mischungen vornehmen. Nicht nur zwei Mäuse

<sup>12</sup> Was das Ciba-Symposium betrifft, vgl. *Man and his Future*. London 1963. Die Bewegung « Laissez-les vivres » hatte bereits 1981 auf den Skandal hingewiesen, daß menschliche Föten zur Experimentation benutzt werden. Claude Jacquinet erwähnte ausdrücklich in einer Tagung in Paris (24.-25.1.1981), daß in Bordeaux pankreatische Zellen von 21 abgetriebenen Föten kultiviert und in einen Kranken transplantiert wurden. *Le Monde*, Paris 27.1.1981. – Vgl. auch den Bericht von René Terrier in: *Genève Home Information*, 17.3.1983. – Amade protestierte 1982 gegen die Verwendung menschlicher Föten für Forschung und Industrie, vgl. *El diario de Caracas* 17.11.1982.

Britische Parlamentarier der "Pro Life Group" protestierten gegen derartige Experimente in England: vgl. *The Catholic Herald*, London 29.10.1982. Diese Diskussion hat sich in England verschärft wegen des Geschäftes in Höhe von 22.000 \$ zwischen einer Agentur und einer Leihmutter im Januar 1985: vgl. *FAZ*, Frankfurt 8.1.1985. C. Caffara hat eine ethische Stellungnahme in *L'Osservatore Romano* am 9.1.1985 abgegeben.

zusammenmischen, wie schon erwähnt, sondern auch über die Arten hinweg mischen: Es könnte sich um eine Mischung von Maus und Ratte handeln – aber warum nicht auch von Menschen und Menschenaffen? Ledeborg zog sich bei keiner dieser Möglichkeiten zurück und gab dieser « genetischen Alchemie » den Namen Algenie. Scharfsichtig mahnte Joachim Illies: « Ein treffendes Wort, denn es hat den gleichen Ursprung wie Alchemie. Und die Alchemie hat ihren Ursprung in magischen Praktiken. Die Alchemisten wollten nicht etwas wissen, sie wollten etwas machen. Sie wollten Macht haben über sich und über andere. Die Algenie, also die alchemistische Genetik, will auch nicht nur wissen, wie etwas gemacht ist und wie es zusammenhängt, sondern sie will etwas machen. Sie will in einem neuen prometheischen Akt Menschen oder Lebewesen schaffen und nach ihrem Bilde "paramenschliche Infanten" »<sup>13</sup>. Unter dieser Bedingung ist es kein Wunder, daß die Wissenschaft in eine Krise geraten ist. Obwohl so viele Fortschritte zu verzeichnen sind, kann man ohne zu zögern sagen: Die Wissenschaft hat die besten Möglichkeiten, die sie hat, nicht wahrgenommen. Nur ein geringer Teil der Wirklichkeit und unter einem sehr begrenzten Gesichtspunkt wird von ihr erfaßt. Wenn dann pars pro toto genommen wird, also der Teil verabsolutiert wird, findet notwendigerweise ein Reduktionismus statt.

Der Ursprung dieser erkenntnistheoretischen Verwirrung liegt in einem breit ausgeprägten Relativismus. Sie manifestiert sich schon in Aussagen des 15. Jahrhunderts: « Die Wahrheit ist nur

<sup>13</sup> J. ILLIES: *Schöpfung, Scham und Menschenwürde*, Weisses Kreuz, Kassel 1980, 2. Auf. S., 72-73; vgl. was P. Petersen und A. Teichmann « Mythos der Machbarkeit » nennen in: *Unsere Beziehung zur Kinderankunft*. D.Ä. 41 (1983) 62-66. Die Inbeschlagnahme des Menschen, der sich selbst zum Objekt verdinglicht hat, ist nicht nur im Bereich der Genetik zu beobachten: Die von den Alliierten verurteilten Verbrechen der Nazis (diese Verbrechen wurden mit dem Titel "Medizin ohne Menschlichkeit" gekennzeichnet – vgl. die unter diesem Titel aufgelegte Sammlung im Fischer Verlag, Frankfurt 1960) sind heute wieder an der Tagesordnung:

- in Puerto Rico und Haiti: bevor die Pille in den USA 1964 freigegeben wurde, wurde sie dort einige Jahre erprobt;
- in Brooklyn: in einem geriatrischen Krankenhaus wurden Krebszellen in alte Menschen gespritzt, um die immunologische Reaktion zu studieren;
- in New York: in einer Institution für behinderte Kinder wurden diese aus Experimentierungsgründen mit einem Virus der Hepatitis infiziert.

Die Reihe ließe sich fortsetzen.

eine Tochter der Zeit », sagte – vielleicht nur scherzend – Leonardo da Vinci<sup>14</sup>, aber diese Aussage ist ernst genommen worden, und ihr notwendiges Erbe heißt: « Chaos ist machbar »<sup>15</sup>.

## II. Naturwissenschaftlich immanente Versuche einer Lösung

Der ständige unmittelbare Kontakt mit dem Menschen macht den Arzt einer « *Versachlichung des Menschen* » gegenüber relativ immun. Bevor die Technik und Computerisierung die ärztliche Kunst zu ersticken drohte, fand man in der Medizin nicht nur Anzeichen einer Befreiung von der Objektivierung und Verallgemeinerung des Menschen, sondern auch den Versuch einer vollständigen Einbeziehung der Komponenten seines Daseins.

### *Psychosomatik*

Spiritualistische Auffassungen vom Menschen haben wieder an Boden gewonnen, und ein interessantes neues Feld eröffnet sich: die psychosomatische Medizin.

Auch Übertreibungen zu Gunsten eines gewissen Panpsychismus und Vernachlässigung des Organischen können gemeldet werden. Die Gefahr, die George Berkeley (1683-1753) und Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) eigen war, das Materielle, den Körper zu vernachlässigen, ist nicht ganz verschwunden. Alain (Emile Chartier 1868-1951) warnte davor ironisch: « Das Kind weint: ihr möchtet dabei keine metaphysische Vorahnung der Nichtigkeit des Lebens sehen. Suchet den Schnuller »<sup>16</sup>.

Die Psychosomatik zollt sowohl dem Körper als auch der Seele ihre Anerkennung. Der Mensch ist ein Wesen aus Seele und Leib. Ihn kennzeichnet ein Zusammensein und ein Zusammenwir-

<sup>14</sup> « La verità fu sola figliola del tempo ». LEONARDO DA VINCI: *Philosophische Tagebücher*, (Giuseppe Zamboni, hrsg.) Hamburg 1958, S. 26. Diese Auffassung ist in der modernen Zeit Ausdruck einer Linie, die über Pietro Pomponazzi, Siger von Brabant und die Nominalisten, die Averoisten bis zu den Sophisten reicht.

<sup>15</sup> Ausdruck der Graffiti-Kultur an einer Mauer in Köln. Vgl. diesbezüglich M. SIEMONS: *Signale der Sippe: Ich kam, sah und sprühte*, FAZ, 14.9.1982.

<sup>16</sup> Zit. E. VON MOUNIER: *Traité du Caractère* (1946), in: *Oeuvres complètes*, Paris 1961-63.

ken von Materie und Geist. Ein nicht beselster Körper empfindet nichts, tut nichts... ist tot. Bereits der hl. Cyrill von Jerusalem trat im 4. Jahrhundert entschieden denen entgegen, die meinten, daß einige Sünden nur Sünden des Körpers sind, indem er sagte: « Gib einem edlen Verstorbenen ein Schwert in die Rechte, und es wird kein Mord geschehen! Laß vor einem eben verschiedenen Jüngling Schönheiten jeglicher Art vorüberstreichen; es entsteht in ihm kein unzüchtiges Verlangen »<sup>17</sup>.

Auch die Seele, obwohl geistiger Natur und im Besitz von Willen und Denkvermögen, braucht den Körper, um vegetative und sensitive Funktionen auszuüben, sowie um ihre geistige Kraft zu offenbaren: die Inkommunikabilität im Falle eines Psychotikers wird damit begründet, daß seine Seele kein Fenster hat, aus dem sie sich hinauslehnen kann. Thomas von Aquin überragt alle einheitlichen Auffassungen mit seiner Aussage: « Die menschliche Seele ist mit dem Körper vollkommener als ohne ihn »<sup>18</sup>.

Immer deutlicher ist dem Wissenschaftler bewußt, daß ein lebendiger Organismus nicht die Summe der einzelnen Elemente ist, aus denen er besteht, sondern daß die Organisation der Elemente zu einem Ganzen etwas Neues hervorruft, sodaß dieses Ganze spezifische Eigenschaften besitzt, die sich mit der Addition der Eigenschaften der einzelnen Elemente nicht decken. Um einige dieser Phänomene zu erklären, sind auf der Ebene der Psychologie verschiedene Theorien entstanden, wie z. B. die Gestalttheorie.

Umgekehrt ist diese These auch wahr: Wenn ein Forscher (ein Biologe, ein Chemiker...) einen Teil vom Ganzen isoliert, trennt er nicht nur etwas vom Rest, sondern, wie Albert von Szent-Györgyi bemerkte, er ändert bzw. zerstört den Kern eines organisierten Systems<sup>19</sup>. Wenn der Fortschritt der Biologie im Analysieren, Trennen, Atomisieren bestanden hat, ist es *jetzt* notwendig, die Aufmerksamkeit wieder auf das Ganze zu richten und die Wirklichkeit zu erfassen. Dafür reicht weder die Psychologie noch die psychosomatische Medizin aus. Nicht alles im Menschen kann mit Psychosomatik

<sup>17</sup> IV. *Katechese*, c. 23. PG 33, 485 f. (dt.: Bibliothek der Kirchenväter, Kösel-sche Buchhandlung, Kempten 1871).

<sup>18</sup> In IV *Sent.* d. 49, q. 4, a. 5, sol. 2 ad 1.

<sup>19</sup> Zit. nach J. LUIS SORIA: *Questioni di medicina pastorale*. Japadre, L'Aquila 1969, S. 39. Bzgl. dieses Themas siehe in demselben Buch die Abhandlung « L'unità psicofisica umana, nella medicina e nella psicologia » auf S. 34-48.

erklärt und behandelt werden. Dies braucht eine höhere Ebene; letzten Endes erfordert es einen Gesamtüberblick über die Kreatürlichkeit des Menschen und seine Situation im Kosmos.

Die Phänomenologen heben folgende Beobachtung hervor: Ich kann nicht sagen, « ich habe den Körper neben meiner Seele », denn Körper und Seele verhalten sich als eine immerwährende Einheit in meinem immer dasselbe bleibenden Ich.

Einen Körper zu « haben » ist ein Ausdruck, der an der Realität vorbeizieht. Es ist genauso realitätsfremd, das Ich vom Körper zu trennen wie das Ich zu leugnen. Niemand sagt: Ich muß die Haare des Bartes, den ich habe, rasieren. Wir sprechen vom Körper wie von uns und sagen: Das ist mein Foto, ich gehe jetzt, ich bin mit zehn Jahren gefallen und habe mir den Fuß gebrochen.

Die Seele ist nicht der Körper und dieser nicht die Seele. Im Menschen gibt es nichts, das nur biologisch oder nur animisch ist, sondern alles ist beiden Dimensionen gemeinsam, wenn auch auf verschiedene Weise. So sind die Sinne, der Verstand und der Wille nicht auf dieselbe Weise vom Körper bestimmt.

### III. Das Menschenbild der Offenbarung

Der reduktionistische Nihilismus hat, wie wir gesehen haben, die nach modernem Bewußtsein betriebene Wissenschaft untauglich gemacht, um die Realität der Welt, des Menschen usw. zu fassen. Deshalb müssen wir jetzt unseren Blick auf die Offenbarung richten. Die Bibel ist Nachricht über Ursprung, Natur und Zielsetzung des Menschen. Diese Nachricht eröffnet der Anthropologie ganz neue Dimensionen.

Gen 1, 26: « Nun sprach Gott: Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich. Er soll herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über alles Wild des Feldes und über alles Gewürm, das auf dem Erdboden kriecht ». 27: « Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und als Frau schuf er sie ». 29: « Dann sprach Gott: Seht ich übergebe euch alles Kraut... und alle Bäume ».

Gen 2, 15: « Jahwe Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaue und bewache ».

Gen 2, 7: « Jahwe Gott bildete den Menschen aus Ackerboden und blies in seine Nase den Lebenshauch ».

Der Leib des Menschen (basar: Fleisch) ist aus Erde (adamah). Der Name Adam soll an diesen Ursprung und an die Vergänglichkeit des Menschen erinnern.

Daß er aus Erde gemacht ist, macht Adam aber nicht zum Menschen, sondern das, was erst das unterscheidend Menschliche/Geistige an ihm bewirkt, ist die Seele. Nun heißt es in der oben angeführten Stelle von Genesis 2, 7, daß Gott dem Menschen das Leben einhauchte; das und nichts anderes bezeichnet zunächst « nische-mäh »: Hauch, Atem, Odem. Da dieser dem Mund entflucht, wird als der Träger des physischen Lebens die « néphésch » (ψυχή, Seele) bezeichnet, was Kehle oder Gurgel heißt.

Als der eigentliche Sitz der Seele wird weder das eine noch das andere genannt, sondern der ist eigentlich das Blut, wie es an mehreren Stellen des AT zum Ausdruck kommt. Was nun das geistige Prinzip des Menschen betrifft, so hat der alte Bund auch für ihn eine besondere Bezeichnung: « Rūah » (Wind, Hauch) ist das in dem Menschen geistig wirkende Prinzip; auf ihm beruht nicht nur das physische Leben, sondern es ist auch Sitz der Empfindungen und Gemütsbewegungen. Das πνεῦμα des NT entspricht sowohl dem « Ruah », als auch dem « Néphésch ».

Es ist nunmehr deutlich hervorgetreten, daß es zwischen Leib und Seele einen Unterschied gibt; und es ist in den Bibeltexten dargelegt worden, daß der Odem, die Seele, das lebentragende Moment im Menschen ist: « Wenn seinen Hauch er wieder zu sich holte / und seinen Odem an sich zöge / dann würde alles Fleisch zugleich verscheiden / zum Staube kehrte auch der Mensch zurück »<sup>20</sup>.

Aber nicht nur als lebenspendendes Prinzip, sondern auch in ihrer Unsterblichkeit wird die Seele im Buch der Weisheit verstanden: « Gott hat ja den Menschen zur Unverweslichkeit erschaffen und ihn zum Abbild seines eigenen Wesens gemacht »<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ijob 34, 14.

<sup>21</sup> Weish 2, 23; vgl. a. 5,3 und 22.

Das Buch Genesis geht von der Präexistenz des Körpers aus, aber der Lebensodem wirkt so, daß aus beiden zusammen eine neue Realität wird: der Mensch; und dieser Mensch ist der Seele wegen Abbild Gottes und hat den Auftrag, die Erde zu bebauen und zu bewachen, über die Tiere des Feldes zu herrschen.

Wie steht es aber mit der Art der wechselseitigen Beziehung unter den ursprünglichen Teilen? Zu dieser Frage gibt es viele Theorien.

Die christliche Tradition hat sich im Laufe der Jahrhunderte in diese Worte der Offenbarung vertieft und daraus den Rahmen für ein christliches Menschenbild festgelegt. Innerhalb der verschiedenen und legitimen Leitbilder über den Menschen, die das christliche Gedankengut hervorgebracht hat, kann man einen gewissen Nenner finden, dessen Verkürzung aus dem katholischen Glauben hinausführt. Zu diesem Nenner gehört als erstes die Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen:

« Gott schaut dich an...  
 wer immer du bist,  
 so wie du bist,  
 persönlich...  
 Er weiß, was in dir ist.  
 Er kennt all dein Fühlen und Denken,  
 deine Anlagen und Wünsche,  
 deine Stärke und Schwäche...  
 Er liest in deinen Zügen,  
 ob sie lachen oder weinen,  
 ob sie blühen in Gesundheit oder welken in Krankheit...  
 Du liebst dich nicht mehr als er dich liebt ».

Diese Worte vom Kard. John Newmann<sup>22</sup> sind ein Muster für jene immer betonte, nie unterbrochene Lehre aller Hirten, Prediger, Theologen... aller Zeiten. Sie bezeugen die Liebesbeziehung zwischen Gott und den Menschen<sup>23</sup>, die Mühe des guten Hirten um jedes einzelne Schaf<sup>24</sup>.

Wäre die Kirche nur gegen eine Gefahr vollkommen geimpft, dann sicher gegen diese: die o.g. Versachlichung (wie bereits er-

<sup>22</sup> Zit. von J. HÖFFNER: *Vom Geheimnis Gottes*. Zeitfragen 36. Presseamt des Erzbistums Köln 1986, S. 9.

<sup>23</sup> Vgl. Hoheslied 1 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Joh 10, 1 ff.

wähnt in der Form von Objektivierung und Verallgemeinerung) ihrer Gläubigen.

Weitere Eigenschaften dieses Menschenbildes werden vom kirchlichen Lehramt dargelegt:

1) Der Mensch ist « auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur »<sup>25</sup>.

2) Gott erschafft direkt die Seele jedes Menschen:

« Wir glauben an den einen Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist, Schöpfer der sichtbaren Dinge, wie es auf dieser Welt ist, auf der wir unser Leben verbringen, und der unsichtbaren Dinge, wie es die reinen Geister sind, die wir auch Engel nennen; *Schöpfer* auch der geistigen und unsterblichen *Seele* in einem Menschen »<sup>26</sup>.

« Bezüglich der Seele gebietet uns der katholische Glaube, daran festzuhalten, daß sie unmittelbar von Gott geschaffen ist »<sup>27</sup>.

a) Die Seele ist individuell geschaffen:

« Wir verurteilen alle und weisen alle zurück, die behaupten, die vernunftbegabte Menschenseele sei sterblich, oder sie sei nur eine einzige in allen Menschen »<sup>28</sup>.

b) Keine Präexistenz der Seele:

– « Wer sagt oder daran festhält, die Menschenseelen hätten ein Vorleben gehabt, d. h. sie seien zuvor Geister und heilige Gewalten gewesen, sie seien aber der göttlichen Anschauung satt geworden, hätten sich dem Bösen zugewandt, seien deswegen in der Liebe Gottes erkaltet, hätten so den Namen "Seelen" [ψυχὰς gleich: die Kalten] bekommen und seien zur Strafe dafür in die Körper gebannt worden, der sei ausgeschlossen »<sup>29</sup>.

« Wer sagt, die Menschenseelen hätten zuvor in der himmlischen Wohnung gesündigt und seien dafür in menschliche Körper auf Erden hinabgeworfen worden, wie es die priszillianische Lehre ist, der sei ausgeschlossen »<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> II Vatikanisches Konzil: Konst. *Gaudium et Spes* 7.12.1965, Nr. 24. AAS 58 (1966) 1025 ff.

<sup>26</sup> PAUL VI.: Glaubensbekenntnis vom 30.6.1968. ASS 60 (1968) 436-445.

<sup>27</sup> PIUS XII.: Enz. *Humani generis* 12.8.1950. AAS 42 (1950) 575. – vgl. auch: Entscheidung der Bibelkommission Rom 30.6.1909 (D. 2123); I VATIKANISCHES KONZIL, 3. Sitzung um Jahr 1870 (D. 1783); IV. Laterankonzil im Jahr 1215 (D. 428).

<sup>28</sup> V. Laterankonzil, 8. Sitzung im Jahre 1513 (D. 738).

<sup>29</sup> Konzil von Konstantinopel (553): 1. der 9 Anathematismen gegen die Origenisten von Justinian, die dieses Konzil veröffentlicht hat (D. 203).

<sup>30</sup> Konzil von Braga (561): Punkt 6 gegen die Priszillianer (D. 236).

c) Keine Fortpflanzung der Seele durch Menschen:

– Im Jahre 1887 wurde die Lehre Rosminis verurteilt, die besagt, daß die Seelen fortgepflanzt werden könnten<sup>31</sup>.

– Papst Benedikt XII verurteilte bereits im Jahre 1341 den Satz: « Die menschliche Seele des Kindes werde von der Seele seines Vaters fortgepflanzt »<sup>32</sup>.

3) Der Mensch hat nur eine einzige Seele:

– Das IV. Konzil von Konstantinopel erinnerte im Jahre 870 daran, daß sowohl das Alte als auch das Neue Testament lehren, der Mensch habe nur eine vernunft – und verstandbegabte Seele<sup>33</sup>.

a) Die eigene Seele ist Form des Körpers:

– « Jeder ist als Irrlehrer zu betrachten, der von nun an hartnäckig dabei bleibt, zu behaupten, zu verteidigen und für wahr zu halten, die venünftige oder verstandbegabte Seele sei nicht durch sich und wesentlich die Form des Leibes »<sup>34</sup>.

#### IV. Leib-Seele Beziehung

Nachdem das Bild der Wissenschaft und jenes der Offenbarung beschrieben wurde, bleibt die Frage bestehen, wie beständig die Bestandteile des Menschen sind, und wie sie sich untereinander verhalten.

##### 1. Zum Reduktionismus führende Theorien

a) Nach den Interaktionstheorien sind Körper und Seele zwei verschiedene Substanzen; zwischen beiden gibt es eine Wechselwirkung. – Ein Extremfall sind die materiefeindlichen Theorien wie die von Plato. Er vertritt die These, daß der Körper nur das Gefängnis der Seele sei.

<sup>31</sup> Dekret, des Heiligen Offiziums vom 14.12.1887, Prop. 20 (D. 1910).

<sup>32</sup> Libellus *Cum dudum* (D. 533).

<sup>33</sup> Punkt 10 gegen Photius (D. 338).

<sup>34</sup> Konzil von Vienne (1311-1312): Sätze gegen Peter Johannes Olivi (D. 481); vgl. V. Laterankonzil, 8. Sitzung im Jahr 1513 (D. 738).

Hyperspiritualistische Tendenzen sind auch in einigen modernen Autoren vorhanden, wie z.B. bei den Vitalisten Erich Becher (1882-1929) und Johannes Rehmke (1848-1930). Dabei verkennt man die Integration des Körpers in das Ganze: Die Folge heißt Dualismus. Der Einfluß dieser Lehre in der Theologie ist in der Lehre des o.g. Origenismus und Priszillianismus zu messen.

b) Ebenso eine dualistische Auffassung vertreten einige Theorien, die mit der Bezeichnung psychophysischer Parallelismus erfaßt werden können: Leib und Seele funktionieren wie zwei Uhren, die synchron laufen, entweder ohne Wirkursache unter sich (absoluter Parallelismus) oder mit einigen Beziehungen kausaler Art (Pseudoparallelismus). Darunter sind u.a. zu erwähnen: Hermann Ebbinghaus (1850-1909), Wilhelm Wundt (1832-1920), Harald Höffding (1843-1931), der Okkasionalismus von Nicole Malebranche (1638-1715), die prästabilierte Harmonie von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) usw.

René Descartes sieht bei der Leib-Seele-Beziehung nicht so krasse Gegensätze wie Plato, aber er bleibt bei zwei Substanzen, die sich kaum zusammenhalten können. Die eine heißt *res cogitans* und die andere *res extensa*; sie verhalten sich zueinander wie der Reiter und sein Pferd. Die Pinealdrüse (Epiphysis), Sitz der Seele, regiert über die *res extensa* vom Türkensattel (*sella turcica*) der Sphenoides aus. Karl Jaspers (1883-1969) machte sich über diese Theorie lustig, indem er folgende Parodie von ihr schuf: Die Gedächtnisbilder sind in den ganglionaren Zellen und die psychischen Assoziationen in den Axonen zu finden; das Fundament der Freiheit besteht in der statistischen Undeterminierbarkeit des Nervensystems.

c) Psychophysische Identitätslehre: Es handelte sich um zwei Aspekte derselben Wirklichkeit. Die Theorie von Baruch Spinoza (1632-1677) ist hier einzuordnen. Damit kommt man auf einen Monismus, d.h. auf die Verkennung des Gegensatzes Stoff-Geist.

Normalerweise verfallen die Vertreter solcher Lehren in einen reinen Materialismus, wie es in jeder Art von marxismusgeprägtem Menschenbild der Fall ist: Der Geist wird in der Materie dialektisch absorbiert.

Beschränkte man sich auf empirische Ergebnisse, dann müßte man allen drei Gruppen recht geben, da alle einige Beispiele zur

Begründung ihrer Richtigkeit vorzeigen können. Merkwürdigerweise findet hier eine Art *coincidentia oppositorum* stat, und all diese anscheinend so verschiedenen Auffassungen führen zu einem reduktionistischen Menschenbild.

Wie irreführend diese Theorien für ein realitätsgerechtes, umfassendes Menschenbild wirken, kann man in ihrer radikalisierten Weiterentwicklung gut verstehen. Der Dualismus – mit seinen zwei mehr oder weniger selbständigen Prinzipien – hat dazu geführt, daß ein Prinzip zugunsten des anderen aufgegeben wird.

Es bleibt dann entweder Engelismus oder Materialismus. Wenn in anderen Jahrhunderten das Erste die Gefahr war, ist heute zweifelsohne der materialistische Reduktionismus eine endemische Krankheit des Abendlandes und größtenteils der Neuen Welt.

Der Nihilismus reduziert den Menschen auf eine rein psychologische Ebene. Er nimmt nur einen Teil, äußere Phänomene, für das Ganze und spricht ihm jeden Freiheitsraum ab<sup>35</sup>. Denken ist Verhalten, postuliert der Behaviorist dogmatisch, und kaum einer wagt zu sagen, daß der Mensch etwas ganz anderes ist als das, was die Verhaltensforschung und die evolutionistische Anthropologie aus ihm zu machen versuchen; deren Auffassung stimmte nur, wenn auf Phantasie, Kunst, Ethik, Religion und Entscheidungen, die erst in einer ferneren Zukunft ihre Erfüllung haben werden, beim Menschen verzichtet werden könnte. Ein solcher Verzicht darf nicht übelgenommen werden. Er ist keine Folge eines böswilligen Betrug, sondern Folge von Blindheit<sup>36</sup>.

Diese Weltanschauung verändert so sehr das Beobachtungsfeld, daß die Autoren, die sich dadurch beherrschen lassen, logischer-

<sup>35</sup> « In "The Modes and Morals of Psychotherapy" wird uns folgende Definition angeboten: "Man is nothing but a biochemical mechanism, powered by a combustion system, which energizes computers". Nun, als Neurologe stehe ich dafür ein, daß es durchaus legitim ist, den Computer als ein Modell zu betrachten, sagen wir, für das Zentralnervensystem. Der Fehler liegt erst im nothing but, in der Behauptung, der Mensch sei nichts als ein Computer. Der Mensch ist ein Computer; aber er ist zugleich unendlich mehr als ein Computer, dimensional mehr als ein Computer ». V.E. FRANKL: *Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen*, in: *Der Wille zum Sinn*, S. 138, siehe Fußnote 8.

<sup>36</sup> Vgl. den dreifachen Zerfallprozeß: den des Menschenbildes, des Lebenszieles und der Gemeinschaft bei H. LILJE: *Nihilismus*. Furche, Tübingen 1947, S. 14-16; vgl. a. K. JASPERS: *Die gegenwärtige Situation der Welt*, in: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper, München 1964.

weise in einen pessimistischen Determinismus verfallen<sup>37</sup>. Folglich wird der Mensch nur als Objekt von Experimentierung, von Politisierung usw. gesehen: statistisch erfaßt, im Reagenzglas konserviert, mit Computer gesteuert, wird jedem einzelnen seine Verantwortung abgenommen, einschließlich der Verantwortung für die Manipulation anderer Menschen, da es nach modischer « geltender Auffassung » im Verhalten keine Freiheit gebe. Johannes B. Torelló schildert die Situation wie folgt: « Die Verabsolutierung führt notwendigerweise zum Reduktionismus, d.h. zu der Überzeugung, alles im Menschen könne und solle auf einfache und winzige Elemente zurückgeführt werden. In der Tat besteht die heutige Bildung in den meisten Mittel- und Hochschulen in einer aggressiven Indoktrinierung, die dazu verleitet anzunehmen, das menschliche Wesen sei nichts anderes als eine Maschine, ein Computer oder höchstens ein sehr entwickeltes Tier. Durch Vergleiche sehr unterschiedlicher Wirklichkeiten, durch Entdeckungen von neuen Mechanismen, Reaktionen, Projektionen, Repressionen, Spannungen, Entladungen und kompensatorischen Mechanismen, durch Auslassungen und Entstellungen haben sogar die sog. Human-Wissenschaften den Blick auf das Menschliche als solches verloren »<sup>38</sup>. Viktor Frankl macht das Problem durch folgende Geschichte deutlich: « Die Reduktionisten könnten also das berühmte Glaubensbekenntnis der Sensualisten variieren und sagen, nihil est in homine, quod non prius fuerit in animalibus. Indem sie sich auf diese Art und Weise apriorisch auf eine vorgefaßte Meinung festlegen, nähert sich ihr Verhalten verdächtig dem eines Rabbi, an den sich, wie es in einem alten Witz heißt, zwei Gemeindeglieder um Rat wandten. Der eine behauptete, die Katze des anderen habe ihm 2 kg Butter gestohlen und gefressen, während der andere bestritt, daß seine Katze jemals Butter fresse. Der Rabbi ließ sich die Katze kommen, und dann ließ er sich eine Waage kommen, und siehe da: Die Katze wog haargenau 2 kg. Woraufhin der Rabbi sagte: Die Butter hätt' ich jetzt; wo aber ist die Katz? »<sup>39</sup>. Mit wunderbaren Fortschritten, wie z.B. Organtransplantationen, genetischer Gewinnung von Hormonen, In-

<sup>37</sup> Obwohl der Evolutionismus trotz des in ihm enthaltenen Reduktionismus des Menschen im gewissen Maße optimistisch war, ist er unter dem Einfluß der Verhaltensforschung zum deterministischen Evolutionismus geworden.

<sup>38</sup> *La nuova morale dell'uomo nuovo*, « Studi Cattolici » 269 (1983) 419 f.

<sup>39</sup> *Der Wille zum Sinn*, S. 167-168, siehe Fußnote 8.

tensivtherapie, Behandlung und Behebung der Sterilität, sind auch Fehlleistungen zu melden, denen ein reduktionistisches, materialistisches Menschenbild zu Grunde liegt, und dessen Resultat vor aller Augen offen ist: Fekundation mit heterologem Samen, genetischer Bestialismus. Trägerschaft durch eine Frau, die nicht die Mutter ist, Verkauf von Föten für industrielle Zwecke, und ganz besonders Genmanipulation durch Austausch (mit der Folge des Identitätsverlustes) und die zum Sterben bestimmten (manchmal durch den Umweg des Experiments) menschlichen Embryos, die nicht zur Implantation ausgewählt wurden, sind sehr schwerwiegende Belastungen. Sie sollten bei allen Beteiligten ein konsequentes Nachdenken hervorrufen und belasten sie mit höchster Verantwortung. Die hier erwähnten Folgen dürfen auch nicht für einen Augenblick übersehen werden. Die abschreckenden Gefahren, die bereits heute in der Genetik auftauchen, werden täglich größer, und dies kann für die Gesellschaft nicht irrelevant sein. Ethisch ist es nicht, auch dann nicht, wenn ein moralisches Urteil *nur* nach den Konsequenzen gegeben werden dürfte.

## 2. *Einheit des Menschen*

Der Lebensodem ist nach biblischem Bericht und dementsprechend nach christlicher Auffassung aus Gott und beseelt die Materie, die ab jenem Augenblick nicht mehr das ist, was sie gewesen war, sondern sie ist in substantzieller und individueller Einheit etwas Neues geworden. Körper und Seele bilden also eine neue Realität, die eins ist und nicht zwei. In jedem Menschen sind sowohl der Stoff als auch der Geist nicht Substanzen, sondern Koprinzipien eines Ganzen, das menschliche Person heißt. Sie verhalten sich zu einander wie Materie und Form (aristotelischer Hylemorphismus) <sup>40</sup>.

Da die Seele geistiger Natur ist, hat sie keinen Sitz in diesem oder jenem Organ, sie ist innerhalb der Grenzen der Individualität im ganzen Subjekt.

<sup>40</sup> Vgl. ARISTOTELES: *De anima* 412a 19-21 und 412b 5-6. Für ein Studium diesbezüglich vgl. F. IINCIARTE: *Der Begriff der Seele in der Philosophie des Aristoteles*, in: *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, Studien zur Problemgeschichte der Antiken und Mittelalterlichen Philosophie X (Klaus Kremer, hrsg.). E.J. Brill, Leiden/Köln 1984, S. 46-65.

Tatsächlich ist es so, daß Zerstörung von Organen seelische Behinderung verursacht: Aphasie, Bewußtlosigkeit, geistige Verwirrung usw. Dies bedeutet, daß im Normalfall die Seele durch die Organe sichtbar wird: Gesichtzüge, Mimik, Schrift... sind einige Beispiele davon. Es gibt Korrespondenz zwischen Temperament und somatischen Biotypen. Der gegenseitige Einfluß zwischen Endokrin- und Nervensystem läßt sich nicht leugnen: Die Welt der Gefühle ist hier zu Hause.

Was Passiones genannt wurde und wofür die aktuelle Medizin eher den Namen Gefühle benutzt, macht den Hauptplatz der gemeinsamen Wirkungen der Seele und des Körpers aus. Die Gefühle gehören nicht nur dem Körper und nicht nur der Seele, sondern beiden <sup>41</sup>.

Daraus leitet Thomas v. Aquin bereits im 13. Jahrh. die psychosomatische Einheit des Menschen ab und lieferte den radikalsten Ausdruck dieser Zusammengehörigkeit: Der Geist ist geschaffen *ad habendum esse in materia* (um sein Sein in der Materie zu haben) und dementsprechend gehört die Tätigkeit beiden gemeinsam <sup>42</sup>.

Zusammenhänge zwischen seelischen Konflikten und somatischen Bildern sind allen geläufig. Jeder hat die seelische Auswirkung von chronischen Krankheiten beobachtet, und niemand, der Einblick in die Psychiatrie hat, kann leugnen, daß seelische Konflikte somatische Beschwerden hervorrufen können. Erwähnt seien hier die klassischen Bilder der Hysterie, deren Ursprung, wie der damalige Präsident der Psychoanalytischen Schule in seinem Werk *Psychoanalyse und Synthese der Existenz* 1952 äußerte, kein anderer als die Superbia ist, in Form von Weigerung, die Wahrheit zu erkennen <sup>43</sup>. Die neuere Wiener Schule kennt die "noogene Neu-

<sup>41</sup> THOMAS V. AQUIN: *Summa Theologiae* I-II, 52, 1.

<sup>42</sup> *Contra gentes* II, 56, 3 und 5; vgl. auch II, 90, 2 a.

<sup>43</sup> Die Versuche, den Wahrheitsrelativismus zu verabsolutieren, erschweren es, die « Therapie der Wahrheit » einzusetzen, obwohl nur sie geeignet ist, den Patienten zu heilen. Der Neurotiker will nicht – bzw. kann nicht – eine Schuld anerkennen, das eigene Dasein so, wie es ist, annehmen, das Zu-allem-fähig-Sein zugeben, denn der Stolz läßt nicht zu, die Wahrheit ans Licht zu bringen, wie die Psychiater I. Caruso 1952 (vgl. *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Freiburg 1952, S. 52 f.) und K. Manninger 1974 (vgl. *Whatever became of Sin?*, New York 1974) ausdrücklich betonen. Dafür ist es erforderlich, das verklärte Bildnis seiner selbst zu zerschlagen.

Der Heilungsprozeß besteht nicht darin, das Gefühl der Schuld zu provozieren, weil dieses Gefühl schon da ist und weil von dort her die Unruhe kommt, auch nicht darin, die Schuld auf Dinge zu projizieren, die sie nicht haben, sondern das Schuldgefühl auf die wirkliche Schuld zu beziehen und Sühne für diese wahre Schuld auf sich

rose", d.h. Neurosen, die nicht aus seelischen Komplexen und Konflikten entstehen, sondern aus sittlichen und geistigen Problemen. Es handelt sich also nicht um jene Konflikte von Trieben, welche die Psychodynamik im Auge hat, sondern letzten Endes um Kollisionen von Werten<sup>44</sup>.

In dieser Einheit ist die Seele Form des Körpers und behält den Vorrang. Diese Tatsache ist auch auf der psychologischen Ebene unverkennbar: « Wählen wir etwa die beispielhafte Situation eines Menschen, der verhört und dabei gefoltert wird: Daß er unter Schmerzen, die ihm durch die Folter zugefügt werden, aufschreit und zusammenzuckt, das ist ein Vorgang, der durchaus in Einklang steht mit dem Vorgang der Folter – "in Einklang", um nicht zu sagen: in psychophysischer Parallelität oder gar Identität. Es ist sozusagen die Funktion des psychophysischen Organismus zu nennen, daß er auf Schmerzen hin zusammenzuckt und daß er aufschreit – er, der Organismus! Aber daß dieser gefolterte Mensch der Folter trotzt, indem er trotz der Folter keine Namen preisgibt, sondern schweigt: das leistet der Geist! Das ist die "Trotzmacht" des Geistes, und sie erstreckt sich genau bis dorthin, wo der gequälte Mensch vollends das Bewußtsein verliert, wo er in – Ohnmacht fällt. So wie das Zucken des Gefolterten und der Aufschrei des Gequälten eigentlich ein Zucken und ein Aufschrei des Organismus ist, aber nicht der Person, so ist diese Ohnmacht eine Ohnmacht des Psychophysics und nicht des Geistes; denn in dieser Ohnmacht dokumentiert sich ja letztlich die Trotzmacht des Geistes »<sup>45</sup>.

zu nehmen, ohne einen erfundenen Sündenbock damit zu beladen. « Niemand gelangt zu wahrer und echter Buße, wenn er nicht einsieht, daß die Sünde der sittlichen Norm widerspricht, die seinem innersten Wesen eingestiftet ist; wenn er nicht erkennt, daß er die persönlich zu verantwortende Erfahrung eines solchen Widerspruchs gemacht hat; wenn er nicht nur sagt, « es gibt die Sünde », sondern, « ich habe gesündigt », und wenn er nicht zugibt, daß die Sünde in seinem Bewußtsein einen Riß bewirkt hat, der sein ganzes Sein durchzieht und ihn von Gott und den Brüdern trennt ». Deshalb enthält das Bußsakrament eine *heilende* Funktion. Dies hängt mit der Tatsache zusammen, daß Christus im Evangelium häufig gleichsam als Arzt erscheint und sein erlösendes Wirken von den frühesten christlichen Anfängen an oft als heilende Medizin bezeichnet wird: JOHANNES PAUL II.: Apost. Schr. *Reconciliatio et paenitentia*, 2.12.1984, Nr. 31, III und II (dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 60, Bonn 1985).

<sup>44</sup> V.E. FRANKL: *Die Psychotherapie in der Praxis*, F. Deuticke, Wien 1961, 2. Auf., S. 217.

<sup>45</sup> *Der unbedingte Mensch*. F. Deuticke, Wien 1949, S. 107.

Diese Einheit, in der die Seele den Vorrang hat, begründet keine der monistischen Auffassungen: weder ein körperverachtender Spiritualismus noch irgendeine Art von materialistischem Sensismus, der für den Geist blind ist.

Jede körperfeindliche Auffassung vergißt das fleischgewordene Wort Gottes und das Dogma der Auferstehung des Fleisches, die mit der christlichen Askese, auch der sehr ernstgenommenen, vollkommen vereinbar sind. So bezieht Cyrill von Jerusalem den Körper bei allen menschlichen Vorgängen ein: « Nichts wurde von uns ohne Körper getan. Wir lästern mit dem Munde, wir beten mit dem Munde. Wir treiben Unzucht mit dem Leibe, wir bewahren die Reinheit mit dem Leibe. Wir rauben mit der Hand, wir geben Almosen mit der Hand, und ähnlich ist es im Übrigen. Weil demnach der Leib zu allem mitgeholfen hat, so teilt er in der Zukunft auch die Folgen davon »<sup>46</sup>.

### 3. Auswertung

Innerhalb der verschiedenen Theorien, die bereits dargelegt wurden, sind zwei untereinander unreduzierbar und radikal entgegengesetzte Auffassungen festzustellen.

Einerseits vermittelt der Nihilismus das Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens und die damit nah verwandte diffuse Daseinsangst. Viktor E. Frankl beschreibt ihn:

« Der Nihilismus (...) maskiert sich durch die Redewendung 'nichts als'. Die Amerikaner sprechen in diesem Zusammenhang von einem reductionism. Wie sich zeigt, reduziert der reductionism den Menschen nicht nur um eine ganze Dimension, sondern verkürzt ihn um nicht mehr und nicht weniger als um die Dimension des spezifisch Humanen. Wie denn überhaupt der Reduktionismus definiert werden könnte als ein scheinwissenschaftliches Vorgehen, durch das spezifisch humane Phänomene wie Gewissen und Liebe auf subhumane Phänomene reduziert bzw. von ihnen deduziert werden (...). Dann ist Gott nichts als eine Vaterimago, die Religion nichts als eine Menschheitsneurose (ich zitiere wörtlich), und der Geist nichts als die höchste Nerventätigkeit, um auf die bekannte

<sup>46</sup> XVIII. *Katechese*, c. 19. PG 33, 1039 f., siehe Fußnote 17.

Arbeit eines berühmten Forschers anzuspielden. Welch eine Epiphänomenologie des Geistes... »<sup>47</sup>.

Andererseits rettet ein christliches Menschenbild nicht nur den Geist, sondern verteidigt auch eine substantielle Verknüpfung mit der mit ihm verbundenen Materie. Letzten Endes ist diese Auffassung über die Einheit des Menschen die einzig fähige Kraft, um die pessimistisch-nihilistische Krise der Wissenschaft zu überwinden. Dies verkündete offen und selbstbewußt Papst Johannes Paul II. vor einer Versammlung von Wissenschaftlern Deutschlands am Fest des hl. Albertus Magnus 1980 im Kölner Dom: « In einer vergangenen Epoche haben Vorkämpfer der neuzeitlichen Wissenschaft gegen die Kirche mit den Schlagworten Vernunft, Freiheit und Fortschritt gekämpft. Heute, angesichts der Sinnkrise der Wissenschaft, der vielfältigen Bedrohung ihrer Freiheit und des Zweifels am Fortschritt, haben sich die Kampfesfronten geradezu vertauscht.

Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut, welche sie als humanen Vollzug legitimiert.

Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Freiheit der Wissenschaft, durch die sie ihre Würde als menschliches, personales Gut hat.

Heute ist es die Kirche, die eintritt für den Fortschritt im Dienste einer Menschheit, die seiner zur Sicherung ihres Lebens und ihrer Würde bedarf.

Mit dieser Aufgabe steht die Kirche und stehen alle Christen im Zentrum der Auseinandersetzungen unserer heutigen Zeit »<sup>48</sup>.

#### 4. *Freiheit und Offenheit des Menschen*

Die Unbestimmtheit des Menschen liegt nicht in der relativistischen Interpretation seines Daseins, sondern in der Freiheit, die er kraft seiner Natur hat. Er ist an seine Anatomie und Psyche gefesselt, von seiner Umwelt in vielem bestimmt, aber trotz allem unbedingt<sup>49</sup>. Nur das Zurück zum Ursprung der vollen Realität der

<sup>47</sup> V.E. FRANKL: *Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen* (Vortrag in Wien, 13.5.1965), in: *Der Wille zum Sinn* S. 138 f., siehe Fußnote 8.

<sup>48</sup> JOHANNES PAUL II.: *Ansprache im Kölner Dom*, 15.11.1980, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 25, Bonn 1981, S. 33.

<sup>49</sup> V. FRANKL hat bereits 1949 diese Frage in eindrucksvoller Tiefe aus logotherapeutischer Sicht in seinem Buch *Der unbedingte Mensch* behandelt.

menschlichen Natur kann der Wissenschaft die Schlüssel verleihen, den Menschen im ganzen wieder zu entdecken. Die Offenheit des Menschen ist so groß, daß sie sogar über die Natur selbst hinausgehen kann.

Der genetische Kodex und die embryologische Entwicklung sind der Menschenart eigen und prägen die individuellen Merkmale ein. Man nennt die vererbten bestimmenden Merkmale Genotyp. Der Phänotyp spielt dazu bei Menschen eine größere Rolle als bei menschenähnlichen Tierarten. Als Frühnesthocker ist der Mensch sehr unbestimmt, und dies bedeutet, daß er von außen sehr bildbar ist. Abgesehen von den phänotypischen Merkmalen des Charakters verbleibt der Mensch sein ganzes Leben lang mit großer Offenheit: in Erkenntnis, Erfahrung und Tun kennt er keine festen Grenzen. Dies ist ein Beweis des Primats des Geistes, durch den er zum Abbild Gottes wird<sup>50</sup> und sein ganzes Leben formbar ist. Er ist sogar für Eigenschaften empfänglich, die über seiner Natur stehen und ihm daher von außen gegeben werden müssen: Eines von diesen übernatürlichen Merkmalen ist die Gotteskindschaft. Nach der Aussage des hl. Johannes geht diese Fähigkeit aber noch über die Gotteskindschaft hinaus: « Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir Ihm (Gott) ähnlich sein werden, wenn Er offenbar wird; denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist »<sup>51</sup>. Ist eine größere Freiheit vorstellbar? Freiheit und Gnade bilden das Gespann des vollen menschlichen Lebens. Pietisten und Quietisten verkennen die Natur und sehen in ihr eine Gefahr für den Glauben. Die Welt ist für die Pietisten zu verdorben, um aus ihr etwas Gutes erhalten zu können. Dagegen fürchten die Laizisten, daß die Botschaft des Evangeliums die menschlichen Werte erstickt<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Vgl. Gen 1, 27; Gen 9, 6-7; Weis 2, 23; Ijob 33, 4; 1 Kor 11, 7.

<sup>51</sup> 1 Joh 3, 2.

<sup>52</sup> « Eine laizistische Denkungsart und manche Auffassungen, die wir *pietistisch* nennen könnten, haben beide eine Sicht vom Christen, nach der dieser nicht voll und ganz Mensch ist. Der Laizist sieht die menschlichen Werte durch die Forderungen des Evangelium erstickt, der Pietist wähnt die Reinheit des Glaubens durch die gefallene Natur gefährdet. Sie kommen zum gleichen Ergebnis: Beide verkennen die volle Realität der Menschwerdung Christi und übersehen, daß *das Wort Fleisch geworden ist* – Mensch geworden – *und unter uns gewohnt hat.* (Joh 1, 14) » J. ESCRIVA DE BALAQUER: *Freunde Gottes*, Adamas, Köln 1979, 2. Auf., Nr. 74.

Dagegen bestätigt eine wahre christliche Botschaft jene Suggestion von Blaise Pascal (1623-1662): « Der Mensch überragt unendlich den Menschen »<sup>53</sup>. Die Entwicklung zur Reifung jedes Menschen geschieht durch das Streben nach einem Ziel, das außerhalb von sich selbst liegt. Die « Struktur menschlichen Daseins bringt es mit sich, daß der Mensch eigentlich oder zumindest ursprünglich über sich selbst hinaus nach etwas langt, das nicht wieder er selbst ist, nämlich entweder nach einem Sinn, den zu erfüllen es gilt, oder nach anderem menschlichen Sein, dem zu begegnen und das zu lieben es gilt »<sup>54</sup>.

Darüber hinaus vermittelt der christliche Glaube nicht nur « neue » Erkenntnisse über den Menschen, er heilt auch die Wunden des Reduktionismus, schenkt der Wissenschaft die Erkenntnis der Wahrheit und rettet das Menschenbild. Josemaría Escrivá schildert die Einheit der aus einer einzigen Quelle hervorspringenden Wahrheit und ihre Erkenntnismöglichkeit: « Wenn die Welt aus den Händen Gottes stammt, wenn Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen (Gen 1, 26) und wenn Er ihm einen Funken seines Lichtes mitgeteilt hat, dann muß die Arbeit des Verstandes – mag sie auch noch so mühselig sein – den göttlichen Sinn entziffern, den schon auf natürliche Weise alle Dinge besitzen; und mit dem Licht des Glaubens erkennen wir auch ihren übernatürlichen Sinn, den sie auf Grund unserer Erhebung zur Ordnung der Gnade erhalten. Wir dürfen keine Angst vor der Wissenschaft haben, denn jede wirklich wissenschaftliche Arbeit strebt nach der Wahrheit. Und Christus hat gesagt: *ego sum veritas* (Jo 14, 6). Ich bin die Wahrheit »<sup>55</sup>.

Die natürliche Schwäche des Menschen steht nicht im Widerspruch zu seiner Größe: Pascal zeichnete dies mit treffenden Worten: « Der Mensch ist ein Schilfrohr, das Schwächste der Natur, aber dieses Schilfrohr denkt, es ist gar nicht nötig, daß das ganze Weltall sich waffne, ihn zu zermalmen: Ein Dampf, ein Tropfen Wasser

<sup>53</sup> Fragment 432 bzw. 336, in: *Gedanken*. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig o.J. (diese Ausgabe folgt der Nummerierung der Originalausgabe: *Pascal, Edition définitive des oeuvres complètes* (F. Strowski, ed.). Librairie Ollendorff, Paris 1923-1931).

<sup>54</sup> V.E. FRANKL: *Auszüge aus den Aufzeichnungen über logotherapeutische Behandlung eines psychoanalytischen Kollegen*, in: *Der Wille zum Sinn* S. 218, siehe Fußnote 8.

<sup>55</sup> *Christus begegnen*, Adamas, Köln 1975, 3. Auf., Nr. 10.

genügen, um ihn zu töten. Aber wenn das Weltall ihn erdrückte, wäre der Mensch doch edler als das, was ihn tötet, denn er *weiß*, daß er stirbt, und *kennt* die Übermacht, welche das Weltall ihm gegenüber hat. Das Weltall hingegen weiß nichts davon »<sup>56</sup>.

Der Menscheng Geist steht über dem Körper und kann kein evolutives Produkt seiner Materie sein. Der Mensch kennt reflektiv seinen Schicksal, auch dann, wenn er davor ohnmächtig ist. Gegen diese Erkenntnis steht jedes reduktionistische Verständnis des Menschen, das ihn verkürzt und verkennt.

« Der Mensch ist etwas, was aus ihm selbst nicht verstanden werden kann ... Im wahren Sinne kann der Mensch nur Mensch sein, wenn er wagt, mehr zu sein als nur Mensch »<sup>57</sup>. So konnte das II. Vatikanische Konzil vor 20 Jahren mit aller Entschiedenheit aussagen: « Ohne Bezug auf Gott wird das Geschöpf selbst unverständlich. (...) Das Geheimnis des Menschen klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes tatsächlich wahrhaft auf »<sup>58</sup>.

Gerade seine personale Zielsetzung und ewige persönliche Unsterblichkeit machen die Würde des Menschen aus. Obwohl er auch Teil der Natur ist, nimmt er an der Übernatur teil<sup>59</sup> und darf nie als bloßes Objekt – und weniger noch als Teilobjekt – behandelt werden. Jede Forschung des Menschen über den Menschen darf diesen Hintergrund nicht vergessen, wenn sie die Wahrheit anstrebt.

## V. Führende Leitprinzipien für die Forschung

In den letzten Jahrzehnten wurde der Öffentlichkeit bewußt, wie viele Male die katholische Kirche zu Fragen der Abtreibung, Euthanasie, menschlicher Sexualität, Schmerzlinderung, Gentherapie und Genforschung usw. Stellung genommen hat. Hier wäre die

<sup>56</sup> *Pensées*, Frag. 347 bzw. 128, siehe Fußnote 53.

<sup>57</sup> J.B. TORELLO: *Logotherapie und christlicher Glaube*, Arzt und Christ 26, 2 (1980) 69.

<sup>58</sup> « Creatura enim sine Creatore evanescit. (...) Reapse nonnisi in mysterio verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit ». Konst. *Gaudium et Spes* Nr. 36 und 22. AAS 58 (1966) 1054 und 1042.

<sup>59</sup> Die Annahme einer den Menschen transzendierenden höheren Berufung macht den menschlichen Körper zum Tempel des Heiligen Geistes, zu einem Ort, in dem der Dreieinige Gott wohnen kann. Vgl. 1 Kor 6, 19; Eph 2, 22; Joh 11, 16-17 und 23.

Frage berechtigt, welche Grenzen die Kirche der Forschung über den Menschen setzt, damit diese den Menschen nicht zerstört. Pius XII. sagte 1953 zu den Genetikern: « Die Grundtendenz der Genetik und Eugenetik, den Erbgang zu beeinflussen, um das Gute zu fördern und das Schädigende auszuschalten – dieses Bestreben ist vom sittlichen Standpunkt aus einwandfrei »<sup>60</sup>.

Dabei warnte er aber vor zwei Gefahren:

– der Verkennung der Grenzen solcher Forschung. Da diese Grenzen vom Schöpfer selbst gesetzt wurden, entziehen sie sich aller menschlichen Macht;

– der Illusion, durch technisches Wissen den Menschen ganz erfassen zu können:

« Die Aufschlüsse über Modifikationen, Mutationen und das Zusammenwirken von Erbgut und Umwelt reichen nicht aus, die Einheit der Natur des Menschen, sein geistiges Erkennen und seine freie Selbstbestimmung zu erklären. Daß zu dem organischen Substrat und seiner relativen Eigengesetzlichkeit die Geistseele, mit ihm zur Einheit der Menschennatur verbunden, hinzutritt, darüber vermag die Genetik als solche keinen Aufschluß zu geben. Hier muß die Psychologie und die Metaphysik oder Seinslehre einsetzen, nicht im Gegensatz zur Genetik, sondern in Verbindung mit ihr, in Hin- nahme, aber auch in wesentlicher Ergänzung der genetischen Gegebenheiten »<sup>61</sup>.

Papst Johannes Paul II. hat sich verschiedentlich über die Experimente der heutigen Biologie geäußert. Die Grundgedanken seiner Ansprachen können wie folgt zusammengefaßt werden:

### *Im allgemeinen*

Jeder Christ muß sich, wie übrigens jeder Mensch guten Willens, über die Schritte freuen, die die Wissenschaft auf einem Weg tut, der für immer geeignetere und wirksamere Therapien, auch in den heikelsten und entscheidendsten Bereichen, offen ist. Indem die Kirche die bisher erreichten Ergebnisse voll Freude zur Kenntnis nimmt, möchte sie gern alle jene ermutigen, die die Gaben ihres Verstandes auf diesem äußerst wichtigen Gebiet der medizinischen

<sup>60</sup> Ansprache an Vererbungswissenschaftler, 7.9.1953. AAS 45 (1953) 596-607. (dt.: A.F. UTZ - J.F. GRONER: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*, Paulus, Freiburg 1954, Bd. 1, Nr. 1137).

<sup>61</sup> Ebd., Nr. 1130.

Forschung fruchtbar einsetzen, das die ersten Monate der Existenz des Menschenwesens betrifft <sup>62</sup>.

### *Bezüglich des Menschen*

Leib und Seele des Menschen bilden eine *wesentliche* Einheit <sup>63</sup>, so « berührt man im Leib und durch den Leib die Person als solche in ihrer konkreten Wirklichkeit » <sup>64</sup>.

Die Fortpflanzung ist nicht nur an die biologische, sondern auch an die spirituelle Vereinigung der durch die Ehe gebundenen Eltern geknüpft <sup>65</sup>.

Menschliches Leben steht nicht zur Disposition <sup>66</sup>.

### *Bezüglich der Forschung*

Die Forschung muß die Würde des Menschen in seiner Einheit und in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen respektieren <sup>67</sup>.

<sup>62</sup> Ansprache vom 4.12.1982, Nr. 2, in: *Der Apostolische Stuhl* 1982. Lib. Ed. Vat., J.P. Bachem, Città del Vaticano, Köln 1984, S. 1451.

<sup>63</sup> « Die wesenhafte Einheit zwischen Geist und Leib und indirekt mit dem Kosmos ist so wesentlich, daß jede menschliche Tätigkeit, auch die geistige, irgendwie von der leiblichen Situation durchdrungen und gefärbt wird; zugleich muß umgekehrt der Leib vom Geist geleitet und zu seinem Endziel geführt werden. Es besteht kein Zweifel, daß die geistigen Tätigkeiten des Menschen vom Zentrum der Person des Einzelnen ausgehen, das vom Leib, mit dem der Geist wesentlich verbunden ist, prädisponiert wird ». Ansprache an die Teilnehmer einer Studienwoche der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, 23.10.1982. L'Oss. Rom. (dt.) 17.12.1982.

<sup>64</sup> « Jeder Mensch besteht in seiner unbedingten Einmaligkeit nicht nur aus Geist, sondern auch aus Leib. So berührt man im Leib und durch den Leib die Person als solche in ihrer konkreten Wirklichkeit ». Ansprache an die Mitglieder der Generalversammlung des Weltärztebundes am 29.10.1983. L'Oss. Rom. (dt.) 5.2.1984.

<sup>65</sup> « Eingriffe solcher Art dürfen insbesondere nicht die Quellen des menschlichen Lebens berühren, d.h. die Fortpflanzung, die nicht nur an die biologische, sondern auch an die spirituelle Vereinigung der durch die Ehe gebundenen Eltern geknüpft ist. Die Fortpflanzung muß demnach die fundamentale Würde der Menschen und die gemeinsame biologische Natur respektieren, die der Freiheit zugrunde liegt, indem sie Manipulationem vermeidet, deren Ziel eine Änderung des genetischen Erbes und die Schaffung andersartiger Menschengruppen ist, womit man Gefahr läuft, in der Gesellschaft neue Randgruppen hervorzubringen ». Ebd.

<sup>66</sup> Die größte Zahl der in-vitro-befruchteten Eier werden nicht zur Implantation ausgewählt, sodaß das neu entstandene menschliche Sein umkommen muß. Hier lassen sich die ständig wiederholten Mahnungen der Kirche in Erinnerung rufen: Menschliches Leben ist von Anfang an zu würdigen und zu schützen; jeder Angriff gegen das Leben ist ein abscheuliches Verbrechen. Vgl. z.B. den Text bei der Anm. 67.

<sup>67</sup> Vgl. die Texte bei der Anm. 65. Es kommt dazu: « Infolgedessen habe ich keinen Grund, wegen der biologischen Experimente beunruhigt zu sein, die von Wissenschaftlern durchgeführt werden, die wie Sie eine tiefe Achtung vor der menschlichen Person haben, denn ich bin sicher, daß sie zum Gesamtwohl des

Die Genforschung ist lobenswert; von ihr hofft man, neue Möglichkeiten zur Beseitigung von Erbkrankheiten zu finden<sup>68</sup>.

Die Entscheidung für Eingriffe, die nicht ausschließlich therapeutischer Art sind, müssen von der o.g. anthropologischen Auffassung bestimmt werden<sup>69</sup>.

« Jede Form des Experimentierens am Fötus ist unannehmbar, die seine Unversehrtheit gefährden oder seine Lage verschlechtern könnte, außer wenn es sich um den äußersten Versuch handelt, ihn

Menschen beitragen werden. Andererseits verurteile ich ausdrücklich und offiziell experimentelle Eingriffe am menschlichen Embryo, da ein Menschenwesen vom Augenblick der Zeugung bis zum Tod für keinen wie immer gearteten Zweck mißbraucht werden darf. Denn wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, ist der Mensch « auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur » (*Gaudium et spes*, Nr. 24). Wertschätzung verdient die Initiative jener Wissenschaftler, die ihre Mißbilligung von Experimenten, die die menschliche Freiheit verletzen, zum Ausdruck gebracht haben, und ich lobe diejenigen, die sich mit voller Achtung vor der Würde und Freiheit des Menschen darum bemüht haben, Richtlinien und Begrenzungen für Experimente am Menschen aufzustellen ». Ansprache vom 23.10.1982. L'Oss. Rom. (dt.) 17.12.1982.

« Ich habe das feste Vertrauen in die wissenschaftliche Weltgemeinschaft – besonders in die Päpstliche Akademie der Wissenschaften –, daß dank ihr der Fortschritt und die biologischen Forschungen, wie übrigens jede andere wissenschaftliche Forschung und ihre technologische Anwendung, in voller Respektierung der sittlichen Normen und unter Wahrung der Würde, Freiheit und Gleichheit der Menschen sich entwickeln ». Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften in Castel Gandolfo, 3.10.1981 (dt.: *Wort und Weisung im Jahre 1981*. Lib. Ed. Vat., Butzon und Bercker, Città del Vaticano-Kevelaer 1982, S. 518). Vgl. seine Ansprache im Kölner Dom am 15.11.1980, S. 31 siehe Fußnote 48.

<sup>68</sup> « In Bezug auf Ihre Tätigkeit darf man auch hoffen, daß die neuen Techniken zur Abänderung des Genkodex in besonderen Fällen von Gen- und Chromosomenerkrankungen für die Mehrheit der von solchen Krankheiten befallenen Menschen einen Grund zur Hoffnung darstellen.

Es ist auch daran zu denken, daß durch Genverpflanzungen spezifische Krankheiten geheilt werden können, wie z.B. die sogenannte Sichelzellen-Anämie, die in vielen Ländern Personen derselben ethnischen Herkunft befällt. Ebenso muß daran erinnert werden, daß sich manche Erbkrankheiten durch den Fortschritt in biologischen Versuchen vermeiden lassen.

Die Forschung der modernen Biologie gibt Anlaß zur Hoffnung, daß die Verpflanzung und Veränderung von Genen den Zustand derjenigen zu verbessern vermag, die von Chromosomenerkrankungen betroffen sind; auf diese Weise können die kleinsten und schwächsten menschlichen Wesen noch im Mutterleib oder unmittelbar nach der Geburt behandelt werden ». Ansprache vom 23.10.1982. L'Oss. Rom. (dt.) 17.12.1982.

<sup>69</sup> « Von dieser anthropologischen Auffassung ausgehend, muß man die grundlegenden Kriterien finden, die die Entscheidung zu Eingriffen bestimmen, die nicht ausschließlich therapeutischer Art sind, wie z.B. solche, die eine Verbesserung der biologischen Beschaffenheit des Menschen zum Ziel haben ». Ansprache vom 29.10.1983. L'Oss. Rom. (dt.) 5.2.1984.

vor dem sicheren Tod zu retten, da für ihn das allgemeine Prinzip gilt, das die Manipulation eines menschlichen Wesens zum Vorteil der Wissenschaft oder zum Wohl eines anderen untersagt »<sup>70</sup>.

Die *Charta der Familienrechte* vom Heiligen Stuhl faßt dies in wenigen Worten zusammen: « Artikel 4: Menschliches Leben muß vom Augenblick der Empfängnis an absolut geachtet und geschützt werden. (...) »

b) Die Achtung vor der Würde des Menschen schließt alle experimentelle Manipulation und Verwertung des menschlichen Embryos aus.

c) Alle Eingriffe in das genetische Erbe der menschlichen Person, die nicht auf die Korrektur von Anomalien abzielt, stellen eine Verletzung des Rechtes auf körperliche Integrität dar und widersprechen dem Wohl der Familie »<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Ansprache vom 4.12.1982, Nr. 3, in: *Der Apostolische Stuhl* 1982. S. 1452, siehe Fußnote 62.

<sup>71</sup> *Charta der Familienrechte*, vom Heiligen Stuhl allen Personen, Institutionen und Autoritäten vorgelegt, die mit der Sendung der Familie in der heutigen Welt befaßt sind, 22.10.1983, Art. 4, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 52 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg.). Bonn 1983, S. 8.

## RECENSIONI

AIDAN NICHOLS OP, *The theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, T. & T. Clark, Edinburgh 1988, pp. 338.

Fr Aidan Nichols has provided English readers with a useful summary of the theology of Cardinal Ratzinger. The bibliography at the end of the book contains an extensive list of the works – including many articles – of Cardinal Ratzinger up to 1986. Because there is such a wide range of writings from which to choose and analyse, it is not surprising that certain topics of interest to the author – and his Oxford and Cambridge Dominican associations – should have been preferred. This is partly explained in the short Foreword and is worth bearing in mind.

The twelve main chapters bear the following titles:

- I The Bavarian background
- II Augustine and the Church
- III Bonaventure and saving history
- IV Christian brotherhood
- V The event of the Council
- VI Reflections on the Creed
- VII More ecclesiological essays
- VIII The eschatology theme
- IX The preacher
- X The liturgist
- XI Back to foundations
- XII The prefect

The comments on the content will follow that order.

I. The Bavarian historical background is of interest for some of the sources and examples Ratzinger uses in his theological studies, as well as for appreciating the « cradle Catholic » mentality of his personal faith and his appreciation for a faith lived by a community, which has to fight a certain amount of pressure and opposition, both in his own time and « historically ».

II. His early research on Saint Augustine also provided material for Ratzinger's later ecclesiology. The People of God and the Temple of God provide two complementing analogies for the Church. It is difficult to establish whether it is Ratzinger or Nichols who makes too much of a break between the early theology of Augustine (in his *Soliloquia* for instance) and the later works such as the *City of God*, saying that there is no Salvation Theology in the early Augustine. Presumably what is meant is that Augustine did not apply himself to the study of that subject until later.

The foundations of Ratzinger's ecclesiology will be an Augustinian view of a people in a church (*ecclesia in ecclesia*), imbued with the Spirit of Christ, aided by Christ, united by charity. Essentially it is a Eucharistic ecclesiology, with a timely reminder that the Church is in the world but not of it.

III. The Study of Saint Bonaventure provides a few more threads in the pattern of Ratzinger's theology, but one suspects that Nichols has overemphasised this area. Ratzinger no doubt was glad to see Bonaventure's « corrective interpretation of Joachim de Fiore » but this does not mean he rejects Aquinas for not being so benign (Bonaventure had a vested interested being a Franciscan Superior who had to try to unite the factions). The peculiar ideas of Bonaventure on an age of salvation within history and proposing Saint Francis as a latter day Elijah, (and the religious as the prophets of the New Testament) need not be taken very seriously.

Ratzinger has praised St. Thomas's Thomism. The great Bonaventure was against the wrong separation of Theology and Philosophy, and Theology for him had to yield to love and contemplation, certainly; but the rational content of Theology is also an essential support of the spiritual and religious life.

IV. « Brotherhood », or Christian Fraternity, presents the problem of a unity which separates from those who are not united. But the problem disappears when filiation is referred to God, the Universal Father. The influence of the Trinitarian relationship which is imprinted upon the believers at Baptism, seems a key point in the theology of Ratzinger. Brotherhood in Christ is achieved through charity, the gift of the Spirit of Christ. Brotherhood has to be seen in a supernatural context (not in that of Marxist egalitarianism, nor other types of brotherhood of a selective type). Calling is a mission, and it is related to Charity and Suffering. It is a Eucharistic Mystery.

V. The comments on Vatican II as it developed are very enlightening. The various trends of reform which were welcomed by Ratzinger are noticeably balanced by his instinctive traditional concern not to be carried away by theory, or personal preference, but to seek the truth and the practical good. It reflects the « openness » of Pope John XXIII.

The Liturgy: With *Sacrosanctum Concilium*, he welcomed a return to the sources, but subject to the complete form of Christian worship. The objective mystery must come before private worship, without disregarding the latter. Ratzinger welcomes a living language both in liturgy and theology. The Latin of the Schools is seen as necessary in Theology but not in preaching and confession.

Scriptures: The discussions were considered as showing a pastoral and ecumenical concern. It was not excessively « antimodernistic ». Tradition was seen as « devoutly attending to the Word of God and faithfully reproducing it ». Ratzinger expressed a concern that *Dei Verbum* might appear as « over optimistic », not mentioning sin enough. He also thought that there should be a further warning about not disconnecting Scripture from Dogmatics, and ensuring that the Magisterium was heeded in interpreting Tradition. He realised however that the Council could not do anything about human frailty in the Church.

The Church: (*Lumen gentium*) With Paul VI it was directed to self-understanding, self-renewal, restoring unity and establishing « dialogue ». When the collegiality of bishops is mentioned, it is Nichols not Ratzinger who introduces the tension between the Pope as Head and the Pope as member of the College of Bishops. However Ratzinger did seem to express at the time the opinion that the *nota praevia* was biased in a « primatialistic direction » and preferred to see: « an inner cooperation of the plurality of sacramental communities and the papally preserved unity of service ».

In that sense Ratzinger approached ecumenism as a way of achieving Christian unity in the one Church composed of local churches. When separated Christians are united they would then become churches.

Perhaps it could be said that Ratzinger's progressiveness sought to return to biblical, patristic and high medieval sources. He saw that theology not only matures but also takes wrong turnings which afterwards have to be readjusted. In particular a Church « open to the world » had to be safeguarded by a « theology of the Cross ».

Church in the world: (*Gaudium et Spes*) In the first scheme Ratzinger objected to a concealed Teilhardism in which human progress, Christian hope, eschatological liberation and Christian Redemption, could be identified or in a linear continuity. Other dangers Ratzinger saw in Conciliar trends (not in documents but in what had been pressed for by those involved) were an excessive « understanding » of other religions, which showed that it was not only a *biblical* renewal that was being pursued. Another was liturgical experimentation for the sake of novelty.

VI. In explaining what we mean by the *Credo*, Ratzinger clarifies that it is not a historical acceptance of a past (Vico) or a trust in what will happen in the future (Marx). « By faith we acknowledge that a meaning adequate to making sense of experience can only be *received* ». In particular we receive the Word of God. We believe in what God has revealed, given to us, and this is expressed also by means of the word Logos (Word). Nichols comments that Ratzinger goes on to talk about the Trinity and does not dwell on God as Cause of the Cosmos because « after all he is not a Thomist ». This does not fit in with what he shows later of Ratzinger's indebtedness and use of St Thomas himself, but could be seen as a well-meaning attempt on the part of Nichols to win over those who are « put off » by a too rigid understanding of the Thomism the Church has always recommended. (Perhaps this is felt more keenly by a Dominican Scholar rightly ready to be open to all schools of thought).

Certainly the insistence on the uniqueness of Christian Revelation of God as Pure Thought and also Ultimate Love which then leads us to the Mystery of the Blessed Trinity is a more modern approach to the Creed. Yet this does not in any way diminish the importance of the Dogma of Creation. To stress or develop one aspect (that of Relation, say) does not imply in itself a rejection of other aspects (God as Pure Act, for instance).

That the New Testament shows us the Father and the Son speaking to each other and being One, gives rise to the distinction of Persons in the unity of the one essence. When *Person* (or *Prosopon*) was established in dogmatic definitions it also brought out the concept of *Relation*.

As to Faith in the sense of man's believing, and the History of man's knowledge, against a Harnack and a Bultmann who would separate and take up one or the other, Ratzinger affirms the need to hold them both together (The Christ of Faith and of History).

On the Incarnation and Redemption articles of the Creed, there is a straightforward separation between being and doing: Christ is God made man; God made man, as man, atones to God offended by man. It is made clear that God is under no obligation to do this. The open wound in Christ's side on the Cross represents the « openness » of the new Adam from whom the new Eve (the Church) emerges. Christ is « Being-for ».

Hence the importance of accepting what is given to us, what confronts us, what comes to us. In particular, Our Lady reveals the Son to us, by accepting the Virgin Birth and the Cross.

The Holy Spirit works in history. The Church is holy for it has the power of sanctification in the Spirit.

VIII. Describing Ratzinger's more recent ecclesiology, the distinction is made between a personal interior piety and a visible external community that would correspond to St Augustine's earlier and later view of the Church. (I have not found in the edition I have consulted the quotation of page 133: *Deus*

*et anima, nihil aliud* given as *Soliloquia* I.2.7, although the general idea is correct). But having established that the Church is both visible and invisible, rather than trying to form types or models for the Church, Ratzinger stresses the need for « eucharistic ecclesiology » founded at the Last Supper on the pillars of the Twelve Apostles (the patriarchs of the new people of God). It is also the new temple of Christ's Body, thus relating to St Paul's descriptions of the Church as the Mystical Body of Christ.

« The Church is the people of God in virtue of the Body of Christ ». This is helpful to distinguish the « communio » of baptised Christians who are outside that unity for they are not eucharistically united. For Ratzinger this tallies with the classical conditions of unity in a) Faith b) Sacraments c) Discipline. (How are Protestants – for instance – following the Augsburg confession able to decide on « pure » teaching and « right » sacraments, without Papal Magisterium?). The unity of the Church requires Authority.

The Pope need not be the Patriarch of the West, but the primacy is universal. It is important specially that democratic models of government should not be introduced in the Church. Decisions have to be based on right reason aided by Faith, and will often be against general opinions.

In relations of Church and State, one evil to be avoided is the consideration that the Church is the « Fatherland » of Christians (as found in Origen). St Augustine's « City of God » is, for Ratzinger, an attack on political religion. For him the Church is « a sacramental eschatological reality which exists as a sign and a token ».

The Church is open to the world, God has entered the world, but the world is not a companion. The Church has a mission which requires transforming the world. As for « dialogue » it must not be understood as a Platonic dialogue. God reveals and man must listen (man is seen so often as protesting). The dialogue follows the *kerigma* or proclamation of the truth when man tries to understand or explain it.

It is Jesus who saves, not an « enlightened humanity ». And in the Church, according to Ratzinger, it is the Few who have to save the Many (the unbelievers). In German, Ratzinger insists the Church is *Unterwegsein* on the right way but essentially a wayfarer.

VIII. The Two World Wars produced a reaction against the material optimism of the XIX century, and an expectation of « The End ». Marxism on the other hand continued to look towards a utopian « Paradise on earth ». The Christian expectation of the Second Coming is perfectly in harmony with the knowledge that Christ has come and saved us. Ratzinger affirms that the collective eschatology of the day must not let us lose sight of the classical personal eschatology.

The parables of the Kingdom of Heaven provide us with a future accomplishment both personal and shared. Also the presence of the Kingdom already

amongst us provides a hope of greater fulfilment. Ratzinger insists that it must be an evangelical hope – not liberation theology or theology of revolution. Christian theology must separate eschatology and politics.

Death is often concealed as « after life », but constantly presented as violence (in a clinical way). The vague ideas found in the Old Testament have to be presented clearly in the light of the New Testament. Theologically, it becomes clear if St Thomas's concept of *soul* is used to determine the possibility of the intermediate period between death and resurrection.

Ratzinger recalls that everlasting punishment forms part of the teaching of Jesus. Purgatory is suffering on the part of the dead that may be lightened through prayer (essentially the « communion of saints »).

IX. In preaching the pillars must be Dogma, Scripture and the Church in the world today, blending theology with spirituality. For Ratzinger the development of a trinitarian theology in preaching is very much related to seeing God's « involvement » in the world. Hence the need to insist on God the Creator as well as on the « Incarnation of God ».

With regards to the saints and seasons, Ratzinger sees the old reredos of saints (in the churches of his own Bavaria) as a door leading to the real world of God and Our Lady, the Mother of God, as the greatest of saints.

X. Characteristically Ratzinger considers the theology of liturgy as the problem of « the creativity which eternity exercises with regard to time ». Through the revelation of the Trinity we are able to understand in some way this link between heaven and earth. The Logos provides the language and the Church the place.

Nichols considers three aspects: music, silence, gesture. On music there is sound common sense advice. The need for silence to enter into the heart of things instead of, say, introducing even more different eucharistic prayers in the Mass... As for gesture, it should correspond to the inward attitude expressed externally: kneeling should be retained (Jesus knelt, and Paul in Philipians mentioned that every knee should bend...). Ratzinger favours people and priest all facing the East together, rather than the priest facing the people. The pilgrim Church is also symbolised in processions, at Corpus Christi in particular.

XI. Dogmatic and moral foundations are given great importance. The problem is presented as between excessive insistence on historical development of dogma and a static dogmatism. Ratzinger believes that Protestants would see development of dogma as degeneration. Catholics after Trent might have been too static.

But Vatican I clearly laid down that the divine deposit must be faithfully guarded and infallibly explained. At this point Nichols seems to make one of those few out of character remarks on Saint Vincent Lerins, who is quoted by

that Council, calling him a « Gaulish semi-Pelagian monk hostile to the later Augustine » and that to cite him was a retrograde step. Later on Nichols will quote Newman approvingly – as Ratzinger does too – but he does not refer to the deference with which Newman mentions « the canon of Vincentius » as early as in his « Via Media ».

That theology should be Christology is a constant affirmation of Ratzinger, and related to the development of doctrine is the fact that Revelation has happened once in Christ, and yet it continues to happen in Christianity – in a different sense of course. However the creed is an exposition and has to express itself in different ways, although the original deposit does not change.

As for tradition, it is clear that although it is not decadence – as Protestants would have us believe – it is not all positive achievement. Yet the Church, in the Magisterium, does add by correcting and establishing criteria. The dogmas are based on the Bible; and, with history, theology constructs. Dogma is the acceptance of the teaching of the Church, which comes with Baptism. Dogma requires the words of faith to be rethought. Philosophy seeks to express thoughts in words. Therefore words can be changed. However Ratzinger insists on the « positivity » of faith: FAITH IS GIVEN. It is the meaning of a « symbol » of faith, it requires faithful reproduction, fidelity.

Moral foundations are also given by God. That moral values exist in other religions and cultures does not mean Christianity does not have any « specific morals ». Revelation helps men to be sure of what is right or wrong and avoid errors. The Church has a moral authority, and it is the authority of Christ. Faith's praxis depends on faith's truth. Reason is aided by faith, but reason is not absolute.

XII. In the final chapter, which deals with Cardinal Ratzinger as Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, Nichols points out that the Cardinal's appointment was in line with the desire of Pope Paul VI to encourage good theology and to use it to correct theologians. Furthermore, using the example found in the writings of the Fathers of the Church and in Ratzinger's own works, the orchestra of Christian truths has many instruments, and all is well as long as they play the tune in unison and harmony. This means that it is not necessary – or expedient – to defend the Faith following only one theological school of thought. Indeed the range of Cardinal Ratzinger's theology is much wider than a « Roman Thomistic Dogmatism » (if there ever has been such a thing, but that is what has been the complaint of « fringe theologians »).

On ecclesiology, Ratzinger insists on personal and corporate responsibilities, which includes being critical of others as well as of oneself. This provides the means for a growth such as John Henry Newman described for the development of doctrine, which saves us from an « archaic sterility » as well as from attempting to find a « lost original ».

When developing the concept of a eucharistic Church, Ratzinger adds (having the Russian Orthodox in mind) that a local Church in which Christ might be present in its Eucharistic assembly would still require to be united to the universal Church to enter fully in communion.

On the « people of God » Ratzinger admits that it is better for describing the idea of a pilgrim Church and for eschatology, but it still needs to be identified with the Mystical Body. He also insists on the need to differentiate between laity and ordained ministry as a sacramental reality, and on the need to avoid an anti-hierarchical ecclesiology. In this respect he emphasizes the importance of a strong primatial Church: Peter the « rock-man ».

A theme which Ratzinger has often talked and written about recently is that people who follow reason only and not faith renounce the search for truth and are concerned with what can be done with things. Within the Church as well there has been a call by some for orthopraxis, without realising that orthopraxis has to come after orthodoxy.

Confronted with the political eschatologies of our own times, Ratzinger points out their errors. The Teilhardian evolutionary ascent of man towards a divine future he rejects as representing a faith in science of mythical proportions. The supernatural cannot be obtained from the development of the natural. Equally, and against Marxist Chiliasm, he points out the impossibility of obtaining a utopian « inner-historical » condition of salvation by purely political means.

A truth of general application, with which all political programmes must be judged, is that « man cannot be liberated from conscience » and that under the pretext of liberation the result is the enslavement of man. If this could be applied to totalitarian regimes, democracy also has to have its correctives. « The menace of democracy lies chiefly in an unwillingness to accept the intrinsic interpretation of everything human ». Although it is often stated that a State supported merely by ethics is imperfect, it is clear that Christian ideals are essential for popular democracy. The Church must claim to teach both *truth* and *values* and the State should act by her guidance without expecting the Church to act politically. God in his Church (as in the Exodus he provided the Covenant) provides men the means for self-liberation.

Cardinal Ratzinger clearly points out that the transformation of separate confessional « churches » into *authentic* particular churches, which would then be the concrete embodiment of the single Catholic Church, is the aim of true Ecumenism. Wrong ecumenism would be to do everything together (from below, without authority), or to expect a general agreement (from above) to act as if there were no differences (when there is no authority that can do this), or simply to advocate an egalitarian approach (in which each denomination would retain its « traditions »).

That ecumenism could also entail cooperation in charitable and social work is something that Ratzinger naturally agrees with. But in matters of faith,

and in particular with reference to Anglicanism with its « dispersed authority », consensus cannot, in and of itself, ground the faith of a re-united Church. It would always have to be obtained by the recognition of the authority with which the true Church speaks, through St Peter's successor.

That unity is compatible with plurality is one of the characteristic approaches of Cardinal Ratzinger. Whereas there must be a unity of faith, faith extends, facilitates and gives bearings to philosophy (human reason). The plurality of philosophical and theological approaches – for philosophy and theology are vital to each other – is compatible with a unity of truth. There can always be, however, different ways of presenting and comparing revealed or rational truths, by which the meaning of traditions may be received anew in response to the concerns of the present day.

Ratzinger's openness to all modern theological trends is refreshing in the same way as his deep Catholic knowledge and instinct is reassuring. It reminds one of St Thomas Aquinas's way of appropriating useful insights of previous philosophers and correcting them with an unerring instinct which was no other than the theological virtue of Faith. It is only in this point that a few off-the-cuff remarks of Nichols seem inappropriate. They somehow narrow down Ratzinger's breadth of view, as if being a Thomist is an accusation the Cardinal has to be defended from. In fact, in a number of issues, (such as relations of faith and reason, and that the soul is self-subsistent as well as being the substantial form of the body) Nichols acknowledges that Ratzinger clearly follows Saint Thomas.

R. Stork

S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Ed. Marietti, Genova 1987, pp. 190.

Questo lavoro, che l'Autore definisce « modesto saggio di ecclesiologia, destinato a dei lettori comuni e non ai professionisti della materia » (p. 1), è arrivato già alla quinta edizione.

All'inizio, l'Autore si autoassegna dei limiti; egli dice di voler « aprire un discorso umano sull'esperienza ecclesiale, (...) traducibile nel normale linguaggio degli uomini nella quotidiana conversazione » (p. 2).

Nonostante quest'affermazione e la mancanza di apparato critico, ci è sembrato che questo lavoro vada un po' oltre. Dianich propone un discorso teologico abbastanza elaborato, certamente non comune « nelle quotidiane conversazioni ».

Il lavoro parte da un presupposto: « La Chiesa vi è concepita come l'evento che si compie quando viene proclamato l'annuncio di Cristo e da esso

nasce una comunione di fede » (p. 7). Su questa ipotesi Dianich tenterà di costruire il suo discorso, dopo aver lasciato da parte altre possibilità di considerare la Chiesa, come società, come comunità, come corpo mistico, come sacramento. Per tale presupposto, Dianich afferma di trovare un fondamento nel prologo della prima lettera di san Giovanni.

Il libro è diviso in quattro parti: l'evento; gli strumenti dell'evento; le dimensioni strutturali dell'evento; la Chiesa e il mondo.

Nella prima parte si cerca di definire l'evento, centrandolo nella storicità della vita di Gesù raccolta nei Vangeli sinottici (p. 17), e allo stesso tempo si sottolinea che « caratteristica di questa presentazione del Regno è la visione del destino della storia umana collocato al di là della stessa storia umana » (p. 19); questo però senza tralasciare la realizzazione del Regno dell'interiorità di ogni battezzato: « Per ogni uomo si deve dire che viene il Regno di Dio, con le sue responsabilità e con il suo giudizio, quando incontra Gesù Cristo nell'annuncio del vangelo » (p. 20).

Segue poi l'analisi dell'ambito dell'annuncio, e cioè, il Regno di Dio: « Così il Regno è l'oggi della Chiesa e dell'uomo che incontra Cristo, ma allo stesso tempo è anche il domani, l'orizzonte ultimo e definitivo della storia, verso il quale la Chiesa cammina pregando: "Venga il tuo Regno" » (p. 25).

Nel pensiero dell'Autore questa analisi porta all'affermazione sia della immanenza che della trascendenza del Regno: « Dire che noi crediamo che il Regno è venuto e che speriamo che esso verrà significa in fondo che per noi il Regno è un compito che compromette la nostra vita ed è un dono che Dio stesso ci fa e che è sempre al di là delle nostre realizzazioni » (p. 28).

Dopo aver affermato questi principi, Dianich si interroga sulla « legittimità dell'esistenza della Chiesa » perché essendo « il Regno un dono di Dio, una realtà che verrà ed è al di là della storia, non si vede quale contributo possa dare alla sua venuta la realtà storica della Chiesa con i suoi strumenti visibili ed umani » (p. 28). Troviamo la risposta due pagine più avanti: « essa (la Chiesa) esiste per la comunicazione dell'annuncio del Regno con la parola e per porsi nella storia come un segno vivente del Regno, attraverso la sua vita comunitaria dominata dal Signore Gesù ed attraverso il servizio di carità che in nome del Regno essa rende al mondo » (p. 30).

Ci sembra che su questo tema sarebbe stato opportuno inserire un riferimento più esplicito alla fondazione della Chiesa fatta da Gesù Cristo.

Già aveva detto: « La parola da cui nasce la fede, e quindi la Chiesa, è il racconto di una storia che una popolazione intera ha vissuto, fino alla tragica fine del suo protagonista » (p. 11), e « La Chiesa è la comunità che si forma intorno allo sconvolgente annuncio che Gesù è risorto » (p. 12). Intorno all'evento o, per far sì che l'evento possa essere annunciato, e non soltanto annunciato, ma vissuto e partecipato? La Parola è sempre prima di ogni fede.

Certamente « egli (Gesù) non è per la Chiesa il suo fondatore defunto, bensì il suo Signore vivente » (p. 49).

Forse l'Autore ha spinto troppo oltre il suo discorso nel desiderio di mettere in risalto la differenza tra due diversi modi di vedere la Chiesa, e cioè, come « la comunione nel trasmettere un annuncio vivificante », o come « una struttura anonima dove l'annuncio viene compiuto attraverso puri testi dottrinali e il Cristo viene comunicato solo per mezzo di stereotipi gesti rituali » (p. 48).

Ovviamente, questa « seconda » sarebbe « una Chiesa che davvero non possiede i titoli per dimostrare valide le sue pretese » (*ibid.*).

Non vediamo, però la necessità di un simile raffronto. L'affermare che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, fondato « attraverso il puro incontro di fede con il Cristo » (p. 37), ci sembra che possa comportare uno svuotamento del senso sacramentale di tutta l'organizzazione della Chiesa, anche quella di diritto divino.

A nostro giudizio non è affatto necessario porre in contrasto i due modi del possibile rapporto della Chiesa con Cristo: « uno che potremmo chiamare storico-sociologico, e un rapporto che chiameremo misterico » (p. 49). Essendo unico e totalizzante il rapporto Cristo-Chiesa ci sembra meglio mantenere saldamente uniti questi due aspetti in modo tale che si veda poi nella « istituzione », della quale Cristo è fondatore e fondamento, la pienezza della manifestazione del « mistero ».

Per esempio, avremmo gradito di vedere qualche riferimento al ministero di Pietro, nel parlare dell'azione guida dello Spirito Santo – « Lo Spirito non solo accompagna la missione apostolica, ma anche la previene e la comanda, sconvolgendo gli stessi piani umani » (p. 51) – essendo chiaro, anche storicamente, che lo Spirito parla e attua tramite gli uomini e, in modo assai particolare, per mezzo di Pietro.

L'insistenza sul « misterico », o meglio, sulla « comunione », a scapito della realtà istituzionale storico-sociologica, arriva a limiti estremi, come per esempio nella seguente affermazione: « Di fatto la Chiesa deve annunciare l'amore di Dio e riprodurre Gesù Cristo in forme sempre nuove. Essa è nella storia, vive in contesti umani sempre diversi, agisce dentro i meccanismi del progresso del mondo, e quindi il messaggio dell'assoluto che essa porta deve risultare attuale a tutti i diversi momenti del suo cammino. Ogni forma esteriore di vita ed ogni formula linguistica con cui la Chiesa vive e testimonia Gesù Cristo raggiunge un punto in cui si logora e cessa di essere significante » (pp. 55-56).

La parte seconda – « Gli strumenti dell'evento » – è divisa in tre capitoli che corrispondono alla Sacra Scrittura, ai Sacramenti, e al Ministero e carismi, strumenti rispettivamente dell'oggettivo, della comunione e dell'interpersonale nella Chiesa.

Dianich lascia vedere con chiarezza la necessità di un corpo organico scritto per far sì che tutte le generazioni possano rivivere l'evento storico della vita e morte del Signore, e fa rivelare il disegno teologico di Luca nell'affidare questa testimonianza al collegio apostolico. La Scrittura deve essere lo strumento della Chiesa « per il confronto con se stessa » (p. 67).

L'Autore si sofferma però – almeno questo ci è sembrato – soprattutto nel vedere la Scrittura come la cristallizzazione dell'esperienza di Gesù vissuta dagli Apostoli, la quale ovviamente « non è una specie d'archivio per una documentazione storiografica » (p. 67), certamente la Scrittura è considerata una rivelazione di Dio agli uomini: « la Chiesa venera la Scrittura come ispirata da Dio e vi riconosce la sua prima e fondamentale regola » (p. 68). Ma ciò viene quasi subito contrastato: « Per quanto ispirato, il Nuovo Testamento non è scritto dagli angeli né viene dal cielo. Esso è il frutto di un'esperienza storica che è già, se pure in maniera del tutto singolare, esperienza di Chiesa ».

Affermazione che, se non altro, può far vedere la Scrittura legata più all'esperienza degli Apostoli che alla rivelazione di Dio, che ha voluto manifestare la sua Parola tramite anche la Sacra Scrittura. Anche in altri passi si ribadisce che « i vangeli infatti sono stati scritti per raccogliere in maniera definitiva quella prima personale testimonianza dell'esperienza di Gesù » (p. 86).

Nel secondo capitolo di questa parte seconda, l'Autore, poggiando sempre le sue argomentazioni sulla comunione ecclesiale, vede che « l'esperienza di Cristo è veramente rivissuta nella comunione della Chiesa » (pp. 72 e ss.) nei fatti della confessione della fede, delle opere della carità e nei fatti della speranza.

Distingue poi la comunione in senso orizzontale, tra gli uomini che costruiscono la Chiesa, e la comunione verticale « interiore ed invisibile, realtà che solo Dio può operare nell'uomo, è l'azione dello Spirito di Dio dentro lo spirito dell'uomo » (p. 76). In questa ottica, e cercando una mediazione tra le due comunioni, Dianich dice che questa mediazione « avviene infatti attraverso il sacramento, cioè attraverso lo sbocco del dono interiore della fede, della speranza, e della carità nei fatti esteriori della confessione della fede, del comune lavoro per il progresso e delle opere della solidarietà fraterna » (p. 77).

Con queste parole l'Autore ci introduce nella sua concezione dei due tipi di sacramenti: sacramenti dei « fatti » e sacramenti rituali. Tenteremo di riassumere la sua tesi in poche parole.

La comunione ecclesiale ha i suoi segni e strumenti, cioè, i suoi sacramenti, nella confessione della fede, nelle opere di carità e nella testimonianza della speranza. La comunità ad un certo punto si raduna in assemblea e celebra dei riti. I riti non formano parte dell'annuncio, ma bensì « rievocano » l'evento della fede, per una verifica di ciò che la Chiesa ha vissuto. Con i riti « la Chiesa si radica di nuovo nel suo unico fondamento ».

I sacramenti dei « fatti » sono gesti di comunicazione, di evangelizzazione. Gesti e parole rituali, invece, appartengono ad un'altra sfera dell'esperienza umana, quella della rievocazione.

Sembrirebbe, a prima vista, che per vivere la comunione e per portare avanti l'annuncio dell'evento, i sacramenti dei « riti » non siano necessari. Resta però il fatto delle parole del Signore. Nel cercare una risposta teologica e non soltanto di « fede » alla necessità di questi sacramenti, Dianich valuta i sacramenti non con la « logica dei significati » che opera con dei concetti chiari e distinti, ma con la « logica dei segni » che « risponde alle esigenze integrali del mondo umano e della comunità umana, e fissa le "sue" necessità sul terreno dell'intuizione, della fantasia, dell'emotività, della poesia, della tradizione, del mito, del costume » (p. 82).

Con queste premesse la ragione della convenienza dei sacramenti dei riti la si trova soprattutto nel fatto di favorire la comunione ecclesiale che viene così portata « alla sua dimensione integrale » (p. 82). I riti sacramentali, anche se « sono nati in un certo ambiente culturale e in una certa comunità cristiana » (p. 83), riescono tuttavia a servire di strumento perché la Chiesa si radichi « nell'oggettività del suo evento fondatore ». Così « non solo il sacramento dei "fatti" della Chiesa, ma anche i sacramenti dei riti si rivelano come strumenti privilegiati della comunione: per essi la Chiesa si realizza come una comunione integrale fondata sull'originario apostolico annuncio di Cristo » (p. 83).

Da quanto affermato nel capitolo forse non riesce facile ritrovare i Sacramenti istituiti da Nostro Signore Gesù Cristo; Sacramenti, per intenderci, che significano e producono la grazia (parola che non ho visto stampata in questo contesto), una partecipazione nella « natura divina », una « comunione » con Cristo; tutt'altra cosa sono questi sacramenti dei « riti », nati e celebrati in una comunità, « che servono a rievocare per far possibile una comunione integrale ».

Nel terzo capitolo di questa parte seconda, si studiano i « carismi » e i « ministeri »; vale a dire gli strumenti per la comunicazione interpersonale dell'evento. Dianich esamina gli elenchi dei carismi nelle epistole paoline (1 Cor 12, 28-30; Rm 12, 6-8; Ef 4, 11), e sottolinea la preoccupazione di Paolo per trasmettere la fede autentica dell'unico Vangelo e per mettere tutti i carismi al servizio dell'edificazione della comunità.

Forse nel desiderio di convertire tutte quante le manifestazioni della grazia in carismi e ministeri – cosa del tutto legittima, d'altronde – Dianich traduce « ministrations », della *Lumen gentium*, 30, per « ministeri ». Vale la pena segnalare che in altri testi, quando il Concilio vuole dire esplicitamente « ministeri » adopera la parola più consona in latino, come per esempio « est in Ecclesia diversitas ministerii » (*Apostolicam actuositatem*, n. 2).

Ottimo le considerazioni, per dare una risposta alla questione che qualcuno suscita intorno alla relazione Spirito Santo-Istituzione, questione che Dia-

nich formula così: « se è lo Spirito Santo che anima la Chiesa e ne suscita la vitalità con i suoi carismi, come è possibile stabilire nella Chiesa dei quadri istituzionali, dove pare che la grazia e lo Spirito stesso vengano condizionati dagli uomini e dagli ordinamenti ecclesiastici? » (p. 95).

L'Autore riafferma la convenienza – si potrebbe forse dire meglio, la necessità – dell'istituzione per la difesa e salvaguardia nonché la crescita dei carismi dello Spirito, e ribadisce pure, contro Barth, la realtà della mediazione che Dio stesso ha voluto tra Lui e l'uomo, sia nella libertà dell'uomo, sia in Cristo e nella Chiesa. Non si vede però la necessità di accettare – « in genere, dice, oggi si ritiene che non siano autentiche » – il dubbio sull'autenticità delle lettere di san Paolo a Timoteo e Tito.

Nell'opera si manifesta con palese chiarezza la realtà del sacerdozio di tutti i fedeli, nonché la necessità del sacerdozio ministeriale – « la Chiesa ha bisogno, quando si raduna per l'Eucaristia, (e non soltanto, aggiungerei) del potere sacerdotale dei suoi ministri » (p. 104). Dopo, però, Dianich apre una questione che meriterebbe una trattazione più accurata, anche nei dettagli così importanti della terminologia, per evitare che sia mal recepita.

Afferma che il sacerdozio cristiano è un « sacerdozio di vita », e che « sul piano pratico si dovrebbe riflettere seriamente sulla necessità di fondare tutte le funzioni dei ministri non su pure formalità giuridiche o sacramentali, per validissime e necessarie che siano, bensì sul reale e personale rapporto che essi intrecciano in forza del loro carisma con la Chiesa » (p. 104).

Non ci soffermiamo su quel « o » essendo ovvio che le formalità sacramentali sono tutt'altra cosa che formalità giuridiche per il semplice fatto di produrre una partecipazione nella natura divina. Ci limitiamo a segnalare che insistendo proprio nella necessità « di non cadere in una specie di formalismo, dove i titoli giuridici e i riti sacramentali varrebbero in se stessi, e non per ciò che concretamente significano, e per dare soddisfazione alla fondamentale esigenza del nuovo culto cristiano che fa delle opere della vita il primo sacramento, il primo sacerdozio, il primo sacrificio gradito a Dio » (p. 104), potrebbe venir fuori una spaccatura tra i veri reali sacramenti per natura e i cosiddetti « sacramenti dei fatti » che altro non dovrebbero essere se non una manifestazione della pienezza della vita soprannaturale prodotta nell'anima dei fedeli dalla recezione dei sacramenti. Sminuendo i sacramenti a formalismo giuridico tutta la vita cristiana resta vuota, e i « sacramenti dei fatti » svaniscono al più in semplice filantropia.

Nella terza parte Dianich studia « le dimensioni strutturali dell'evento », e cioè la Chiesa, pure in tre capitoli e seguendo sempre il criterio ermeneutico della comunione la quale diventa, nello spazio « cattolicità », nel tempo « apostolicità » e all'interno della Chiesa, « unità ».

Ottima la presentazione dell'unità, infatti « si tratta di costruire una Chiesa unita nella struttura cattolica e apostolica. Da ciò deriva l'esigenza che la

Chiesa non solo sia unita, ma infine sia unica » (p. 149). E lo stesso dicasi dell'apostolicità che comporta non soltanto l'apostolicità come dimensione strutturale ma che serve di fondamento sia per l'infedeltività che per l'infallibilità della Chiesa: « L'infedeltività è una caratteristica della Chiesa derivante dalla sua infedeltività: la Chiesa è infallibile nel dire la fede perché è infedeltiva nel credere » (p. 143).

Nel parlare dei rapporti intercorrenti fra i diversi livelli del soggetto dell'infedeltività, l'Autore li elenca così: « la Chiesa come tale, il collegio episcopale, il papa » (p. 145). Si sente la mancanza di una precisa chiarificazione che permetta al lettore di rendersi conto del fatto che il collegio episcopale senza il Romano Pontefice non può esistere: « Il Collegio, che non si dà senza il capo » (Nota esplicativa previa, alla *Lumen gentium*, del 16-XI-64), e perciò non si possono porre come due soggetti differenti. Caso mai, sarebbe meglio dire: il Papa; il Papa con tutto il Collegio episcopale. Forse un preciso riferimento a questa « Nota esplicativa previa » avrebbe arricchito il discorso sulla collegialità.

Sentiamo la mancanza di uno studio, anche breve, sulla quarta nota della Chiesa: « la santità ». Forse Dianich ha voluto esprimere questa dimensione fondamentale della Chiesa anche attraverso la « comunione ». Essendo però essenziale alla santità la « comunione » verticale con Cristo, pensiamo che non possa ridursi la santità al livello orizzontale della comunione. Il risultato, comunque, è che non vengono considerati i molteplici aspetti della vita spirituale dei cristiani, e non si intravede la forza vivificante della santità dei singoli cristiani e di tutta quanta la Chiesa, forza che spinge la Chiesa, insieme con Cristo, verso il Padre, nello Spirito Santo.

Per finire, qualche riga soltanto sulla quarta parte, « La Chiesa e il mondo », divisa in due capitoli: « La Chiesa oltre il mondo » e « La Chiesa nel mondo » nei quali esamina sia l'incidenza perenne della Croce che la Chiesa deve testimoniare davanti al mondo, sia la vivificante presenza della morte e della risurrezione che la Chiesa porta nel mondo. Un mondo nel quale non si vede più soltanto « un potere rivale, ma semplicemente una realtà mondana nel suo complesso, con i suoi valori e le sue ambiguità, di fronte alla quale la Chiesa si pone in un atteggiamento di amore e di ricerca della comunione, dovunque essa manifesti i segni della presenza di Dio e dell'opera di Cristo » (p. 176).

Entro questa nuova visione delle cose trova posto anche un certo cambiamento riguardante la spiritualità. Il monaco non è visto più come modello della vita cristiana: « per un vescovo, un prete, un uomo politico, un padre di famiglia l'affermazione del primato di Dio passerà per altre vie e diverse gerarchie operative » (p. 168); e il laico ritrova la specificità della sua vocazione « proprio il servizio del Regno di Dio dentro il mondo, cooperando al suo sviluppo ed alla crescita di tutto ciò che nel mondo è frutto autentico della signoria di Cristo » (p. 177).

I. BIFFI, *Esistenza cristiana. Principi e prassi*, Piemme, Casale Monferrato 1987, pp. 72.

Benché non sia sempre facile fare un buon libro raccogliendo una serie di articoli fra loro distanti nel tempo e nel contenuto, sono portato stavolta ad affermare che Biffi è riuscito molto bene nell'intento. L'Autore infatti ha saputo individuarne un filo conduttore nella tematica dei diversi scritti e nel rivedere gli undici articoli raccolti ha saputo correggere qualche impostazione per dare a tutto l'insieme una vera unità; ne è venuta fuori così un'opera che penso sia qualcosa di più di una « proposta catechetica », come il sottotitolo della Collana *Sacra Doctrina* farebbe presupporre.

« I brevi saggi qui raccolti hanno un tema fondamentale comune: quello di Gesù Cristo, considerato come l'assoluto modello dell'uomo, il Signore nel quale si risolve radicalmente ogni possibile alternativa tra l'essere "uomo" o l'essere "cristiano" (p. 5) ».

Va chiarito subito che Biffi non parla di un « modello » in senso ideale platonico, bensì di Cristo « l'Uomo perfetto » nel Quale, e attraverso il mistero della sua Croce, « l'uomo viene rifiuto e autenticato » (p. 67), ed è in grado di riuscire « cristianamente », il che sta pure a significare la riuscita anche nella pienezza della sua « umanità ».

Collocando Cristo al centro di tutto – « Non c'è frammento di essere, non c'è bellezza, armonia; non c'è bontà e verità che non siano fondate, che non convivano e vengano proposte, se non all'interno del Figlio di Dio » (p. 10) –, Biffi parte da « una umanità redenta in Gesù Cristo » ed arriva ad un « umanesimo cristiano », passando per la « visione cristiana della storia », « il cristiano nel mondo », « cultura cristiana », mettendo bene in risalto il valore cristiano di tutte le cose, anche della materia.

Ben conscio della gratuità di tutti i piani di Dio verso l'uomo – creaturali o salvifici –, (gratuità riaffermata a p. 19 con tutta chiarezza), l'Autore comincia indicando il motivo unificante del suo lavoro: « l'uomo è se stesso nella misura in cui tende a coincidere con la volontà, il desiderio, l'amore di Dio che lo ha voluto » (p. 8).

Davanti a sé l'uomo ha un solo valido cammino per arrivare a questa pienezza: riconoscere la sua gratuità, e lo fa scoprendosi creatura: « il primo atto giusto dell'uomo è il riconoscimento gioioso e grato di essere creatura » (p. 20). Siamo ben lontani da qualsiasi « autoporsi » o di qualunque altro « auto » che rimanga nell'ambito dell'immanenza: la presa di coscienza della « creaturalità » è in se stessa una piena accettazione della trascendenza del Creatore.

Ed è nello sviluppo della relazione con Dio che l'uomo riesce a riempire di senso la sua libertà: « La vera libertà la realizziamo quando precisamente per la nostra personale iniziativa acconsentiamo a Dio; nessuno è più libero di colui che fa il bene » (p. 21).

Trattandosi di un libro sulla prassi e l'esistenza cristiana Biffi vede chiaramente che tutti i cristiani, ed ogni cristiano, deve poter arrivare a essere « se stesso nella pienezza della coincidenza con la volontà di Dio », perciò il cristiano comune immerso nelle realtà quotidiane non è affatto svantaggiato nei confronti di un « religioso » nella impresa di « essere e farsi cristiano ».

« Secondo il disegno divino l'ultimo fine di tutto è il Regno di Dio: il fedele lo costruisce o meglio lo accoglie e asseconda, nell'immersione piena dentro l'umanità che tutta indirizza e usa per quell'avvento dispiegato, nel quale il tempo troverà la sua consumazione. Egli non trascura nulla, ma tutto pone in atto, tutto il "naturale", perché raggiunga il significato terminale » (p. 27).

In questo contesto è facile capire come Biffi ridia di nuovo all'uomo il suo pieno valore divino-umano. Non accetta altra dicotomia nell'uomo che quella provocata dal peccato, da rimediarsi accogliendo la grazia creatrice del perdono nel sacramento della penitenza riconoscendosi peccatori (cfr. p. 24). Nella vita umana, poi, la natura e la grazia non creano una dicotomia, una « mentalità dualistica o concorrenziale », ma bensì una unità vitale, perché « il principio dell'uomo, che è Dio in Gesù Cristo, è il principio di tutto l'uomo e di ogni suo valore » (p. 34).

Da questo unico principio, tutto l'essere e l'agire dell'uomo riceve il suo significato, ed è così che « l'operare, il procreare, il collaborare dell'uomo al divenire del mondo, il costituire la storia (...), il trasformare, il "rivoluzionario"... non si pongono fuori dal piano divino di salvezza; ne fanno parte, ne sono ingredienti » (p. 34).

Si fa strada il senso di una cultura cristiana – che non deve però essere unica, e infatti l'Autore considera più esatto parlare di « culture cristiane » – fondata nella riscoperta « integralità » cristiana che contesta alla radice ogni « integrismo », ove la ragione e la fede partecipano assieme, e non in una unità esterna ma interna, nella costruzione di un « cristianesimo integrale », che Biffi considera valido almeno quando l'« umanesimo integrale », perché l'umanesimo può essere integrale soltanto se è cristiano; e il cristianesimo non si può concepire senza coinvolgere l'umano. Cade così ogni autonomia « laica » che si voglia fondare al di fuori di Cristo.

Perciò è più che logico concludere che « la cultura cristiana è una cultura di liberazione. Disattenderla porterebbe non solo alla progressiva cancellazione del volto cristiano del mondo, ma necessariamente del suo stesso volto umano » (p. 43).

Dopo altre considerazioni sull'impegno politico del cattolico e del valore e senso della pace, Biffi dedica qualche pagina al « valore cristiano della materia », non nel senso della teologia delle realtà terrena, ma arrivando a un altro livello teologico: quello della « cristificazione » della materia, sviluppando il mistero del « Verbo che si fa carne ». Questione questa che forse l'Autore potrà riprendere in qualche futuro lavoro, e che a me fa ricordare il pensiero di

Josemaría Escrivá circa un « materialismo cristiano », e la sua intuizione di non vedere più nel creato delle « realtà profane » dopo l'Incarnazione del Signore.

In linea con il recente Sinodo dei Vescovi, Biffi tenta una breve sintesi per cogliere il nocciolo di un rinnovato umanesimo cristiano nell'esatta prospettiva conciliare. Adoperando gli insegnamenti della *Gaudium et Spes* riscopre che tutta « l'attività umana corrisponde al disegno del Creatore », il che sta a significare che la mentalità cristiana « è di fatto, esistenzialmente, inclusiva, e non esclusiva o selettiva: nulla è più antievangelico di una certa forma di "disprezzo del mondo e dell'uomo" ».

Questa mentalità realistica in mezzo al mondo deve riconoscere che l'autonomia delle cose terrene significa « un contenuto obiettivo delle cose e dell'effetto creativo di Dio », e con questa prospettiva l'uomo cristiano nel mondo ha davanti a sé il compito di "purificare" tutte le attività umane – arte, politica, cultura, economia, ecc. –; e lo fa « operando in se stesso una conformazione al *contemptus mundi* di Cristo, cioè alla sua croce » (p. 65).

Mi è sembrato però di capire che questo *contemptus mundi* altro non è che il *contemptus peccati* che ogni cristiano deve portare nel cuore; e non il *contemptus mundi* proprio dei religiosi, con il quale mal si potrebbe compiere « una vera perfezione dell'attività umana » che sta a manifestare « l'influsso purificante e perfezionante del mistero pasquale di Cristo » (p. 66).

Così si sottolinea anche il lato positivo dell'agire del cristiano nella secolarità del mondo, che fa sì che la presenza di Dio sia operante dappertutto. « E se la secolarità di cui si parla significa valutazione e uso della realtà conforme ai suoi principi e ambiti "naturali" e creaturali, sciogliendole da implicazioni limitanti, essa comporta insieme la glorificazione della creatura e la gloria del Creatore (...). La secolarità tende così a divenire non una contestazione di Dio, ma il segno di lui, completamente differente e pure riconosciuto e attestato nella possibilità e nel valore intrinseco della creatura medesima » (p. 62).

Per concludere queste note vorrei segnalare l'aiuto che scritti come questo di Biffi possono dare per una trattazione teologica di una vita spirituale che serva ai cristiani che vivono e lavorano nel mondo, e li aiuti a raggiungere la pienezza della santità cristiana nella pienezza del loro stare nel mondo: vivere la redenzione e la santificazione nella compiutezza della creazione.

E. Juliá

AA. VV., *Laici nella Chiesa e nella società. Contributi per una riflessione teologica e pastorale* a cura di Sergio Pintor, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 184.

Frutto di un convegno promosso dalla Facoltà Teologica della Sardegna, il libro ha voluto essere un contributo di studi in vista del Sinodo dei Vescovi del 1987. Tre relazioni – di B. Forte, P. Scoppola e S. Pintor –, costituiscono

la prima parte. La seconda, invece, raccoglie le comunicazioni di Zedda, Meloni, Moschetti, Argiolas, Pisano, Mancuso e Caruso. Di Sebastiano Mosso, Preside della Facoltà, sono l'introduzione e la conclusione del convegno.

Già Pintor nella presentazione segnala il problema che i diversi autori si pongono: « Non si tratta di precisare semplicemente ruoli e spazi dei laici cristiani, ma di edificarsi come Chiesa nel mondo » (p. 7), « agire come Chiesa nel mondo oggi ». La varietà degli argomenti trattati e la diversità delle impostazioni non permette una visione d'insieme di tutto il volume, per cui mi soffermerò sui punti più interessanti di ogni intervento.

Bruno Forte, in « Laicato e laicità », continua a esprimere il suo ben noto pensiero sull'argomento, nel desiderio di chiarire in che cosa consista « questa laicità della teologia » della quale si dice ancora pienamente convinto.

Per tentare di chiarire il suo pensiero, Forte offre « tre piste fondamentali: l'orizzonte ecclesiologicalo globale; le figure dell'ecclesiologicalo totale; la laicità come dimensione di tutta la Chiesa ».

La prima pista lo porta a mettere in risalto quella che ritiene come « la più grande riscoperta del Vaticano II: la Chiesa è di Dio, la Chiesa non nasce dal basso, dalla convergenza degli interessi di questo mondo, ...è opera dell'iniziativa trinitaria; ...è il disegno divino che viene realizzandosi nel tempo degli uomini, è "mistero" » (p. 29). Questo comporta logicamente l'identità di tutti i credenti: « Di fronte al primato di Dio, sono accomunati in una fondamentale identità, che non è l'identità del possesso, ma è l'identità della povertà » (p. 30).

Dalla stessa prima pista, essendo la Chiesa, « *ecclesia viatorum* », viene un'altra conclusione che riguarda il tema del laicato: « Nessuna condizione cristiana è condizione di compimento, nessun cristiano è in patria nel tempio presente, ma tutti nella varietà dei ministeri esercitati, dei carismi ricevuti dallo Spirito, siamo dei "viatores", siamo dei pellegrini » (p. 32).

Questo essere « *viatores* » significa anche che « siamo tutti compagni nella fatica di volerci veramente umani e di voler costruire il regno vivente di Dio » (p. 33), e comporta nel pensiero di Forte un superamento della « gerarcologia » che viene sostituita dalla « *communio sanctorum* », fondata nella concezione di « popolo di Dio », privilegiata nei capp. III e IV della *Lumen gentium*.

La seconda pista parte dalla Chiesa locale, nella quale Forte vede « il *mysterium ecclesiae* pienamente realizzato *bic et nunc* » (p. 36), soprattutto in base a tre motivazioni: quella trinitaria, quella eucaristica e quella antropologica.

Riaffermando ciò, l'Autore vede pure nella Chiesa locale l'ambito della realizzazione della *communio* e della « missione » della Chiesa, tutto basato sulla « riscoperta dell'ontologia di grazia, della comune condizione battesimale » (p. 39), secondo l'idea di Congar.

La terza pista è la sua nota teoria della laicità nella Chiesa e della Chiesa, e laicità del mondo recepita nella Chiesa.

Non si può negare lo stile brillante di Forte sia nella logica che nell'espressione dei ragionamenti. E non si può negare nemmeno la necessità, già segnalata d'altronde da molti, di rivedere la « teologia del laicato » e i rapporti tra i diversi fedeli nella Chiesa. Mi è sembrato però che la critica di Forte vale di più che la costruzione che dovrebbe venir fuori dai presupposti da lui stabiliti.

Tento di spiegarmi. Se Forte fa sua la tesi che « il laico non è altro che l'« homo cristianus » » e perciò « ovviamente, anche il presbitero, il ministro ordinato è un laico anzitutto » (p. 40), viene da domandarsi come mai adopera la parola *laicità* per manifestare il valore delle realtà terrene, quando *laicità* serve anche per significare libertà del cristiano nella Chiesa, e serve pure per ridare il « *sensus fidelium* » al cristiano laico? Quella *laicità* sembra una parola troppo ambigua, di troppo contenuti.

Certamente, Forte ha ragione nel dire che l'identità ontologica di grazia di tutti i cristiani li fa partecipi sia della missione che della santità di tutta la Chiesa; e non si tratta solo di partecipare, direi io, ma anche di responsabilizzarsi pienamente sia della santità che della missione; però questo non dovrebbe implicare, a mio avviso, che non c'è una gran differenza tra clero e laici. La figura del laico non la si rafforza sfigurando quella del sacerdote. E tanto meno se poi si tenta una « comunione » nello svolgimento della « missione » attraverso i molteplici carismi dello Spirito, senza nessun'altra determinazione: il sacramento dell'Ordine non si può inserire indeterminatamente entro una molteplicità di carismi.

Penso che questi tentativi non giovino a nulla, e tanto meno a mettere in risalto la realtà ontologica di grazia del cristiano comune, che così si verrebbe a trovare in una Chiesa più clericalizzata di prima. A mio avviso il ricupero dell'essere cristiano va fatto nel ritrovamento del « sacerdozio comune » dei fedeli, nella loro partecipazione ai « *tria munera* » di Cristo, e nell'esprimere questa vita cristiana nell'ambito di una spiritualità vissuta nel mondo, non perché le realtà terrene abbiano un valore per se stesse, ma perché create da Dio in Cristo per la nostra santificazione.

Anche la « pienezza » della Chiesa locale mi sembra che dovrebbe vedersi con più accurata attenzione onde non venga meno la potestà del Papa su ogni singola Chiesa locale. Infatti, il dire che la « *communio ecclesiarum* » si esprime nella collegialità dei vescovi intorno al vescovo della Chiesa che presiede nell'amore: il vescovo di Roma, il Papa, ministro dell'unità della Chiesa universale » (p. 37) a mio avviso, oltre a non essere esatto, è alquanto incompleto: senza il Papa la Chiesa locale non « è ».

Forte ci trova d'accordo nel voler « non la Chiesa degli eterni bambini, che aspettano sempre la parola dell'altro, ma una Chiesa di uomini adulti,

che vivono il dono dello Spirito nel profondo rispetto del ministero di unità, necessario alla Chiesa, ma anche nella profonda e coraggiosa libertà di una partecipazione attiva e creativa » (p. 41). Ma la sua proposta porta veramente a questa nuova ed eterna Chiesa?

Pietro Scoppola studia il compito dei laici cristiani nella comunità civile, con un preciso riferimento alla situazione in Italia. Manifesta subito la conflittualità che il laico trova nel vivere una laicità che « va ben al di là di quanto attiene alla comunità civile; investe l'arte, la scienza, la ricerca, investe la vita affettiva, la vita familiare; tutto questo è laicità, è il vissuto che il cristiano deve sperimentare nella condizione complessa, inevitabilmente anche conflittuale, in cui vive » (p. 49).

Dichiara la sua diffidenza di una lettura puramente filosofica che riconduca la secolarizzazione ad « un frutto della cultura idealistica, hegeliana e crociana, prima, e poi marxista nelle sue varie forme, dimenticando che processi analoghi si sono avuti in aree geografiche in cui le culture sono state del tutto diverse. Il che vuol dire che vi sono fattori diversi, più concreti, non definibili in termini puramente filosofici o puramente teoretici che condizionano la vita degli uomini » (p. 54).

Egli finisce poi indicando impegni e compiti nuovi, auspicando il ricostituirsi dei « mondi vitali » che superino l'anonimato di una società consumistica; infine, dopo aver segnalato la mancanza di significato di una « democrazia sostanziale », finisce per sottolineare la necessità della « formazione alla politica e spiritualità », che permetta ai politici cattolici una vera vita cristiana che manifesti pure la identità della cultura cristiana. Non potendo verificarsi una unità associativa, Scoppola intravede nella formazione cristiana dei singoli cristiani l'unica vera identità sulla quale si può costruire qualcosa di validamente cristiano anche nel campo della cultura, della politica, della vita sociale: « Io darei importanza e molto peso al motivo di una spiritualità vissuta dai laici cristiani a livello più profondo, interiore, della coscienza, nelle forme ecclesiali della comunità, attingendo alla ricchezza della comunità cristiana, alla liturgia, ai sacramenti, alla Bibbia.

Questo è l'unico elemento di identità, l'unico certo, l'unico non soggetto al logoramento delle culture, alla sfida di una complessità che tutto frammenta » (p. 68).

Sergio Pintor affronta il problema da una « prospettiva specificamente teologico-pastorale, in riferimento quindi alla prassi attuale delle nostre comunità, in vista di una seria verifica e di un necessario rinnovamento-cambiamento » (p. 69). Molto elaborata, questa relazione tenta di mettere in luce il contributo che il laico deve dare alla missione della Chiesa. Forse troppo preoccupato della « missione del laico nella missione delle nostre comunità locali » (p. 70), Pintor analizza le diverse possibilità offerte al laico anche nel piano della CEI per

un'azione evangelizzatrice rinnovata, e nelle comunità locali a livello di ministero della Parola, della Liturgia, della *koinonia*, della carità, della famiglia, della partecipazione sociale e politica, etc., e questo sia nella forma d'azione individuale, associativa o pure di speciale impegno ad una collaborazione con la Gerarchia.

Ci è sembrato positivo l'accento fatto al tema della professione, anche con riferimento alla *Laborem exercens*, che « offre numerosi elementi per comprendere i valori insiti nella professione e per una "spiritualità" che educi a viverla cristianamente » (p. 94), nonché alla necessità di una vera formazione cristiana, permanente, di tutti i fedeli (p. 100). Si sente, a mio avviso, però la mancanza di un riconoscimento della vita cristiana di ogni singolo fedele e il grande valore che questa vita ha nel « fare la Chiesa », e nel far sì che ogni fedele diventi egli stesso « Chiesa ».

La parte seconda del volume raccoglie le comunicazioni di Silverio Zedda sui laici negli Atti degli Apostoli e la collaborazione di servizio di tanti laici nel far crescere la Chiesa negli inizi del suo cammino storico. Mette in rilievo la diversità della collaborazione: da un aiuto diretto come quello fornito da Apollo, Priscilla, Aquila, etc., alla partecipazione alla comunione ecclesiale tramite la preghiera, all'ospitalità, etc.

Il vescovo Pietro Meloni si occupa dei laici e i loro impegni nella società alle origini del cristianesimo, e sottolinea l'influenza che la vita dei cristiani deve avere nella realtà sociale della quale non soltanto partecipano come dall'esterno ma ne sono parte integrante come cittadini: « Cristo aveva detto ai suoi discepoli che essi non erano "del mondo". Ma li aveva invitati a vivere "nel mondo" e "per il mondo". Il loro insegnamento nella società aveva il sapore di un paradosso. Il Vangelo si presentava come « giudizio » sul mondo non per condannarlo, ma al fine di permearlo dei valori cristiani... L'esperienza di comunione delle comunità cristiane acquistava una sua rilevanza sociale e politica » (p. 121). Egli cerca una base « cristologica » all'immersione del cristiano nella società: « È la "cristologia" che guida i credenti ad assumere la responsabilità dell'animazione cristiana della società. Anche la partecipazione politica è illuminata dal mistero dell'incarnazione. Se il Verbo si è fatto carne ed ha abitato fra gli uomini, i cristiani sono chiamati a comunicare al mondo la *divinità* di Cristo attraverso la propria testimonianza di *umanità* » (p. 123). Termina la comunicazione con una breve esposizione dell'interpretazione della storia da parte di sant'Ambrogio.

Nella riflessione sul laico nel Vaticano II di Stefano Moschetti, ci è sembrato di vedere una interpretazione alquanto parziale della pienezza cristiana del laico. Infatti, mentre afferma che « il laico partecipa della dignità e missione propria di tutto il popolo cristiano, missione che è per tutti la santità, testimonianza ed annunzio del Vangelo, l'animazione

cristiana dell'ordine temporale » (p. 130), l'Autore aggiunge poi delle considerazioni le quali chiaramente fanno capire che nel dinamismo verso la santità i fedeli laici sono alquanto svantaggiati nel confronto dei religiosi e dei sacerdoti.

Leggiamo a p. 140: « Mentre i religiosi si collocano nel dinamismo della Chiesa assetata dell'Assoluto di Dio, chiamata alla santità, desiderosa di abbandonarsi al radicalismo della beatitudine; i laici, pur movendosi nello stesso progetto fondamentale di vita cristiana hanno, si direbbe, per virtù caratteristica la pazienza », virtù che serve per attendere in questo mondo la maturazione della vita eterna. Viene da domandarsi se qualunque fedele cristiano non possa collocarsi « nel dinamismo della Chiesa assetata dell'Assoluto ».

Ci sembra pure che il p. Moschetti non rispetti il vero senso del Concilio quando dice che il testo della *Lumen gentium* « accanto alla qualificazione positiva comune e caratteristica (del laico) aggiunge l'aspetto negativo: non sono membri dell'ordine sacro e dello stato religioso sancito dalla Chiesa » (p. 142). Ora, non ci risulta che il Concilio abbia voluto manifestare nessun giudizio negativo verso il cristiano comune per il fatto di non essere né sacerdote né religioso — sarebbe come dire che il cristiano comune è un « incompiuto » nella sua cristianità-santità; ci risulta invece la vera proclamazione fatta dal Concilio della chiamata universale alla santità, nonché della conferma che questa santità — l'unica santità cristiana — possa essere raggiunta in tutte ed in ogni condizione di vita nelle quali possa venirsi a trovare il fedele cristiano.

Chiudono il libro, assieme a brevi comunicazioni sulla laicità e ateismo, sul ruolo del cristiano nell'attività economica e sul ginecologo cattolico e le aspettative della donna e della società oggi, presentate rispettivamente da D. Agiolas, M. Pisano, e S. Mancuso e A. Caruso, le conclusioni del p. Mosso, il quale sottolinea l'elemento « "comune" di "laicità"; una linea che considera l'impegno dei laici cristiani nel mondo soprattutto come fermento nella dispersione della quotidianità della storia, fondato sulla solida e matura spiritualità personale di ogni laico cristiano » (p. 183). Considerazione che ci trova pienamente d'accordo.

E. Juliá

AA. Vv., *I laici e la missione della Chiesa*, ed. Istra, Milano, 1987, pp. 199.

Questo libro merita di essere classificato tra le opere più riuscite e positive del folto gruppo di pubblicazioni uscite nei mesi precedenti al Sinodo dei Vescovi del novembre 1987, e questo sia per gli argomenti trattati che per la serietà con la quale vengono affrontati i diversi temi.

I titoli delle tre parti in cui è diviso, ne riflettono abbastanza chiaramente i contenuti. La prima parte – l'idea di movimento – comprende quattro articoli di I. Biffi, G. Chantraine, A. Scola e A. Sicari. La seconda – Laici e movimenti ecclesiali – raccoglie le collaborazioni di H.U. von Balthasar, B. Testa e F. Follo. La terza – Prospettive pastorali – presenta due scritti di A. Chiasserini e A. Busetto.

Ribadendo ancora una volta la centralità di Cristo nella creazione e nella redenzione, Biffi sottolinea che « l'identificazione antropologica si attua a partire dalla Parola di Dio, da cui si riceve nella sua originalità – inattingibile senza l'autodonazione divina – l'antropologia. La Parola di Dio riconduce alla genesi concreta e al contenuto positivo del progetto creativo, che non dissolve la "filosofia", ma la mostra inclusa, e le conferisce quella relazione che, d'altra parte, stava già "al Principio": in altre parole, la fa uscire dallo stato della "interlocutorietà", predicando e conferendo all'immagine dell'uomo la sua "verità" insieme prima e ultima » (p. 14).

In un certo qual modo tutto l'intervento è concentrato in questa frase davvero carica di significato. Biffi ci tiene a sottolineare che l'uomo senza Cristo non ha senso: (« Il modello reale dell'antropologia è Gesù di Nazaret, Figlio di Dio, risorto da morte » (p. 16), che la creazione non implica l'ordine della grazia, che essere « creatura » non comporta l'essere « figlio ». Così, per esempio, a p. 16: « La comunicazione del dono dello Spirito Santo da parte del Padre, per la mediazione di Gesù Cristo, Figlio di Dio risorto da morte, rimane di un altro "ordine" rispetto a qualsiasi pensabile "ordine creato". E poi: « Dal versante della sua creaturalità, l'uomo ha un solo "diritto", quello di essere "creatura", non quello di essere "figlio" » (p. 17).

Oltre a questi due principi, Biffi manifesta la sua opposizione – e ci trova pienamente d'accordo – ad una concezione che veda nell'uomo « una natura cui la soprannatura si aggiusta estrinsecamente ». Questa posizione che presuppone « la separazione costitutiva tra la figura della creaturalità e quella dell'autodonazione divina » è stata superata – dice – « certo non in virtù della creaturalità, ma dalla decisione divina con la sua elezione dell'umanità nel Figlio, Gesù di Nazaret morto e risuscitato » (p. 17).

Tutto questo porta l'Autore a mettere in risalto l'antropologia come imitazione-identificazione con Cristo, nel senso che non si può "toccare" la nostra "natura" senza "toccare" Gesù Cristo, o più precisamente senza che, secondo l'intenzione obiettiva, venga a essere "compromesso" Gesù Cristo, in quanto avremmo la volontà di un'umanità che non sia da lui formalmente costituita » (p. 23).

Un discorso simile non poteva che confluire nel riconoscimento della pienezza spirituale del laico, « uomo conforme a Lui », che riesce a vivere pienamente in Cristo tutta la sua creaturalità entro la sua soprannaturalità: « il cristiano, nella "fedeltà" alle strutture non perde la cristicità e neppure la

pone tra parentesi... convinto che essere cristiani e riconoscere da cristiani la laicità non è un limite ma una grazia e una responsabilità in quanto è l'ingresso operoso nella perfezione dell'antropologia che si tratta di averare » (p. 26).

Chantraine costruisce il suo articolo sulle coordinate che fanno capire le dimensioni della Chiesa, che è da un lato *sacramentale e gerarchica* e allo stesso tempo, *ecclesiale e pneumatica* (p. 28). Questo non per opporre carisma e istituzione – opposizione insostenibile –: « Sarebbe erroneo e deplorabile che, preti e vescovi da una parte, e quelli che hanno gli altri doni dall'altra, si guardassero con diffidenza, come se i primi dovessero far valere i *diritti della gerarchia* e i secondi *la libertà dello spirito* » (p. 29), ma soprattutto per difendere la libertà sia dal lato istituzionale come da quello carismatico.

Mentre sottolinea chiaramente l'importanza che i carismi dei movimenti hanno per tutta quanta la Chiesa, Chantraine si dispiace con Corecco della cancellazione della parola « carisma » dal CIC del 1983 ravvisando in essa una certa lesione del diritto di ogni fedele ad avere oltre alla grazia sacramentale, un suo proprio carisma particolare che costituisce come un arricchimento del dono ricevuto attraverso i sacramenti: « Non è possibile separare lo statuto sacramentale, che risulta dal battesimo, dalla dimensione carismatica che è potenziale in rapporto alla possibilità di un certo dono particolare per un certo fedele » (p. 35). Chiarito ciò, per riuscire a capire come si inserisce la realtà dei movimenti nella Chiesa locale, distingue, seguendo de Lubac, tra Chiesa particolare e Chiesa locale.

« La Chiesa è detta particolare, quando la si considera come movimento d'autorealizzazione della Chiesa cattolica; essa è detta locale quando si considera questo movimento nel suo termine, nelle sue realizzazioni molteplici e contingenti, quantunque praticamente necessarie » (p. 41).

Sembra questa una ipotesi di studio che potrebbe essere sviluppata, per estendere il concetto di Chiesa particolare, in armonia con il cammino aperto dal recente Codice di Diritto Canonico con l'abbandono del criterio della territorialità.

Chantraine vede come due sostegni teologici dei movimenti: uno esterno al movimento e che sarebbe il principio episcopale oppure il Primato di Pietro; e un altro interno che dovrebbe fungere da coesione di tutto il movimento. Quest'ultimo corrisponde al fatto « pneumatico » dei movimenti, e si concretizzerebbe nel nucleo degli associati del movimento che si impegnano a vivere « i consigli evangelici », oppure, si potrebbe costituire con dei « religiosi » che darebbero vita spirituale al movimento stesso.

Devo tuttavia aggiungere che non sono riuscito a cogliere, nonostante mi sia sembrato lo scopo di questo intervento di Chantraine, quali sono le vere ragioni che porterebbero ad affermare che il principio « pneumatico » nella struttura della Chiesa debba essere totalmente diverso dal principio « sacramentale » che non può non essere anche lui « pneumatico »; né perché mai il

principio « sacramentale » debba aver bisogno di un altro principio per promuovere la santità nella Chiesa.

Dopo aver sottolineato la realtà di un « rinnovato slancio missionario che vede spesso i laici in primo piano » (p. 47), Scola analizza la figura del laico e il fenomeno dei movimenti da un'altra angolatura, e cioè « dall'approfondimento del binomio sinodale di vocazione e missione » (p. 51).

La ragione è chiara: « guardare alla questione dei laici nell'ottica della vocazione cristiana consente di superare una visione teologica dualista ("teologia del laicato") perché costringe a cogliere l'essenza stessa della vita del cristiano — che è normalmente laico — alla luce del Cristocentrismo obiettivo. Essc spiega integralmente il senso dell'uomo nel suo riferimento a Cristo » (p. 57).

Nonostante questa valida impostazione — che ci sembra non dia comunque piena ragione delle diverse vocazioni nel seno della Chiesa —, Scola considera pericoloso « inoltrarsi sulla strada, all'esito improbabile, della costruzione di un "positivo" dello stato laicale di vita » (p. 57).

Su quest'ultimo punto sembra che Scola stia rivedendo in qualche modo la sua posizione, almeno così ci è sembrato a giudicare dalle sue dichiarazioni su « 30 Giorni » del 12.XII.87, quando affermava: « La secolarità è sembrata capace di cogliere la situazione specifica del laico ed il suo compito di porre in relazione intrinseca il dato creaturale con l'evento salvifico ».

Per lo studio della missione gli sembra « suggestiva e legittima » (p. 62) la tesi di Chantraine sulla Chiesa particolare-Chiesa locale, e vede d'inserire l'apostolato dei fedeli laici, personale o associativo che sia, nel movimento di autorealizzazione della Chiesa particolare. « Ogni forma associativa tenderà per sua natura ad essere un riflesso del grande movimento della Chiesa e perciò essa stessa movimento » (p. 65). Non mi sembra comunque del tutto appropriato limitare la Chiesa locale ad un piano puramente organizzativo, e farne cioè « l'insieme di strutture che in questo movimento la Chiesa particolare crea per la sua duplice azione missionaria di evangelizzazione e di inculturazione » (p. 63), come se si lasciasse un po' il « carisma » al « movimento di autorealizzazione della Chiesa ». Rimane sempre comunque l'invito ad approfondire questi temi e non soltanto in vista delle relazioni dei Movimenti con la Chiesa particolare o locale, ma anche per scoprire la partecipazione al movimento spirituale di realizzazione di tutta quanta la Chiesa del cristiano comune che non partecipa a nessun movimento e che è, a pieno diritto, parte viva dell'unica Chiesa ovunque questa si realizzi.

« Unità e pluriformità nella Chiesa » è il tema dell'ottimo articolo di A. Sicari. Dopo aver affermato il duplice principio teologico: « Quello della unità-unicità e quello della pluriformità: il primo è incarnato nella Chiesa universale, il secondo in tutte le Chiese particolari » (p. 68), l'Autore sottolinea la realtà « misteriosa » della Chiesa onde non cadere in argomentazioni di

carattere sociologico o semplicemente organizzativo. Mette chiaramente in luce la deficienza dell'idea di B. Forte sul primato della Chiesa locale, basandosi più su quanto questo autore non dice, che su quello che afferma: « Ma ciò che viene perlomeno sottaciuto, se non negato, è il fatto che *il potere (sacra-potestas) del Vescovo di Roma sulle singole chiese locali fa parte della definizione di Chiesa locale* » (p. 69).

Ottima pure la chiarificazione intorno all'Eucaristia, che non può essere monopolizzata dalla Chiesa locale dando un senso troppo ristretto alla reale « localizzazione eucaristica » e leggendo questa localizzazione anzitutto come « un esistenziale umano » (p. 72). Indica poi i limiti del « principio parrocchiale » (p. 74) dimostrati d'altronde dalla storia della Chiesa. Ricorda successivamente che il principio di pluriformità (sottolinea che è questo un termine chiaramente diverso da « pluralismo », in contrasto con Tillard) « esige il riconoscimento dei doni molteplici dello Spirito » (p. 75).

Sicari conclude sottolineando che « l'armonizzazione di questa nuova pluriformità (Chiese locali e grandi movimenti internazionali) è uno dei compiti più seri che la Chiesa di oggi deve affrontare » (p. 78), e tenta di fissare alcuni punti su cui bisognerebbe decidersi a raggiungere un accordo sincero tra tutti: riconoscimento della diversità dei carismi; incarnazione del proprio carisma nella famiglia diocesana, ecc.

La parte seconda – Laici e movimenti ecclesiali – si apre con le riflessioni di von Balthasar sui movimenti laicali nella Chiesa. Queste riflessioni sono divise a loro volta in due parti, la prima delle quali verte sulla situazione dei movimenti oggi, e la seconda, su questioni riguardanti la spiritualità dei movimenti.

Dopo aver evidenziato l'origine pneumatica dei diversi movimenti nella Chiesa – includendo tra questi anche gli ordini e le congregazioni – ciascuno dei quali tendenti al bene di tutta la Chiesa in quanto « il carisma originario del fondatore non era ordinato alla fondazione di un ordine particolare, ma al rinnovamento dello spirito ecclesiale in genere » (p. 87), von Balthasar sottolinea tre ragioni che a suo giudizio hanno contribuito alla crescita attuale dei movimenti: a) l'abbandono « dell'idea che la perfezione cristiana sarebbe riservata allo stato religioso e che il laico nel mondo dovrebbe accontentarsi di vivere una vita cristiana di secondo ordine » (p. 89) che comporta « che tutti i cristiani sono nello stesso modo chiamati alla santità, quelli che vivono ed agiscono nel mondo come i religiosi ed i sacerdoti, le persone sposate come i celibi » (p. 89); b) l'evoluzione, frutto dell'aggiornamento conciliare, che ha condotto la Chiesa all'affermazione di « un apostolato comune », compito di tutti i membri della Chiesa, e che comporta che « il Concilio si sia rivolto specialmente ai laici ed abbia ricordato la loro posizione più che mai indispensabile di mediatori tra il mondo e la Chiesa » (p. 90); c) il superamento dell'idea che « la Gerarchia fosse essa sola ad avere la responsabilità della missione nel

mondo » (p. 91), il che aveva originato dei raggruppamenti laicali « fortemente dipendenti della Gerarchia », come se non avessero « un carisma loro proprio ».

Essendo sostanzialmente d'accordo con queste prospettive, mi sembra che si potrebbe forse approfondire ulteriormente se la parola « mediatore » sia la più confacente a manifestare la missione evangelizzatrice di ogni cristiano che vive nel mondo, e in che senso si possa distinguere dalla « mediazione » degli altri membri della Chiesa.

Forse manca da parte di von Balthasar il riconoscimento della pienezza cristiana, a tutti i livelli, di ogni cristiano che vive nel mondo, come potrebbero suggerire queste sue parole: « il modello di un laico consigliato in questioni religiose da un sacerdote esperto sarà la regola » (p. 93).

In quest'ottica sembra logico che von Balthasar veda come spinta di ogni movimento spirituale un gruppo di persone che « si impegnano per iscritto ad una vita secondo i consigli evangelici » (p. 88), come a significare che il cristiano comune, logicamente con tutta la grazia di Dio, non sia in grado di essere spina dorsale di un movimento di vita spirituale. (Devo qui chiarire che tra queste persone l'Autore annovera pure i membri della Prelatura personale Opus Dei – che non è un movimento – i quali non si impegnano affatto a vivere i consigli evangelici, né a vivere la loro vita cristiana « secondo lo spirito dei consigli evangelici »).

Ottime, peraltro, le pagine del teologo di Basilea, recentemente scomparso, sul pluralismo, sullo spirito d'infanzia nella vita spirituale, sulla centralità di Cristo in ogni spiritualità cristiana, sulla necessità per l'individuo di sviluppare la propria personalità, il suo autentico « io » – entro il movimento –, sulla carità e la comprensione daiversi tra i movimenti, ecc.

Benedetto Testa analizza tre questioni: l'insegnamento ecclesiologicalo centrale del Vaticano II; la realtà dell'autorealizzazione della Chiesa nel periodo postconciliare; l'apporto dei movimenti alla vita attuale della Chiesa. Nel far ciò mette ovviamente in rilievo l'ecclesiologia di comunione e missione, della quale i movimenti sono una esperienza valida, anche se non esclusiva, né tanto meno, unica.

Tra gli apporti dei movimenti vede « il superamento dell'opposizione o del distacco tra i vari aspetti della vita, tra la fede e la prassi quotidiana » (p. 119), anche se bisogna dire che non è questa una novità cristiana che abbiano scoperto i movimenti. Certo però che seguendo la *Gaudium et spes*, 43, questo distacco era uno dei principali punti da risanare per dare credibilità all'agire cristiano.

Mi è sembrato di vedere una esagerata insistenza sui limiti delle cosiddette « comunità di fede basilari della struttura ecclesiale » (parrocchia e diocesi). Da questa considerazione viene derivata la necessità dei movimenti al fine di adempiere quasi da supplenti, l'essenziale scopo della santificazione dei fedeli:

« La parrocchia... non può compiere il proprio compito e raggiungere lo scopo di evangelizzare, che la sua struttura senz'altro prevede, senza che la grazia ed i carismi dello Spirito suscitino nei suoi membri specifici modi di appartenenza a Cristo ed alla Chiesa, modi concreti e storici con cui lo Spirito rende operativa e viva la partecipazione alla vita divina, ricevuta nel battesimo » (p. 125).

Mi sembra senz'altro giusto affermare – e Testa lo fa servendosi tra l'altro di diverse citazioni del Papa attuale – la ricchezza spirituale dei movimenti, il loro contributo a vivere la Chiesa e ad essere Chiesa; insistere però troppo sulla necessità dell'istituzione di essere vivificata dai movimenti, mi sembra che non sia del tutto esatto.

Valide però le sue ultime righe: « si può dire che i movimenti sono un (certamente non l'unico e ci tengo a sottolinearlo) metodo che ripropone e riproduce le condizioni che rendono possibile e favoriscono per ogni uomo l'avvenimento cristiano, la presenza e la missione della Chiesa dentro la società umana » (p. 139).

F. Follo studia la vocazione alla santità dei fedeli, con particolare riferimento alla partecipazione di ogni cristiano ai tre *munera* di Cristo, e la responsabilità anche questa personale di ciascuno nell'edificare la Chiesa. Mette in risalto l'insegnamento di Giovanni Paolo II su questo tema.

La parte terza – Prospettive pastorali – raccoglie due articoli. Uno di A. Chiasserini sulla storia della teologia pastorale, dagli inizi con Rautenstrauch, fino ai nostri giorni, con la riscoperta della necessità di una fondazione ecclesiologica della Teologia pastorale e con dei brevi accenni a Klostermann, Rahner, Liégé, Spiazzi, Schuster, ecc. L'articolo finisce con un riconoscimento della nuova realtà pastorale dei movimenti, i quali, « sono, con parole di Giovanni Paolo II, un segno della libertà di forme, in cui si realizza l'unica Chiesa » (p. 184).

Chiude il libro un tentativo d'impostazione pratico-pastorale per promuovere la Chiesa tra gli uomini, in una comunione di tutti i carismi della Chiesa e nella Chiesa. « La centralità della persona, il realismo delle condizioni di vita, il superamento di un arido schematismo, aprono la pastorale alla libertà dello Spirito, per operare l'unità della Chiesa » (p. 199).

Per finire, soltanto una considerazione. Trattando dei movimenti, ci è sembrato che gli autori, tranne Biffi, hanno forse voluto mettere in risalto il momento e la vita che permettono al cristiano laico di introdursi nella vita e nella missione della Chiesa. In quest'ottica è stato logicamente evidenziato più fortemente il momento organizzativo sia dell'apostolato che della santità. Ora, essendo ogni battezzato già immerso nella realtà ecclesiale pienamente, sia come comunione che come missione, essendo per ciò ogni cristiano Chiesa egli stesso, forse questa realtà costitutiva e fondamentale è stata un po' troppo trascurata. A mio avviso essa è, e resta, il punto di partenza più valido per la pienezza della comunione e della missione della Chiesa e nella Chiesa.

- DUE STUDI SUL LAICATO: 1) *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, VIII Simposio Internazionale di Teologia dell'Università di Navarra. Edizione diretta da Augusto Sarmiento, Tomás Rincón, José María Yanguas e Antonio Quirós, EUNSA, Pamplona 1987, pp. 1090.
- 2) *Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo* (Teologia del Sacerdozio, 20), AA. Vv., Facoltà di Teologia del Nord della Spagna – Sede di Burgos –, Istituto « Giovanni d'Avila », ed. Aldecoa, Burgos 1987, pp. 743.

La preparazione del recente Sinodo dei Vescovi ha suscitato in Spagna un certo numero di studi, tra i quali si trovano i due volumi che ora presentiamo. Entrambi contengono i simposi che si sono svolti lo scorso anno nelle Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra ed in quella del Nord di Spagna (sede di Burgos).

Nel caso dell'Università di Navarra, il libro contiene le conferenze, sessioni di lavoro e comunicazioni dell'VIII Simposio Internazionale di Teologia, del quale è giusto mettere in rilievo, oltre alla collaborazione della Facoltà di Diritto Canonico, la partecipazione di una settimana di professori di varie università e Paesi. Prima di tutto si trascrive, insieme alle parole pronunciate nell'atto di apertura dal decano della Facoltà, dall'Arcivescovo della diocesi e dal Rettore dell'Università, il discorso inviato da mons. Alvaro del Portillo, Prelato dell'Opus Dei e Gran Cancelliere dell'Università, che è stato letto dal prof. Illanes, decano della Facoltà di Teologia.

Il Simposio era strutturato in 3 parti: nella prima parte sono state inquadrate le prospettive teologiche di fondo.

Il prof. G. Cottier (*La Iglesia en el mundo*, pp. 49-69) ha impostato questa prima parte sotto il profilo del mondo e delle realtà temporali, in cui i laici sono chiamati a disimpegnare la loro missione (cfr. LG, 31). Partendo dalla considerazione della Chiesa come sacramento dell'unità del genere umano, e facendo il necessario riferimento all'elemento scritturistico, che offre la base per dilucidare i sensi della nozione di mondo e la sua relazione con la Chiesa, il prof. Cottier è giunto alla conclusione che la storia umana e il Regno di Cristo hanno finalità distinte, sebbene il mondo abbia bisogno della grazia sanante per « recuperare l'autenticità della creazione, delle energie della vita divina » (p. 61).

La « santificazione del mondo » come compito dei cristiani implica, secondo Cottier, rispetto alla dinamica delle realtà terrene, da una parte l'« istanza critica della fede » – tanto dal punto di vista spirituale, quanto dalla prospettiva dell'« influsso rettificatore, purificatore e vivificatore del Vangelo » (p. 65), che corrisponderà a seconda dei casi, « ora alla Chiesa in quanto tale, ora al singolo cristiano che agisce sotto la propria responsabilità » (p. 66) –, e, d'altra

parte, un lavoro culturale; in conclusione, si tratta di criticare un concetto di mondo che riduce l'uomo alla sua mera dimensione tecnica, e che considera l'attività tecnica in quanto tale la fonte del senso dell'esistenza umana. Perciò c'è bisogno di un'autentica cultura volta ad approfondire o a riscoprire la verità dell'uomo. In altre parole, nel rapporto tra Chiesa e mondo l'evangelizzazione dell'intelligenza occupa un posto di primo piano (cfr. pp. 69 ss.).

La seconda conferenza è stata tenuta dal professor Pedro Rodríguez (*La identidad teológica del laico*, pp. 71-111), che ha cominciato col segnalare l'urgenza di una corretta chiarificazione della teologia del laicato. Se la figura del *christifidelis* traduce quel che è stato chiamato « il comune denominatore » della vocazione cristiana – ha detto –, questa figura non esprime ancora quel che è specificamente proprio del laico, anche se apporta un primo fondamento all'originaria struttura sacramentale della Chiesa, rappresentata dal binomio « fedeliministri » (p. 81). Neanche la nozione canonica – con il suo carattere « eminentemente » negativo – si mostra, a detta del relatore, sufficiente a chiarire la posizione strutturale del laico nella Chiesa. Si rende necessario, prosegue P. Rodríguez, il ricorso alla teologia del carisma nella sua accezione tecnica, che esprime la seconda dimensione della struttura originaria della Chiesa, composta da tre elementi strutturali: fedeli, ministri e carismi. Nella sua forma storica permanente questa struttura può essere definita già come la struttura fondamentale, e « manifesta tre condizioni permanenti: ministri, laici e religiosi, ciascuna col suo *proprium* al momento di realizzare l'esistenza cristiana e la missione della Chiesa » (p. 93).

Per una corretta comprensione della nozione teologica di laico, il relatore considera imprescindibile lo studio delle relazioni della Chiesa col mondo. Il mondo, afferma, entra nella missione della Chiesa (cfr. LG, 5. 7; GS, 40. 42; AA, 5), per cui si può parlare *teologicamente* di una « secolarità generale » della Chiesa. Ebbene, nella Chiesa la posizione propria e peculiare del laico « prende origine da un carisma dello Spirito, per il quale il Signore dona al fedele battezzato come missione propria *in Ecclesia* la santificazione *ab intra* della situazione e della dinamica *in mundo* nella quale si trova inserito » (p. 98), carisma che viene chiamato « secolarità » in senso stretto, ponendosi in relazione con la *Lumen gentium*, 33. Il prof. Rodríguez trova i fondamenti di questa prospettiva già nella *Lumen gentium*, 31 (« L'indole secolare è propria e caratteristica dei laici »): « "Secolarità" è il termine ormai classico di cui l'espressione latina "indoles saecularis" è una traduzione » (p. 101).

P. Rodríguez intende la secolarità come una realtà teologica e non come un dato sociologico, e rafforza la sua tesi con le dichiarazioni di Giovanni Paolo II ai membri della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, 19-5-1984 (in AAS 76 (1984) 784), e con i *Lineamenta*, n. 9. In questo stesso senso si è espresso recentemente il Segretario Speciale, in un articolo che riassume gli apporti dell'Assemblea Sinodale. Riferendosi alla chiamata universale alla santi-

tà, il P. Eyt commenta: « I cristiani laici (*christifideles laici*) sono senza dubbio chiamati ad un itinerario particolare di santità. Vivono questa vocazione a partire dalle situazioni e dai compiti che sono i loro nel mondo: matrimonio e famiglia, professione, impegni socio-politici, cultura, ecc. È dall'interno del mondo (*velut ab intra*) che animano secondo il Vangelo le strutture e i dinamismi della storia. Il carattere « secolare » (*indoles saecularis*) della vocazione e della missione dei laici è di indole propriamente teologica e non solamente sociologica » (P. EYT, *La VII assemblée ordinaire du Synode des évêques* in NRT 110 (1988) 3-15; la frase citata è a p. 8). Si noti come questo stesso autore citi, a piè pagina, insieme a LG 31 e a AA 2, l'articolo di P. Rodríguez che stiamo commentando, con altri studi di J. Herranz, W. Kasper e G. Chantaine.

Da quanto esposto, il prof. Rodríguez trae tre conseguenze teologico-pastorali: in primo luogo, l'« autonomia delle realtà terrene » (GS 36), che viene come salvaguardata dal carisma dei laici, nell'« osservanza attenta della dottrina del Magistero » (GS 43); in secondo luogo, una « esistenza cristiana laicale » che comprende e configura, per i laici, il loro modo proprio di evangelizzare e di fare apostolato, la loro vita di pietà e devozioni, la loro partecipazione alla liturgia, il loro possibile disimpegno di uffici ecclesiastici, ecc.; in terzo luogo, P. Rodríguez propone una concezione propriamente « ecclesiale » e non « ecclesiastica » o clericale della missione dei laici nella Chiesa. In questo senso fa notare che le associazioni di laici nascono dalla loro *libertas in Ecclesia*, ma non « donano » il carattere di « laici » ai fedeli che vi si iscrivono (cfr. p. 109).

La seconda sessione è ruotata attorno ad aspetti più concreti, anche se anch'essi fondamentali.

Il prof. Gaetano Lo Castro (*La misión cristiana del laico*, pp. 441-463) ha esposto, dal punto di vista canonico, l'antropologia concreta che è richiesta da una corretta visione dei rapporti Chiesa-mondo, percorrendo il cammino dell'affermazione del valore santificatore delle realtà terrene come vocazione propria del laico; quest'impostazione è stata consolidata, secondo il relatore, dal decreto *Apostolicam actuositatem* e dalla Cost. *Gaudium et spes*: « Il compito di santificazione proprio della Chiesa e, in modo specifico, dei laici, che si muovono nell'ordine temporale, non può essere inteso d'ora in avanti come estrinseco al mondo, poiché esso non consiste nel condurre o nel ridurre la dimensione temporale a quella spirituale; ma deve essere inteso come interno, intrinseco all'ordine temporale, giacché è questo stesso che, animato e vissuto secondo il disegno di Dio di cui è espressione, conduce direttamente a Lui » (p. 453).

Dopo aver criticato alcune dottrine preconiliari sui laici (concretamente, alcune teorie di Y. Congar, U. von Balthasar e K. Rahner), Lo Castro interpreta il canone 225 alla luce degli insegnamenti conciliari, criticando la dottrina teologica che attribuisce la missione propria dei laici a tutta la Chiesa. La sua opinione è che l'equivoco nasca dall'identificazione del « laico » col « fedele »

– equivoco segnalato il giorno prima da P. Rodríguez –; una tale identificazione indebolirebbe la diversità *ontologica* – estranea a qualsiasi impostazione dualistica – di membri della Chiesa (cfr. p. 462).

La relazione del prof. N. Lobkowicz (*El cristiano y la política*, pp. 465-480), si trova in stretta relazione con questa problematica. Secondo lui, l'attività politica appare all'interno della vocazione specifica dei laici, che si estende a tutto ciò che è temporale, anche se non tutto ciò che è temporale sia politica. Secondo la sua opinione, il nocciolo della questione sta nel rapporto tra pluralismo socio-politico ed esigenze cristiane. Per prima cosa, il cristiano deve distinguere tra « questioni empiriche e questioni di principio », cioè tra ciò che è opinabile e ciò che non lo è; in secondo luogo, nella pluralità di opzioni deve astenersi dalla pretesa di rappresentare la Chiesa. Lobkowicz conclude che i cristiani non devono ritrarsi dalla politica per paura di « sporcarsi le mani »; ma anzi, devono prendere coscienza della loro responsabilità di fronte a Dio, il che li porterà a formarsi per poter difendere i valori fondamentali anche contro la maggioranza.

Proprio della formazione dei laici per la loro missione ha trattato il prof. Javier Hervada, (*Misión laical y formación*, pp. 481-495). La formazione, per Hervada, « è prima di tutto un tema proprio del fedele, perché affonda le sue radici in due aspetti fondamentali della condizione di fedele: la santità personale in ciascuno dei suoi gradi e la partecipazione attiva per il raggiungimento del fine della Chiesa » (p. 483). Questa formazione deve essere massimalista, perché la vocazione alla santità è comune a tutti i fedeli anche se di fatto non tutti la raggiungono; in questo senso la Chiesa deve creare strutture perché il popolo cristiano prenda coscienza della sua vocazione. D'altra parte, deve comprendere quattro dimensioni: formazione dottrinale (educazione nella fede), ascetica (educazione alle virtù e alla vita cristiana), formazione all'apostolato e formazione professionale. Quest'ultima, considerata come formazione « secolare », si deve ricevere nelle strutture secolari, anche se deve essere promossa dalla Chiesa.

Infine, dal punto di vista del Diritto Canonico, J. Hervada afferma che come dovere giuridico il dovere di formarsi è condizionale (generico), a differenza del dovere morale. In quanto diritto fondamentale dei fedeli (canone 217), la formazione è esigibile da ogni battezzato, ed il dovere corrispondente ricade sui genitori o tutori, sulla scuola e sull'organizzazione ecclesiastica. In quanto ai pastori sacri, viene sottolineato il criterio della sollecitudine per le necessità concrete dei fedeli.

La terza ed ultima giornata è stata dedicata a riflettere sul lavoro e sulla chiamata universale alla santità, aspetti chiave per qualsiasi teologia del laicato.

La relazione del prof. Ibañez-Martín (*La actividad humana: trabajo y redención*, pp. 787-802) ha trattato del lavoro. Per un cristiano, ha segnalato il relatore, il senso del lavoro deve essere scoperto prima di tutto smascherando i possibili travisamenti: il lavoro non è semplicemente unito al problema della

sussistenza, perché presenta anche profondi valori antropologici; d'altra parte, lo sforzo del lavoratore è diverso dallo sforzo del giocatore; in ultima analisi, nel lavoro si esprime sempre la trascendenza dell'uomo. Ibañez-Martín pensa che oggi ci troviamo in condizioni migliori di un tempo per poter rispondere alla domanda sul senso umano del lavoro. E la risposta deve passare necessariamente attraverso il significato del lavoro professionale che, in senso ampio, si caratterizza per l'efficacia rispetto al bene comune, per la dedicazione assidua che richiede e per il suo inserimento nella struttura economica del paese. Proprio questo è il lavoro che viene richiesto ai laici cristiani: un lavoro che sia efficace dal punto di vista sociale, e che nello stesso tempo lasci « un fondo di santità ».

La sesta ed ultima conferenza è stata presentata dal prof. J.L. Illanes, decano della Facoltà di Teologia, che avrebbe partecipato in qualità di perito al Sinodo dei Vescovi (*Llamada a la santidad y radicalismo cristiano*, pp. 803-824).

Il prof. Illanes parte dalla chiamata universale alla santità per approdare ad un'impostazione ecclesiologicala che ci permetta di domandarci quali siano le implicazioni strutturali di questa chiamata rispetto alla configurazione della comunità ecclesiale. Per illustrare la sua posizione il prof. Illanes descrive l'itinerario storico-teologico che ha condotto dai consigli evangelici alla formulazione di un integralismo cristiano, segnalando le insufficienze dei tentativi operati da J.M. Tillard e da T. Matura, che partendo da una prospettiva esclusivamente o predominantemente etico-spirituale, si erano visti costretti o a dividere i cristiani in categorie, o ad escludere la pluralità di vocazioni e la loro ordinazione alla santità. La soluzione deve essere ricercata, secondo J.L. Illanes, nel considerare la Chiesa come comunità *organice exstructa*, il che permette di comprendere che « ogni vocazione viene definita dalla missione che conferisce, dalla particolare concrezione che dà a questa partecipazione alla missione della Chiesa che è connaturale al cristiano » (p. 819).

Secondo il prof. Illanes, il radicalismo evangelico ha una vera e propria portata universale, e si realizza diversificandosi nelle varie condizioni di vita del cristiano, senza che nessuna di esse possa essere presa né come punto di partenza, né come modello o punto di riferimento per le altre. Ciò non vuol dire che le vocazioni cristiane costituiscano dei compartimenti stagni, dato che si comportano piuttosto come le membra di uno stesso corpo, quello di Cristo. Di qui lo stimolo e l'armonia reciproci. Infine il relatore ricorda i fattori che hanno condotto all'affermazione del valore insostituibile della vocazione laicale, e la sua connessione con la sostanza del cristianesimo: « Se la Chiesa oggi riconosce senza alcuna vacillazione il valore della vocazione laicale, fino al punto di essere cosciente che è su di essa che si gioca la sua missione ed il suo compito, nello stesso tempo riconosce che non c'è né ci può essere presenza e azione cristiana senza santità » (p. 824). Riteniamo che quest'affermazione di J.L. Illanes riassume ed unifichi in un certo modo tutto ciò che era stato esposto dai relatori

anteriori, e può essere posta in stretta relazione con le proposizioni finali dell'Assemblea Sinodale, soprattutto con i nn. 3-5, in cui si parla della secolarità come dell'aspetto specifico della vocazione laicale e della santità come prima dimensione della vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo.

I lavori di questo VIII Simposio si sono conclusi con la conferenza del Segretario Generale del Sinodo, mons. Jan P. Schotte. Dopo aver ricordato le caratteristiche dell'Istituzione sinodale e le linee stabilite dalla II Assemblea Generale straordinaria (1985), ha posto in rilievo la felice coincidenza del Sinodo con l'Anno Mariano. Si è riferito in seguito alla missione della Chiesa rispetto al mondo e alla partecipazione essenziale dei laici a questa missione, segnalando che questi stessi temi apparivano nell'ordine del giorno dell'allora imminente Sinodo. Riassumendo, sulla base dei Sacramenti e poggiando sulla vita e l'attività delle missioni divine i laici partecipano, come tutti i fedeli, dei tre « *munera* » di Cristo. La loro partecipazione alla missione della Chiesa si realizza inoltre secondo una duplice coordinata: la costruzione della Chiesa e l'impegno per far penetrare i valori cristiani di salvezza nelle realtà del mondo (pp. 1067-1081).

\* \* \*

La pubblicazione presentata dalla Facoltà di Teologia di Burgos consta di 16 relazioni e comunicazioni, i cui titoli e principali suddivisioni si trovano nell'indice. Leggendolo si acquisiscono gli elementi utili per farsi un'idea delle linee che possono essere considerate – a livello implicito – dominanti nell'insieme.

Si parte dai fondamenti cristologici ed ecclesologici di una teologia e definizione del laico (A. Antón), e si prosegue con la secolarità come elemento specificatore della condizione laicale (J.L. Illanes), senza tralasciare l'aspetto della spiritualità (A. Fernández). Dal punto di vista della terminologia della Chiesa primitiva, cfr. il lavoro di M. Guerra; R. Berzosa si colloca nella prospettiva del Sinodo Straordinario del 1985). D'altra parte, l'inserimento del laicato nel mistero di Cristo non si capirebbe pienamente senza un'adeguata comprensione della relazione tra Gerarchia e laicato (A. Bandera), e degli aspetti concreti di questa relazione, come il binomio sacerdozio comune – sacerdozio ministeriale (A. Alvarez-Suárez); la questione dei ministeri (P. Tena); l'unità parola-sacramento (cfr. lo studio di J.A. Goenaga); la donna e il problema della sua relazione con i ministeri (cfr. le pagine che M. Guerra dedica a questo tema).

In ultimo, si può considerare che la spiritualità che emana da questa comprensione deve essere vissuta specialmente dai laici, testimoni di Gesù Cristo con fatti e parole (R. Blázquez), nelle strutture temporali – il laico nella famiglia (V. García Hoz); il laico e la cultura (G. García Cantero); i laici e la giustizia (E. Hernando); i laici e l'impegno per gli emarginati (A. Bravo) –, per realizzare nel mondo la parte della missione della Chiesa che corrisponde loro.

Commenteremo soltanto alcune tra le conferenze più significative.

Il prof. Antón (pp. 97-162) difende la tesi che la teologia del laicato debba gravitare « nell'ordine *ontologico* e non sulla sua indole "secolare", che è – afferma – un dato piuttosto di ordine *tipologico e socio-ecclesiale* » (pp. 100 ss.). La sua relazione si articola in due parti. Nella prima vengono presentati quelli che l'autore considera tre tentativi di definire l'identità del laico. La seconda parte – di gran lunga più ampia – vuol essere un'analisi teologico-ecclesiológica delle tre vie indicate.

In primo luogo, la « via della teologia del laico » (pp. 104 ss.), sviluppata nei due decenni anteriori al Concilio, rispondeva, secondo lui, alla lotta che dovette sostenere il laicato per conquistare il posto e la funzione che gli corrispondeva in seno alla comunità ecclesiale. D'altra parte, era necessario escludere la giustapposizione tra i due ordini – creazione-redenzione, storia umana-cristianesimo, Chiesa-mondo –, giustapposizione che fu risolta con la *Gaudium et spes*. Questo documento, per A. Antón, significa il superamento del presupposto, stabilito nella *Lumen gentium*, di una secolarità come valore in sé, tale da contrapporre i laici ai cristiani ordinati e ai religiosi (cfr. soprattutto pp. 122 ss.). Per fondare la sua posizione, l'autore rinvia a G. Colombo, *La teologia del laicato: Bilancio di una vicenda storica*, in *I laici nella Chiesa*, Torino, 1986.

Il tentativo della « Teologia dei ministeri » (cfr. pp. 125 ss.), intrapreso principalmente da Congar all'inizio degli anni settanta, è visto dal prof. Antón come altrettanto insufficiente per una definizione del laicato, in quanto che questa teologia « concerne (...) l'intera comunità e non vediamo come possa specificare i laici » (p. 134), oltre al fatto che favorirebbe la costituzione di un laicato *clericale*.

A. Antón sceglie una terza via, o « via della teologia del cristiano » (pp. 136 ss.). Rifacendosi ad una fondamentazione antropologica e cristologica (pp. 137 ss.) trova le basi ecclesiológicas nella considerazione della Chiesa come mistero (pp. 143 ss.), come comunione (pp. 145 ss.), e come Popolo di Dio (pp. 151 ss.). In un ordine più concreto, segnala inoltre il principio di « uguaglianza e distinzione » tra i *christifideles*, il binomio sacerdozio comune – sacerdozio ministeriale, e la partecipazione alla triplice funzione di Cristo, partecipazione che si collega ai diritti e doveri dei fedeli (cfr. pp. 155-170). Il relatore conclude sottolineando che la « teologia del cristiano » non vuole soppiantare le due altre vie per la definizione di « laico », ma evidenziare l'essenziale riferimento del cristiano a Cristo.

La posizione di A. Antón si oppone perciò, in certo modo, alle tesi di Pedro Rodríguez e della maggior parte degli altri studiosi partecipanti al Simposio di cui si è parlato prima. Per Antón, la secolarità è propria di tutta la Chiesa, mentre la missione specifica dei laici dovrebbe essere vista in relazione alla loro capacità di svolgere determinate cariche ecclesiastiche (cfr. p. 128).

Da parte sua, il prof. J.L. Illanes (cfr. pp. 227-300) si centra direttamente sullo sviluppo della nozione stessa di secolarità. Se in una prima tappa – intorno agli anni cinquanta – la secolarità, intesa come presenza nel mondo, come responsabilità e missione cristiana rispetto alle attività e realtà secolari, sarebbe servita a sottolineare la positività cristiana della vocazione laicale, a partire dagli anni sessanta il fulcro della discussione teologica sarebbe diventato il binomio secolarizzazione-secolarismo. Nell'ultima tappa si vede la secolarità come patrimonio di tutta la Chiesa, fino al punto che alcuni arrivano a negare che essa possa costituire il fondamento specifico della condizione laicale. Quest'ultima visione ha inizio già con la « teologia dei ministeri ».

Tuttavia, come segnala l'autore, il laicato appare nel Concilio sempre in relazione con la secolarità, intendendo la secolarità non semplicemente come una nota ambientale o descrittiva, ma come una nota positivamente e propriamente teologica. Pensare che il linguaggio scelto dalla *Lumen gentium*, per il suo carattere « tipologico », debba essere considerato come privo di significato teologico, equivarrebbe – osserva Illanes – ad un'incomprensione delle relazioni Chiesa-mondo, che è proprio il punto nodale da chiarire. Secondo l'opinione del relatore, il Concilio ha affermato con chiarezza che l'instaurazione dell'ordine temporale appartiene alla missione della Chiesa, ma non è arrivato a strutturare integralmente tutti gli elementi del problema, nonostante gli equilibrati tentativi che si riflettono in alcuni numeri della *Gaudium et spes* (cfr. concretamente i nn. 38 e 93). Comunque, « i testi conciliari permettono (...) di parlare di secolarità della Chiesa, e di farlo in un doppio senso, secondo il duplice significato, cosmico e storico-culturale, che può assumere la parola "mondo": in quanto nella Chiesa si annuncia e partecipa il fine o meta verso la quale l'universo intero si cammina, e in quanto essa, la Chiesa, ha una responsabilità rispetto alle realtà secolari o temporali » (p. 291). L'autore segnala che la strutturazione di questa dottrina sarebbe iniziata con la *Evangelii nuntiandi*, nn. 25 e seguenti.

Tre osservazioni concludono l'esposizione: in primo luogo, Illanes fa rilevare che l'espressione « cristiani comuni », applicata ai laici, denota come « l'atteggiamento cristiano spontaneo, primo ed in un certo senso basilare è il vivere in Cristo e per Cristo dell'esistere umano » (p. 298). In secondo luogo, secolarità del laico e secolarità della Chiesa sono realtà complementari, dato che la secolarità dei laici consiste « proprio nel rivelare al mondo il suo destino e nel condurlo alla perfezione del suo interno stesso, cioè, in e attraverso la dedicazione ai compiti e alle attività secolari » (p. 299). Infine, la missione specifica del laico è resa possibile dalla sua condizione cristiana, pur non identificandosi con essa – come, secondo quanto visto, si potrebbe dedurre dalla tesi di A. Antón –; perciò « laicità, secolarità e partecipazione al vivere ecclesiale non sono dimensioni che si oppongono, ma anzi che si reclamano e sono chiamate ad armonizzarsi nell'esistere di ogni cristiano corrente » (p. 300).

L'ultima conferenza alla quale ci riferiremo è quella del prof. Armando Bandera (cfr. pp. 303-419). La Chiesa può essere compresa, secondo quest'autore, soltanto a partire dal suo carattere di mistero di comunione e servizio, che le conferisce una struttura di comunione-missione. Il mistero non solo è perpetuato e trasmesso dalla Chiesa, ma anche cresce e progredisce; un progresso che il P. Bandera concepisce soprattutto come progresso in e per la santità. La seconda parte della relazione è dedicata alla presidenza *nella* comunità. La relazione presidenziale possiede, secondo l'autore, una configurazione pastorale che comprende tanto la carità quanto la guida del sacro Magistero ed il suo giudizio sull'autenticità dei carismi (cfr. pp. 378-392).

Dopo aver studiato il *sensus fidei* (cfr. pp. 393 ss.), Bandera propone una relazione tra gerarchia e laici « così connaturale come l'ordine esistente tra i sacramenti » (p. 405), ma tenendo in conto che ciò che è istituzionale nella Chiesa si trova non tanto nella gerarchia quanto nei fedeli, e che la carità deve essere considerata come la virtù *strutturante* per eccellenza. Per terminare, si segnalano due limiti della presidenza (cfr. pp. 415 ss.): la libertà dei laici – e la loro competenza – nell'ambito temporale, ed il rispetto del pluralismo nello stesso ordine temporale; se si può dire che « ciò che è specifico del laico (...) è l'articolazione tra l'ambito salvifico e quello secolare, per ottenere che il primo penetri nel secondo » (p. 419), la vera questione di fondo è la distinzione e l'armonica integrazione tra l'ordine della fede e quello della ragione. Tutto ciò, indica il prof. Bandera, implica il riconoscimento della consistenza propria del mondo secolare (cfr. *Ibidem*). Il prof. Bandera si unisce quindi all'opinione – che ci sembra più corretta e concorde con il Concilio – di quanti affermano che la secolarità è la nota specifica dei laici, senza perdere di vista l'ampio orizzonte che la teologia del laicato ha ancora davanti.

R. Pellitero

CARLOS CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA (Colección Teológica, n. 54), Pamplona 1987, pp. 232.

Carlos Cardona vuol essere – a mio avviso riuscendo nell'intento – un filosofo delle cose ultime, un ricercatore di quelle ragioni profonde che svelano la realtà, insomma un metafisico, come risulta evidente anche dai titoli di alcune delle sue opere: *Metafísica del bien común* (1966), *Metafísica de la opción intelectual* (2 ed.: 1973), e da questa che ora presentiamo.

L'origine del libro, spiega l'autore (p. 25), è lontana: risale a conversazioni filosofiche intrattenute a Roma con un piccolo gruppo di professori universitari, in cui il soggetto di studio era la *Quaestio disputata De Malo*. Allora si propose di preparare un libro sul tema del male. Evidentemente il trattare il male dal punto di vista metafisico non poteva non essere preceduto dallo studio

del bene, poiché il male non è che la sua privazione. A sua volta, lo studio del bene richiedeva di approfondire i grandi temi che lo configurano: l'agire, il rapporto con Dio, la persona, la libertà, l'amore, l'ordine morale. Tutto ciò ha comportato una lunga riflessione sotto la guida di San Tommaso d'Aquino: non è tuttavia un'esposizione del pensiero dell'Angelico Dottore, ma la ricerca della verità sul bene e sul male, con l'aiuto dell'Aquinate e di altri grandi pensatori cristiani, per arrivare così a una penetrante visione dell'agire umano in rapporto all'Assoluto: una vera e profonda metafisica del bene e del male.

Giovanni Paolo II, in un discorso parzialmente riportato nell'epilogo del libro (pp. 231-232), diceva: « È necessario che la riflessione etica si fondi e si radichi sempre più profondamente su una vera antropologia e questa, ultimamente, su quella metafisica della creazione che è al centro di ogni pensare cristiano. La crisi dell'etica è il "test" più evidente della crisi dell'antropologia, crisi dovuta a sua volta al rifiuto di un pensare veramente metafisico. Separare questi tre momenti – quello etico, quello antropologico, quello metafisico – è un gravissimo errore. E la storia della cultura contemporanea lo ha tragicamente dimostrato » (Discorso al Congresso Internazionale di Teologia Morale, 10-IV-1986, n. 4). Il fondamento metafisico dell'etica è lo scopo del presente studio poiché, come ricorda l'autore, l'etica senza la metafisica è divenuta moralismo legale (per quanto riguarda l'essenza) o casistica (per quanto riguarda l'esistenza) (p. 212).

Il libro ha inizio con una prefazione di C. Fabro, scritta con l'abituale profondità ed erudizione (pp. 13-24). Il primo capitolo tratta dell'essere e dell'azione; l'autore è molto chiaro fin dall'inizio: l'aver trascurato il concetto di *actus essendi*, come era inteso da Tommaso d'Aquino, è la causa dell'inesorabile degradazione metafisica ed etica, poiché la perdita della nozione dell'essere come atto, rende incomprendibile l'agire come atto della persona. In una visione essenzialista, dove l'esistenza è mero *factum*, anche l'agire sarà un'essenza peculiare messa in esistenza da una causa estrinseca; ci troviamo molto vicini a perdere la libertà, e a fare di Dio l'unico responsabile delle azioni umane. All'estremo opposto esistenzialista, l'agire viene ipostatizzato, e considerato come creatore del proprio essere; in questo modo Dio risulterebbe superfluo (p. 29). Al contrario, la nozione metafisica di *esse* e la sua articolazione mediante il concetto di partecipazione trascendentale, permettono di recuperare l'unità dell'ente e del suo dinamismo intrinseco (p. 43), e di capire come la perfezione delle cose avvenga attraverso le loro operazioni.

Ma non basta l'operazione: l'operare è perfetto quando è ordinato al fine, ordine che si basa sulla relazione della creatura al Creatore. Tale relazione è l'oggetto del secondo capitolo, che presenta un profondo studio metafisico sulla natura della *relazione – esse ad aliquid –*. Certamente l'approfondimento filosofico, in senso tecnico e riflesso, si pone in continuità con il sapere spontaneo e volgare della *relazione*; senza essere in contraddizione con questo, lo

studio scientifico fa scorgere nuovi lumi, che evidenziano ancor più la dignità della persona quando realizza il bene morale propostogli dal Creatore; questa è la perfezione decisiva della creatura libera, la più alta perfezione partecipata: l'unione di amicizia con Dio, avere con Lui lo stesso volere e non volere, la reciprocità dell'amore (p. 66).

Il capitolo seguente, dedicato alla persona, ricorda come l'oblio dell'essere – lamentato da Heidegger, ma neppure da questi ritrovato – è stata la causa dello sviamento dell'attenzione dalla persona nelle filosofie che riducono la metafisica alla logica; come conseguenza teoretico-pratica, si è giunti alla dissoluzione panenteistica dell'uomo nel Progresso, nella Razza, nello Stato, nel Partito... Non c'è altro modo di fondare filosoficamente il valore della persona che recuperare la metafisica dell'essere (p. 85): così, ognuno sarà considerato come « una persona di fronte a Dio »; inoltre, l'autonomia personale dell'atto di essere sorregge l'autonomia del suo agire, cioè la libertà. In questo modo si arriva al capitolo « Essere e libertà »: al giorno d'oggi alcuni lottano per la libertà, molti ne parlano, tutti la cercano, ma purtroppo pochi sanno cosa sia veramente, quale sia il suo fondamento; assistiamo così a una grande falsificazione della libertà che, in parte, vanifica le lotte, gli sforzi e le ricerche suddette.

Segue un bellissimo capitolo dedicato all'amore, che è l'atto proprio della libertà. Certamente non è un atto irrazionale, e ha bisogno dell'intelligenza: l'agire umano è al contempo e inseparabilmente conoscitivo e volitivo; ma l'aspetto motore iniziale e l'aspetto perfettivo finale dell'atto umano si trovano nell'amore: l'amore è la vita dello spirito, e per la stessa ragione, il disamore (l'egolatria) sarà la sua malattia mortale, con conseguenze pure nel campo conoscitivo (p. 118). Anche Dio è amore e, nella sua immutabilità, non è indifferente al nostro amore; per questo motivo Gli « dolgono » i nostri peccati, poiché amore significa una certa trasformazione (prendere la forma altrui) dell'amante nell'amato, comporta unione di amicizia, comunione di beni e di scopi; così l'amante cerca primariamente il bene dell'amato, e tutto ciò che fa o soffre per questi gli causa autentico diletto (p. 124).

L'amore, dunque, non è egoismo né indifferenza; comporta un cammino, un'ordinamento (capitolo VI), che deve essere proposto all'intelligenza e liberamente accettato: è ciò che si chiama legge. Ai nostri giorni la legge non gode di popolarità: il motivo risiede nell'aver voluto rifondarla senza tener conto dell'amore di Dio e della libertà dell'uomo; da un lato, prescindere dell'autentica libertà umana (che è autentica, ma limitata) significa sfociare in un asfissiante moralismo legalista o in una deliquescente spontaneità temporalista; d'altro canto, se si prescinde da Dio l'unica forza della legge resta la coazione: fisica, psicologica, economico-sociale. Ben altro è la legge – amore imperativo e indicativo –, che insegna a fare di ogni cosa un atto di amore: l'orazione e il lavoro, la famiglia e l'amicizia, la convivenza e lo svago, il benessere e la penuria accettata, la gioia e il dolore, insomma l'intera vita (pp. 144-145).

Il capitolo VII, il più lungo, è dedicato al male: causa, soggetto, negatività, ecc., del male. L'autore si dilunga con insistenza sull'aspetto etico: il peccato come unico male autentico e fonte dei diversi mali; e, conseguentemente, l'inintelligibilità del male quando si perde il senso della libertà e della vita morale. Benché l'autore parli del « problema del male », gli piace mettere la parola « problema » tra virgolette, perché più che risolvere un problema, si tratta in questo caso di individuare il significato del male e del dolore: questi ci ricordano la nostra limitatezza, il fatto che non siamo autosufficienti né assoluti, che la nostra vita è un controsenso se la si vede soltanto nella sua dimensione immanente e si dimentica la dimensione trascendente, la relazione a Dio. Il dolore – fisico o morale che sia – esige una nostra risposta di amore – poiché supera l'istinto immediato del benessere –, amore a Dio e agli altri (pp. 174-175). Inoltre, non si può confondere male di colpa e male di pena: il peccato non è le sue « conseguenze », perciò la liberazione dalle conseguenze, l'autentica liberazione umana e cristiana, non può che cominciare dalla liberazione etica di ogni persona (p. 181).

Nel capitolo VIII vengono approfonditi alcuni temi, visti alla luce della crisi moderna: crisi nella società, crisi nel pensiero – nella verità –, crisi nella libertà. Perso il fondamento della verità e della libertà, il percorso è quasi obbligato: immanenza, agnosticismo, storicismo, materialismo, indifferentismo edonistico. Si può dire che la libertà umana gira irragionevolmente attorno a se stessa, in un'inutile ed incessante ricerca dell'uomo; ricerca impossibile senza Dio, perché è in Lui che si trova la nostra identità (p. 207).

Come punto finale di questo tentativo di illustrare le basi metafisiche del bene e del male, troviamo un capitolo sulle virtù cardinali: la virtù è quell'energia e disposizione al meglio, che rende buono l'uomo e il suo agire, che facilita le opere dell'amore secondo diverse modalità.

Il libro recensito non è un'opera di teologia, bensì un lavoro rigorosamente filosofico. I riferimenti soprannaturali e prettamente cristiani – indica lo stesso autore (p. 26) – non vengono addotti come dimostrativi, ma come fatti essenziali, che una rigorosa metafisica non può dimenticare. Tuttavia, benché l'argomentazione sia di stretta ragione naturale, ci troviamo di fronte ad una filosofia di ispirazione cristiana, indispensabile per un saldo fondamento della teologia. Risulta quindi molto opportuna l'inclusione di tale opera in una Collana Teologica.

E. Colom Costa

AA. VV., *La pace: sfida all'Università Cattolica*, a cura di F. Biffi, Ed. Herder - FIUC, Roma 1988, pp. 914.

« È ormai un dato di fatto che la pace forma un interesse di primo grado, un'aspirazione comune, un ideale degno dell'umanità padrona di sé e del mondo; la pace è una esigenza insopprimibile nella presente e ancora di più, futura,

visione dell'uomo e dell'umanità. Infatti la pace è una legge fondamentale per la circolazione del pensiero, per l'incontro delle culture, per l'interscambio dell'arte e per l'equa distribuzione dei beni economici; più che mai la pace è necessaria non solo per mantenere le conquiste raggiunte dalla prismatica capacità creativa del genere umano, ma anche e soprattutto perché l'umanità possa raggiungere altre conquiste rispondenti alle sue doti spirituali e morali, nonché alle sue inventive scientifiche e tecnologiche » (B. Hönings, p. 21). Ciò spiega l'accoglienza favorevole che trovò la proclamazione, da parte dell'ONU, del 1986 ad anno internazionale della pace; gli studi, i simposi, le riunioni e le iniziative di ogni genere si sono moltiplicate; e non soltanto con lo scopo di conoscere e far conoscere il valore della pace, ma – soprattutto – per cercare di mettere in pratica, a tutti i livelli, il bene della pace. Forse qualcuno dirà che non sono di molto diminuiti i conflitti, le guerre, la violenza; ma neanche va dimenticata una maggiore consapevolezza e sensibilità, un impegno concreto più diffuso, che si è venuto delineando nei nostri tempi, e che si può considerare uno degli aspetti positivi del mondo contemporaneo (cfr. GIOVANNI PAOLO II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 26).

Un'importante iniziativa, in questo senso, è stata rappresentata dal Simposio « La pace: sfida all'Università Cattolica », svoltosi a Roma dal 3 al 6 dicembre 1986, al quale, su invito e iniziativa del Centro ricerche della FIUC, hanno partecipato tutti i Centri superiori di studi ecclesiastici di Roma, oltre a diversi docenti di università civili.

Se quello fu « un convivio, un pacifico incontro attorno alla tavola della scienza, di tutti gli atenei ecclesiastici romani » e « un dialogo con gli studiosi operanti nelle università civili, statali o private » (F. Biffi, p. 5), gli Atti del Simposio – ora pubblicati – costituiscono un riferimento obbligato nella bibliografia sulla pace, per la vastità, la ricchezza e la varietà dei punti di vista contenuti. Inoltre offrono un importante materiale di riflessione per ulteriori indagini; per questo vanno studiati senza fretta, meditatamente, così da approfondire un argomento prioritario com'è quello della pace.

Il libro, così come il Simposio, si struttura su quattro grandi temi, introdotti ognuno da una sintesi dei lavori concernenti quell'aspetto.

1. *Dimensioni antropologiche* (che comprendono gli aspetti religioso-pastorali): la pace fra gli uomini è possibile solo se l'uomo è in pace con se stesso, con la sua coscienza, con Dio. L'esperienza quotidiana e universale ci fa constatare che l'attuale condizione dell'uomo si caratterizza per uno stato di conflitto interiore e strutturale. Il processo verso l'ordine e la pacificazione si riduce psicologicamente ad un processo liberativo della volontà dal dominio dell'istinto. Questo processo di liberazione è, nel suo momento attivo, opera delle virtù cristiane, le quali mirano a ristabilire l'uomo nel suo equilibrio profondo che gli consente di vivere con Dio, con sé e con gli altri in un'atmosfera di pace.

Tuttavia, molte volte si parla di pace in un contesto secolarizzato, non trascendente, che dimentica i rapporti dell'uomo con Dio. Per costruire una pace autentica diviene imprescindibile la formazione dei cuori alla riconciliazione, all'amore di Dio e degli altri. In definitiva, la soluzione dei conflitti umani e la pace nel mondo sono sì impegno e compito dell'uomo, ma anche e soprattutto dono di Dio: dono che viene offerto sempre a tutti; raccolto però e fatto fruttificare solo da coloro che hanno buona volontà. Così un'autentica pace « laica » trova la sua più importante, e forse indispensabile, premessa nella pace « religiosa ».

Come dono di Dio, la pace è diventata per la Chiesa, nell'arco degli ultimi venti-trent'anni, uno degli impegni preminenti, caratterizzanti e qualificanti la sua pastorale, sia come dottrina sia come prassi. Ciò risulta evidente anche rilevando come la teologia della pace sia insita nei catechismi e nella liturgia eucaristica latina, sia antica che attuale.

Come impegno dell'uomo, si sottolinea il valore culturale del dialogo, della comunicazione e dell'educazione. La pace si configura come ricerca e ricupero di un'autentica comunicazione intra ed inter-personale. La persona che assume il valore della pace nella propria vita intra-personale e nelle relazioni inter-personali, acquista una precisa identità: possiede un'aspirazione « metafisica », scopre il valore della realizzazione interpersonale, sviluppa un'adeguata capacità di amare, di perdonare, ed accetta la componente dell'impegno e del sacrificio, sviluppando anche la capacità di saper soffrire. In questo senso, il dialogo si rivela il modo migliore per instaurare la pace nelle famiglie, nella società, tra i paesi e tra i blocchi di paesi, poiché implica, oltre all'orizzonte comune di verità, una dimensione decisionale e volitiva.

La cultura di pace viene intesa come cultura aperta alla comprensione del diverso, considerato non quale fattore di disturbo da rifiutare, ma quale fattore di ricchezza, da accettare in quanto differenziazione dell'umano. Di qui la convinzione che la cultura di pace equivale alla civiltà della vita, in opposizione alla civiltà della morte: una cultura dell'umano in cui l'uomo, e non il suo manufatto tecnologico, sia posto al centro. La cultura di pace ha le sue radici nel rispetto della persona più che in quello della tecnologia: per questo la donna è, sempre, maggiormente disponibile ad essere costruttrice di pace.

Educazione: « Si vis pacem, para pacem ». Uno studio sulla genesi dell'aggressività nei diversi tipi, e sulla possibilità di controllo e di superamento della stessa, aiuta a impostare la formazione di personalità serene, capaci di autocontrollo, disposte all'unità, alla fraternità, all'amore, che sono premesse di una condotta, familiare e sociale, ispirata alla pace. Fonte privilegiata dell'educazione alla pace è la famiglia, giacché questa – comunità di vita e d'amore – ha la missione di custodire, rivelare e comunicare l'amore: l'amore coniugale e parentale è sorgente di pace. La famiglia non è l'unica educatrice alla vita sociale, alla vita morale e, in concreto, alla pace; però nel suo ambito ha un ruolo insostituibile.

bile, e trascurarlo comporta – ed è questa un'esperienza troppo estesa – gravi danni sociali e personali.

Vengono anche proposti tre fattori culturali per l'educazione alla pace: la letteratura, il cinema e la musica, con relazioni veramente interessanti.

2. *Alcune soste lungo l'itinerario storico* ci mostrano che, in linea di massima, il valore della pace è stato accolto positivamente, dalla pace romana in poi, anche nell'intera geografia mondiale: Europa, America, Asia, Africa. Certamente i fatti di altre epoche storiche devono essere giudicati imparzialmente, tenendo conto della complessità del contesto socioculturale. Ma senza dubbio si può dire che, normalmente, i cristiani e gli altri uomini di buona volontà sono stati amanti più della pace che della guerra. Al momento attuale, e raccogliendo principi accettati in altre epoche, si delineano alcuni punti fondamentali circa la pace, la guerra e l'obiezione di coscienza: il diritto di difendere i cittadini anche con la guerra; l'applicazione dei principi della guerra giusta al caso particolare; l'obbligo di compiere il servizio militare; il diritto di rifiutare in coscienza di portare armi e la necessità di effettuare un servizio civile alternativo, ecc.

3. *Dimensioni filosofiche, teologiche e giuridiche*: l'attuale diffusione del pacifismo è dovuta, in gran parte, alla contestazione di una cultura filosofica filo-bellica, che trae la origine dal pensiero immanentistico, sia di carattere empirico che di carattere idealistico. Tale cultura afferma la naturalezza della guerra e il valore positivo e perfettivo del conflitto.

Tuttavia, un'indagine più approfondita della condizione umana è in grado di rovesciare tale conclusione, ricollegandosi alla filosofia classica della pace, che l'identifica con l'armonia e con la concordia quali condizioni della vita in genere, e della convivenza umana in particolare.

Lo studio teologico risulta ancor più diafano: Gesù è il Principe della Pace, cioè colui che possiede una pace autentica, da donare agli uomini di buona volontà: la sua pace nasce dal cuore dell'uomo riconciliato con Dio. Il Vaticano II sottolinea fortemente il fondamento cristologico della pace vera; mediante il suo sacrificio, Cristo ha compiuto la riconciliazione degli uomini con Dio e tra di loro. Così, l'uomo riconciliato con Dio in Cristo, cioè l'uomo con la pace nel cuore, può diventare sempre più uomo di pace; e la Chiesa, quale comunità di uomini riconciliati con Dio e tra di loro, si presenta come sorgente di pace. La pace, pertanto, non è semplice assenza di guerra, né uno stabile equilibrio delle forze in contrasto tra loro, né effetto di una dominazione dispotica, ma « frutto dell'ordine impresso nell'umana società dal suo Fondatore e che deve essere attuato dagli uomini che aspirano ardentemente ad una giustizia sempre più perfetta (...). La pace terrena, che nasce dall'amore del prossimo, è immagine ed effetto della pace di Cristo, che promana da Dio Padre » (*Gaudium et spes*, n. 78).

4. *La pace nel dialogo interreligioso e nell'ecumenismo*: non è facile riassumere il concetto e la prassi della pace nelle varie religioni. Tuttavia, la panoramica offerta nel Simposio evidenzia come tutte le religioni sottolineino, oltre al fondamento trascendente, la responsabilità dell'uomo per la realizzazione della pace: con la creazione di corretti atteggiamenti interiori, attraverso l'armonia con l'universo, vivendo la giustizia nei rapporti umani, con un comportamento conforme alla Legge divina. Per tutti la pace ha radici e modalità religiose; e ciò evidenzia anche la capacità intrinseca che hanno le religioni di collaborare per la pace: sono innumerevoli gli organismi internazionali d'ispirazione religiosa che hanno per obiettivo la pace.

Queste iniziative religiose per la pace sembrano dare solidità al movimento pacifista moderno, evitando le strumentalizzazioni politiche, oltrepassando le emotività passeggera, proponendo motivazioni profonde e favorendo un'educazione integrale delle persone.

Insomma, per concludere il nostro commento, si può dire che si tratta di un'importante raccolta sul tema della pace, che va letta con cura, in modo da pensare e vivere la pace di Cristo nell'odierno mondo.

*E. Colom Costa*

**Pagina bianca**

INDICE  
vol. 2 (1988)

BRANDMÜLLER WALTER L'insegnamento dei concili sulla corretta interpretazione delle Sacre Scritture fino al Concilio Vaticano I . . . . .	207
CHACÓN ALFONSO Aspetti della dottrina sulla grazia giustificante in sant'Alberto Magno . . . . .	141
COLOM ENRIQUE Dimensione morale dello sviluppo umano. Studio sull'enciclica <i>Sollicitudo rei socialis</i> . . . . .	295
GUERRA GÓMEZ MANUEL En torno a los términos femeninos correspondientes a las desi- gnaciones (sacerdos, episcopus, presbyter) de los sacerdotes cri- stianos . . . . .	261
MAY WILLIAM E. The sanctity of human life, marriage, and the family in the thought of Pope John Paul II. . . . .	83
MIRALLES ANTONIO Ecclesialità del presbitero . . . . .	121
RIESTRA JOSÉ ANTONIO La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II: Ebrei 4,15 nella costituzione dogmatica <i>Dei Verbum</i> . . . . .	99
RODRÍGUEZ LUÑO ANGEL Etica della sessualità e della procreazione: la contraccezione	357
SCHEFFCZYK LEO Colpa e riconciliazione nell'orizzonte umano e cristiano . . . .	343
SCHUMACHER JOSEPH L'uomo tra peccato e redenzione . . . . .	35
TÁBET MIGUEL ANGEL La distinzione dei peccati secondo la loro gravità nell'insegna- mento di Gesù . . . . .	3

TETTAMANZI DIONIGI	
La responsabilità personale e le dimensioni sociali del peccato	53
VILAR JOHANNES	
Das Menschenbild der Wissenschaft. Zur Anthropologie der technischen Forschung . . . . .	369
RECENSIONI:	
AA. VV., <i>Estudios sobre la Encíclica Laborem exercens</i> [E. Colom]	195
AA. VV., <i>I laici e la missione della Chiesa</i> [E. Juliá] . . . . .	423
AA. VV., <i>L'embryon: un homme. Actes du Premier Congrès de la Société suisse de bioéthique</i> [A. Rodríguez Luño] . . . . .	193
AA. VV., <i>La misión del laico en la Iglesia y en el mundo</i> [R. Pellitero]	430
AA. VV., <i>La pace: sfida all'Università Cattolica</i> [E. Colom] . . . . .	441
AA. VV., <i>Laici nella Chiesa e nella società. Contributi per una riflessione teologica e pastorale</i> [E. Juliá] . . . . .	418
AA. VV., <i>Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo</i> [R. Pellitero] . . . . .	430
BIFFI I., <i>Esistenza cristiana. Principi e prassi</i> [E. Juliá] . . . . .	416
CARDONA C., <i>Metafísica del bien y del mal</i> [E. Colom] . . . . .	438
CHANTRAINE G., <i>Les laïcs, chrétiens dans le monde</i> [E. Juliá] . . . . .	175
DIANICH S., <i>La Chiesa mistero di comunione</i> [E. Juliá] . . . . .	409
GARCIA DE HARO R. - CELAYA I., <i>La sabiduría Moral Cristiana</i> [W.E. May] . . . . .	185
GIMÉNEZ J.M., <i>Un catecismo para la Iglesia universal</i> [A. Velasco]	194
IBÁÑEZ-LANGLAIS J.M., <i>Doctrina social de la Iglesia</i> [M.A. Ferrari]	202
MATHIEU V., <i>Filosofía del dinero</i> [E. Colom] . . . . .	199
MELINA L., <i>La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Comento di san Tommaso all'Etica Nicomachea</i> [A. Rodríguez Luño]	190
NERI U., <i>Genesi</i> [M.A. Tábet] . . . . .	167
NICHOLS A., <i>The theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study</i> [R. Stork] . . . . .	401
PINCKAERS S., <i>Ce qu'on ne peut jamais faire (La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion)</i> [J. Aliseda] . . . . .	188
RAURELL F., <i>Lineamenti di antropologia biblica</i> [M.A. Tábet] . . . . .	169
SECONDIN B., <i>Segni di profetia nella Chiesa. Comunità Gruppi Movimenti</i> [E. Juliá] . . . . .	179
TORRE J.M. DE, <i>Trabajo, Cultura, Liberación</i> [E. Colom] . . . . .	198